N12<518722296 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 3

Anno VII
Marzo 2002

Numero 1

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

Editoriale

Articoli

Michael Kunzler
Reintroduzione degli "ordini minori"?
Sulla problematica dei ministeri liturgici laicali

Andreas Wollbold
Gemeinde gemeinsam gestalten.
Laien zur Verantwortung gewinnen

Contributi

Manfred Hauke
Maria, «compagna del Redentore». La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca

Giorgio Paximadi
Strutture retoriche in tre salmi.
E punti di partenza per un cammino interpretativo

William E. May
Dio, la vita morale e la coscienza

Jacques Servais S. J.
La libertà, dono di Cristo all'uomo, secondo Hans Urs von Balthasar

Dibattiti

Matteo Calisi
Il ruolo dei laici all'interno della Comunità di Gesù

Azzolino Chiappini
Appunti per il dialogo interreligioso
(in margine all'incontro di Assisi)

Recensioni

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO (RTLu)
Anno VII – Numero 1 – Marzo 2002

DIRETTORE
Libero Gerosa

VICEDIRETTORE
Mauro Orsatti

CAPOREDATTORE
Antonio Tombolini

COMITATO DI REDAZIONE
Azzolino Chiappini, Libero Gerosa, André-Marie Jerumanis, Mauro Orsatti, Giorgio Paximadi, Andrzej K. Rogalski, Michael Schulz, Antonio Tombolini

CONSIGLIO SCIENTIFICO
Evandro Agazzi, Guy Bedouelle O.P., Piero Coda, S.E. Mons. Willem Eijk, S.E. Mons. Peter Erdö, Silvio Ferrari, Stanislaw Grygiel, Elio Guerriero, José Luis Illanes, Michael Kunzler, William E. May, Gerhard Müller, Ludger Müller, Antonio Neri, Hermann J. Pottmeyer, Pedro Rodríguez, S.Em. Card. Christoph Schönborn, S.E. Mons. Angelo Scola, Albert Vanhoye S.J.

SEGRETERIA DI REDAZIONE
Franca Lavezzo, Annamaria Raselli

EDITORE
Facoltà di Teologia di Lugano, Lugano (Svizzera)
EUPRESS SA, Pregassona (Svizzera)

DIREZIONE, REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE
Via Giuseppe Buffi 13
(Casella Postale 4663)
CH-6904 Lugano 4
tel. +41 091 913 85 55 - fax +41 091 913 85 56
e-mail: rivista@teologialugano.ch

TIPOGRAFIA
La Buona Stampa, Pregassona (Svizzera)

PROGETTO GRAFICO
Studio grafico BONEFF, Lugano (Svizzera)

CONFEZIONE
Legatoria Mosca, Lugano (Svizzera)

ABBONAMENTO
CHF 69.- € 45.- (IVA compresa)

Copia singola
CHF 30.- € 20.- (IVA compresa)

ISSN 1420-6730

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

1

Anno VII
Marzo 2002

21108Y

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)



ZA 9408

RTLu 1/2002

Editoriale 5

Articoli:

Michael Kunzler, *Reintroduzione degli "ordini minori"? Sulla problematica dei ministeri liturgici laicali* 7

Andreas Wollbold, *Gemeinde gemeinsam gestalten. Laien zur Verantwortung gewinnen* 31

Contributi:

Manfred Hauke, *Maria, «compagna del Redentore». La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca* 47

Giorgio Paximadi, *Strutture retoriche in tre salmi (Sal 24; 3; 122). E punti di partenza per un cammino interpretativo* 71

William E. May, *Dio, la vita morale e la coscienza* 85

Jacques Servais S. J., *La libertà, dono di Cristo all'uomo, secondo Hans Urs von Balthasar* 99

Dibattiti:

Matteo Calisi, *Il ruolo dei laici all'interno della Comunità di Gesù* 119

Azzolino Chiappini, *Appunti per il dialogo interreligioso (in margine all'incontro di Assisi)* 127

Recensioni:

Libero Gerosa, *L'interpretazione della legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive* (di Emilio Catenazzi) 139

Réal Tremblay, *L'«innalzamento» del Figlio, fulcro della vita morale* (di André-Marie Jerumanis) 149

Martin Buber, *Il cammino dell'uomo* (di Roberto Taioli) 155

Editoriale

In questi ultimi tempi una crescente e appassionata vitalità aggregativa caratterizza la comunità cristiana. Associazioni, gruppi e movimenti stanno dando un forte impulso alla presenza dei laici all'interno della Chiesa.

Il fatto, palese ed inequivocabile, potrebbe dar adito a speranze e a timori individuabili in due opposte tendenze. La speranza è quella di poter assistere ad una nuova Pentecoste che veda fiorire in una rinnovata primavera dello Spirito persone disposte ad impegnarsi per Cristo lavorando all'interno del tessuto quotidiano della società. A fronte di un calo di vocazioni religiose e ad un esponenziale invecchiamento dei ministri ordinati, la nuova fioritura garantirebbe un prezioso bacino di forze fresche e vivaci per guardare con maggiore serenità il futuro. Sul versante opposto, un accrescimento laicale potrebbe suonare come minaccia a un certo potere clericale e come punto interrogativo ad una pastorale tradizionale.

Evidentemente sono due tendenze estreme, entrambe da bocciare. La prima sbaglia perché considera i laici come utili riservisti pensati in termini di forza-lavoro, misconoscendo, tra l'altro, la vocazione alla santità propria di ciascuno. Nell'impegno per il Regno, il laico si santifica e santifica la realtà nella quale è immerso. Un puro utilizzo, sia pure a fin di bene, non realizza la sua profonda vocazione di laico. Fallisce il segno anche la seconda tendenza che nasce dalla miscela di opposti e dall'alchimia di sofisticati equilibri. Alla base sta la concezione della comunità ecclesiale pensata come un'azienda dove si fronteggiano una mentalità padronale ed una mentalità sindacalista, impegnate, ciascuna in concorrenza con l'altra, a far valere i loro diritti e a trarre la maggior parte possibile di potere.

Alla base di questi grossolani errori sta una falsa concezione di Chiesa e, di conseguenza, una distorta funzione dei suoi membri.

I laici sono parte viva della Chiesa in forza del loro battesimo. Lo ricorda il Codice di Diritto canonico: «mediante il battesimo l'uomo è incorporato alla Chiesa di Cristo e in essa è costituito persona, con i doveri e i diritti che ai cristiani, tenuta presente la loro condizione, sono propri, in quanto sono nella comunione ecclesiale...» (CIC, 96). Tra i diritti spicca quello di associarsi. La molteplicità dei gruppi e la pluralità dei metodi trovano la loro convergenza nel comune scopo di «partecipare responsa-

bilmente alla missione della Chiesa di portare il Vangelo di Cristo come fonte di speranza per l'uomo e di rinnovamento per la società» (*Christifideles laici*, 29). La Chiesa è mistero di comunione e di missione.

La comunione è una grazia, prezioso dono dello Spirito e profondo anelito di Gesù che ha pregato «perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa solo, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21-22). La comunione dei membri prende luce e trae vigore dall'intima vita di amore della Trinità. Tale comunione, resa manifesta come unione degli uomini con Dio e degli uomini tra di loro, è un frutto dell'azione redentrice di Cristo che trasforma gli uomini in creature nuove, rendendole tali con il dono del suo Spirito. La Chiesa è il popolo di Dio costituito per una comunione di vita, di carità e di verità. In questo organismo vivente tutte le diversità – di vocazioni, di condizioni di vita, di ministeri, di carismi, di responsabilità – si accolgono e si realizzano, si integrano e si completano per la crescita verso la comunione perfetta. La meta è ben indicata, il cammino avviato, non concluso.

La comunione, mentre dà slancio alla persona e al gruppo, spinge all'esterno con un dinamismo missionario ed ecumenico. Leggiamo nel documento conciliare sull'apostolato dei laici: «A tutti i cristiani quindi è imposto il nobile impegno di lavorare affinché il divino messaggio della salvezza sia conosciuto e accettato da tutti gli uomini, su tutta la terra... Dall'aver ricevuto questi carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e a edificazione della Chiesa, sia nella Chiesa stessa che nel mondo, con la libertà dello Spirito, il quale "spira dove vuole" (Gv 3,8) e al tempo stesso nella comunione con i fratelli in Cristo, soprattutto con i propri Pastori, che hanno il compito di giudicare sulla loro genuinità e uso ordinato, non certo per estinguere lo Spirito, ma per esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12, 19, 21)» (*Apostolicam actuositatem*, 3,3-4). Nella realizzazione di questo pensiero conciliare cadono le barriere della diffidenza e sono superati gli steccati dell'antagonismo, quasi i fedeli laici siano i dirimpettai dei ministri ordinati. Comunione e missione postulano il rispetto delle diversità, nella concordanza di intenti.

Il presente numero della rivista apporta materiale per una riflessione teologica e pastorale sul ruolo dei laici nella Chiesa, ponendosi, tra l'altro, l'interrogativo se non sia possibile individuare un ruolo di maggiore responsabilizzazione anche per un ministero liturgico laicale. I numerosi gruppi e associazioni del nostro tempo, mentre sono riconosciuti una benedizione dello Spirito, stimolano a ricercare le ragioni per rinverdire e approfondire il ruolo e il valore dei laici nella comunità ecclesiale.

Reintroduzione degli "ordini minori"? Sulla problematica dei ministeri liturgici laicali

Michael Kunzler
Teologische Fakultät (Paderborn)

L'abolizione degli ordini minori nel 1972 ha significato una profonda rottura della tradizione. Non a partire dal Concilio Vaticano II[1], ma solo nella fase della riforma nella Chiesa cattolica successiva a questo Concilio, il nuovo ordinamento è stato imposto con il Motu proprio di Papa Paolo VI *Ministeria quaedam* il 15 agosto 1972[2]. Per lo meno, con quest'ultimo, nel corso della riforma postconciliare, si è risolta una questione che non solo aveva una storia risalente fino all'antichità della Chiesa e che, fino al periodo immediatamente precedente al Concilio, influenzava in modo profondo la formazione dei candidati al sacerdozio anche spiritualmente[3], ma sulla negazione della quale il Concilio di Trento aveva esplicitamente lanciato l'anatema[4].

Insieme agli ordini minori è stata abolita anche la tonsura come ingresso nello stato clericale. "Chierico", nel senso della partecipazione al sacramento dell'ordine, si diventa solo con l'ordinazione diaconale[5]. Al posto degli ordini minori esistono laici che, con incarico e missione del Vescovo, svolgono in modo permanente un servizio liturgico particolare come lettore o accolito (ministrante è ministro straordinario

---

1 H. Müller, *De suppressione ordinum minorum et de nova institutione ministeriorum in Ecclesia latina*, in Periodica de re morali canonica liturgica 63 (1974) 99-120, 110: «Ipsum Concilium in hac re pro Ecclesia Latina nihil decrevit, statuit tamen quod ritus ordinationum recognoscatur».

2 Cfr. R. Kaczynski, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*, vol. I: 1963-1973, n. 1-3216, Torino 1976; vol. II: 1973-1983, n. 3217-4785 cum supplemento, Roma 1988; vol. III: 1983-1993, n. 4786-6882 cum supplemento, Roma 1997, 2877-2893.

3 Cfr. B. Goebel, *Auf sieben Stufen zum Altar. Besinnung auf die Weiheliturgie*, Regensburg 1962.

4 DH 1772: «Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur: anathema sit».

5 Cfr. *Ministeria quaedam* I, che dice chiaramente: «Ingressus vero in statum clericalem cum Diaconatu coniungitur», Kaczynski 2881. Altrettanto chiaramente afferma il Motu proprio *Ad pascendum*, del 15 agosto 1972: «Ingressus in statum clericalem et incardinatio alicui dioecesi ipsa ordinatione Diaconali habentur», Kaczynski 2910.

della comunione, cioè come coloro che oggi aiutano a distribuire la comunione) nelle parrocchie. Questi ministeri istituiti riguardano quindi i laici, che li svolgono nella dignità del sacerdozio comune in forza del battesimo; indubbiamente essi sono ministeri liturgici laicali in senso proprio. Nel Motu proprio si dice anche espressamente che i ministeri non sono più pensati come tappa verso l'ordinazione sacerdotale, ma possono essere conferiti ai laici che non aspirano al ministero ordinato[6]. Anche secondo O. Nußbaum il Motu proprio *Ministeria quaedam* non va inteso «in nessun modo come semplice correzione della storia o come riconoscimento successivo ai laici dell'esercizio di servizi clericali. Forza motrice del nuovo ordinamento è piuttosto un'esigenza pastorale e teologica», cioè il sacerdozio comune di tutti i fedeli fondato nel battesimo e nella cresima[7].

Il fatto che questo nuovo ordinamento non sia stato applicato in modo del tutto sufficiente è fuori di dubbio. L'insieme degli incarichi istituiti normalmente in modo permanente che però poi finiscono con l'ordinazione diaconale, così come gli incarichi per il ministro straordinario relativi alla distribuzione dell'eucaristia e per così dire "semiufficiali" dati dal Vescovo in modo temporaneo e finalmente dei ministeri liturgici laicali nelle parrocchie senza alcun incarico ("lettori", cantori, ministranti, ecc.), dimostra piuttosto una visione confusa della situazione dell'impegno liturgico dei laici. Indubbiamente questo fatto influisce anche sulla formazione del ministero liturgico come tale; altrettanto indubbiamente le riflessioni e i pensieri fondamentali sulla forma dei ministeri laicali sono sempre oggetto di discussione[8].

1. Prima parte del problema: la nuova clericalizzazione dei ministeri liturgici laicali

Effettivamente non si dovrebbe mettere un punto interrogativo dopo il titolo di questo contributo, perché nell'incarico obbligatorio (e di fatto non propriamente permanente) dell'accolitato e del lettorato per i candidati al sacerdozio permane come

---

6 *Ministeria quaedam* III, Kaczynski 2883: «Laicis committi possunt, ita ut candidatis ad sacramentum Ordinis reservata non habeantur».

7 O. Nubbaum, *Lektorat und Akolythat. Zur Neuordnung der liturgischen Laienämter*, (Kölner Beiträge 17) Köln 1974, 13. Cfr. per questo anche il *votum* di Müller, *De suppressione*, cit.: «Uti patet oriuntur ex novis normis ita generalibus et partim adhuc determinatis numerosae quaestiones theologicae et canonicae...».

8 Solo dall'autore di questo contributo derivano le quattro pubblicazioni seguenti sui ministeri liturgici laicali: 1) *Berufen, dir zu dienen. 15 "Lektionen" Liturgik für Laienhelfer im Gottesdienst*, Paderborn 1989[1],

prima un tipo di ordini minori; essi vengono intesi da Martimort anche esplicitamente come "derivazioni" da essi: a partire dal ministero ordinato si giustifica l'esclusione delle donne dall'accolitato con un "vincolo stretto" che esiste fra quest'ultimo e il ministero del diacono ordinato[9]. In modo particolare l'esclusione delle donne dai ministeri permanenti del lettore e dell'accolito, insieme all'incarico obbligatorio per i candidati al presbiterato, ha portato alla nuova clericalizzazione e al permanere di fatto degli ordini minori.

Lo scenario seguente è molto realistico: uno studente di teologia e candidato al presbiterato già avanti negli studi, durante le vacanze di Natale va a casa. Certamente si impegna nella sua parrocchia anche liturgicamente, soprattutto perché gli sono stati conferiti i ministeri del lettore e dell'accolito secondo il MP *Ministeria quaedam*. Allo stesso modo certamente condivide i ministeri con altre donne e altri uomini della parrocchia, con i lettori assunti per questo ministero in modo non formale dal parroco[10] e con quelli incaricati con atto amministrativo temporaneo dal Vescovo per l'amministrazione della comunione.

Due sono i fatti, in questo caso concreto, che mettono in chiara luce il dilemma dei ministeri liturgici laicali: in primo luogo, il nostro candidato al presbiterato svolge esattamente lo stesso ministero come i lettori senza alcun incarico o come coloro che "aiutano a distribuire la comunione" per atto amministrativo del Vescovo. Solo che egli è stato incaricato dal Vescovo stesso nella cappella del seminario proprio per svolgere l'identico ministero, in modo molto solenne, con la dichiarazione di disponibilità, la benedizione solenne e la consegna delle suppellettili caratteristiche di questo ministero. Secondo tutti i documenti, che si riferiscono al lettorato e all'accolitato, il nostro candidato è stato incaricato con un ministero pensato per i laici, ma in

---

1992²; 2) *Zum Lob deiner Herrlichkeit. Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten*, Paderborn 1996; 3) *Grundtext für: Liturgie im Fernkurs. Lehrbrief 2: Die liturgischen Dienste*, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich in Zusammenarbeit mit Theologie im Fernkurs, Domschule e.V., Würzburg-Trier 1996; 4) *Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste*, Paderborn 2001.

9 G. A. Martimort, *La question du service des femmes à l'autel,* in Notitiae 162 (1980) 8-16, 15: «Et de l'acolytat, la définition donnée par *Ministeria quaedam* reste traditionelle: "Acolythus instituitur ut diaconum adiuvet ac sacerdoti ministret", ce qui, semble-t-il, maintient le lien avec l'ordre sacré, lien qui a été le vrai motif profond, même s'il n'était pas esprimé nettement, d'exclure les femmes du service de l'autel».

10 A. Schwenzer, *Liturgische Laiendienste und ihre "Beauftragungen". Plädoyer für eine liturgische Beauftragungspraxis*, in BiLi 66 (1993) 215-229, 217, su questo punto osserva: «Aus welchem Grund begnügt man sich beispielsweise bei der Verkündigung des Wortes Gottes damit, von einer wie auch immer gearteten förmlichen Beauftragung abzusehen? Warum genügt hier als scheinbar einziges Auswahlkriterium die in der Grundschule erworbene und vom Pfarrer bestätigte Fähigkeit zum Lesen (persönliches Verstehen des vorzutragenden Textes erscheint hierbei als unwichtig)?».

questo modo conferito esclusivamente a lui come candidato al presbiterato. Al contrario dell'*Institutio* permanente, il tempo della validità del lettorato e dell'accolitato per il nostro giovane studente di teologia è una cosa del tutto prevedibile: in alcuni anni egli diventerà chierico con l'ordinazione diaconale, la quale mette fine al suo impegno nei ministeri liturgici laicali, giacché come diacono e in futuro come presbitero eserciterà la sua funzione durante la celebrazione dell'Eucaristia.

D'altro canto le istruzioni al messale prevedono un ordine fisso per l'esercizio delle funzioni liturgiche, secondo il quale all'accolito istituito, per esempio, viene data la priorità come ministro della comunione rispetto a coloro che aiutano a distribuire la comunione per incarico temporaneo, nonostante entrambi, essendo laici, risultino per il ministero all'Eucaristia come ministri straordinari. Anche per tutti gli altri ministeri liturgici l'accolito istituito viene nominato con priorità. Analogamente questo vale per il ministero del lettore istituito, per il quale i lettori non incaricati fungono per così dire da "supplenti"[11]. A partire da questo ordine dato dal messale stesso un accolito istituito forse potrebbe avere la pretesa di affermare il suo ministero – straordinario – all'Eucaristia contro quello – straordinario anch'esso – relativo alla distribuzione dell'Eucaristia. In un senso giuridico-formale e più o meno diplomatico, egli potrebbe dire alle donne e agli uomini della parrocchia venuti nella sacrestia, chiamati al ministero e preparati sia interiormente che esteriormente, che egli ha la priorità. Ci si può aspettare che sorgano eventuali conflitti derivanti da questo fatto al *regens* del seminario e che si dubiti della competenza del candidato, tuttavia, guardando puramente alla situazione determinata dai libri liturgici e dai documenti ufficiali, il nostro candidato ha perfettamente ragione, benché sia sconsiderato e contro ogni responsabilità pastorale il suo comportamento. Questi due esempi bastino per dimostrare molto chiaramente la precaria condizione in cui si trovano ancora oggi i ministeri liturgici. Essi derivano dal fatto che oltre ai candidati – che sentono i loro incarichi come "ordini minori", e ogni tanto li denominano anche pub-

[11] IGMR 100. La nuova versione dell'istruzione generale al messale dell'anno 2000 intende questo ordine in modo molto chiaro: «Deficiente acolytho instituto, ad servitium altaris et in adiutorium sacerdotis et diaconi destinari possunt ministri laici qui crucem, cereos, thuribulum, panem, vinum, aquam deferunt, vel etiam ad sacram Communionem distibuendam deputantur ut ministri extraordinarii». Specialmente per il ministro della distribuzione della Comunione, IGMR 162 stabilisce: «In distribuenda Communione sacerdotem adiuvare possunt alii presbyteri forte praesentes. Si isti praesto non sunt et communicantium numerus valde magnus, sacerdos in adiutorium sibi vocare potest ministros extraordinarios idest acolythum rite in institutum aut etiam alios fideles, qui ad hoc deputati sint». Per il ministero del lettorato vale quanto segue, secondo IGMR 101: «Deficiente lectore instituto, alii laici deputentur ad proferendas lectiones sacrae Scripturae, qui revera apti sint huic muneri adimplendo et sedulo praeparati, ut fideles ex auditione lectionum divinarum suavem et vivum sacrae Scripturae affesti, in corde concipiant».

blicamente con questo termine! – i lettori nelle parrocchie non vengono per nulla incaricati e quelli che aiutano a distribuire la comunione lo sono con un atto amministrativo dal Vescovo in un modo però che non merita questo nome, se "l'incarico" si dovesse limitare veramente all'invio postale e alla consegna informale del documento del Vescovo nella casa parrocchiale[12].

Althaus critica il Motu proprio *Ministeria quaedam* e lo sviluppo che ne deriva nei quattro punti seguenti: «1) Lo scopo del MP *Ministeria quaedam* è l'istituzione del lettorato e dell'accolitato come ministeri laicali, che secondo SC 29 sono autentiche azioni liturgiche. L'uguaglianza fondamentale di tutti i fedeli cristiani sulla base del sacerdozio comune è in contraddizione con l'esclusione delle donne. 2) Il richiamo alla tradizione non convince, perché l'ingresso nello stato clericale comincia oggi solo con l'ordinazione diaconale, il che significa già una notevole rottura con la tradizione. Inoltre la Chiesa primitiva conosceva anche ministeri minori femminili. 3) Poiché *Ministeria quaedam* stabilisce il nesso fra *Institutio* e l'esercizio *de facto* del ministero, non è facile comprendere perché questo non sia possibile in modo permanente per le donne, dato che temporaneamente esercitano già gli stessi compiti[13]; del resto i candidati all'ordinazione non vengono istituiti in modo permanente solo in vista dell'ordinazione prevista[14]. 4) Un'ammissione ai ministeri come ministri laici non sta in relazione con la richiesta dell'ammissione delle donne al sacramento dell'ordine. Questo dovrebbe essere chiaramente distinto. Si può presumere, riguardo a tale opinione della Santa Sede, che sullo sfondo ci sia ancora il pensiero dell'ascesa agli ordini maggiori. *De facto* si tratta quindi, come sopra, di qualcosa di simile agli ordini minori»[15].

---

[12] Malgrado ciò *Immensae caritatis* I, 6, KACZYNSKI 2975, parla di un rito di incarico: «... ut mandatum accipiant iuxta ritum huic Instructioni adiunctum».

[13] Cfr. F. NIKOLASCH, *Die Neuordnung der kirchlichen Dienste*, in LJ 22 (1972) 169-182, 175. MÜLLER, *De suppressione*, cit., 115, si esprime in modo simile: «Omnes functiones lectoris mulieribus permittuntur. Est ius liturgicum vigens. Exclusio mulieris a ministerio lectoratus igitur nullo modo in functionibus huius ministri fundari valet». Riguardo al ministro straordinario della sacra Comunione arriva a questa conclusione: «Eius functio eucharistica certe est adiutorium sacerdotis in servitio altaris» (*ibid.* 116).

[14] Si deve completare: e perdono la loro istituzione in realtà "permanente", se lasciano di propria volontà lo studio della teologia o devono lasciarlo, e se il vescovo non conferma espressamente l'incarico, un fatto che fa dal valore dell'istituzione una pura finzione e una tappa al sacerdozio secondo il modello degli ordini minori! Cfr. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Rahmenordnung Priesterbildung* 1988, 61; M. KAISER, *Erlischt die Beauftragung zum Lektoren- und Akolythendienst eines Kandidaten für das Weihesakrament durch seine Entlassung aus dem Priesterseminar?*, in ThGl 71 (1981) 234-248, 244 s.

[15] R. ALTHAUS, *Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, (Paderborner Theologische Studien 28) Paderborn-München-Wien-Zürich 2000, 241-243.

Si può perciò concludere che la necessaria riforma dei ministeri liturgici laicali mediante il Motu proprio finora non si è realizzata. «Perciò l'attuale constatazione che la possibilità dei ministeri laicali istituiti non sia stata recepita da *Ministeria quaedam*[16] è senz'altro vera, e viene anzi consolidato ciò che si voleva abolire: la riduzione dei ministeri ai soli candidati al presbiterato... Di fatto l'esercizio dei ministeri e la distribuzione dell'Eucaristia vengono garantiti dai lettori e dai ministri tradizionali, in modo tale che non esiste necessità per l'istituzione dei ministeri»[17].

Si può giustamente ritenere che la situazione odierna, del tutto insoddisfacente, sia anche causata dalla paura che le donne mantengano viva la discussione intorno all'ordinazione femminile o riprenderla. Così perlomeno argomentano Martimort[18] e Flatten[19] facendo riferimento alla proibizione circa le chierichette espressa nell'Istruzione *Inaestimabile Donum* della Congregazione per il culto divino del 1980[20]. Nonostante il riferimento a una grande tradizione della Chiesa (che non è per nulla al di sopra di ogni critica) – quale è stata espressa per esempio ancora nel CIC del 1917[21] o nel messale del 1570[22] – la proibizione per le chierichette è stata ritira-

---

16 In particolare per la non recezione in Germania, cfr. Kaiser, *Beauftragung*, cit., 237-241.

17 Althaus, *Rezeption*, cit., 245.

18 Martimort, *Service*, cit., 15: «La chose est confirmée par l'expérience pastorale. Le service de l'autel a, du moins jusqu'à une époque relativement récente, provoqué chez des enfants ou des adolescents le désir du sacerdoce. C'est donc que la proximité de l'autel, proximité matérielle, évoque et suggère une proximité spirituelle, même si celle-ci est difficile è expliciter». In seguito si tratta la problematica dell'ordinazione delle donne. Per *Inaestimabile donum*, n. 18, cfr. Kaczynski 3980.

19 H. Flatten, *Das Verbot der Meßdienerinnen*, in Pastoralblatt 38 (1986) 182-188, qui 187. Cfr. su questo anche l'articolo, per la sua natura ostentativa poco simpatico, di P. C. Düren, *Mädchen für den Ministrantinnendienst?*, in Klerusblatt 70 (1990) 127 s., 131 s.: «Weibliche Ministranten gefährden wegen der optischen Nähe zum Priester den Priesternachwuchs und nähren die Diskussion um die Frauenordination». Medard Kehl, che si esprime a favore di ministranti femmine, lascia aperta la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio e chiede di discutere su questo punto in modo teologico e reale, anche se la Congregazione per la Fede si è pronunciata su tale questione in modo negativo (riferimenti a M. Kehl, *Ministrantinnen ja oder nein? Überlegungen im Anschluß an die Instruktion "Inaestimabile donum"*, in Stimmen der Zeit 35 [1981] 155-159.157).

20 Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, Instructio *Inaestimabile donum* del 3 aprile (giovedì santo) 1980, Kaczynski 3959-3993, n. 18; cfr. Kaczynski 3979, dove si legge: «Quemadmodum notum est, variae sunt partes, quas mulier in coetu liturgico potest implere: cuius generis sunt lectio verbi Dei et pronuntiatio intentionum orationis universalis. Non tamen mulieribus licet munera obire acolythi seu ad altare ministrantis».

21 Can. 813, CIC 1917: «§1. Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat. § 2. Minister Missae inserviens ne sit mulier, nisi, deficiente viro, iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat».

22 Il *Missale Romanum* del 1570 annovera tra i defetti (cap. X: *De defectibus in ministerio ipse occurentibus*) l'assenza di un chierico ministrante o di un altro ministrante, o anche il ministero del ministrante svolto

ta dalla suprema autorità nel 1994[23]. Un argomento veramente teologico non esiste, tanto per il fatto di non permettere alle donne le funzioni dell'accolito (ministrante) quanto per l'esclusione delle donne da quelle funzioni liturgiche delle quali è stato chiaramente e ufficialmente constatato che sono funzioni laicali. Una nuova clericalizzazione dei ministeri laicali – operata in riferimento alla tradizione o probabilmente motivata dalla paura – è una via sbagliata.

2. Seconda parte del problema: la semplice funzionalizzazione dei ministeri laicali

Si sottolinea chiaramente che, accanto alle azioni liturgiche che sono riservate al ministero ordinato, esistono ministeri nel culto divino che possono essere assunti anche da laici. Qui si deve distinguere fra i ministeri che i laici possono svolgere solo straordinariamente e non quando è presente un chierico (per esempio il ministero relativo alla distribuzione della comunione), e quei ministeri che sono così tipicamente laicali da poter essere svolti dai laici anche quando più sacerdoti sono presenti, per esempio il ministero del lettore[24]. In ogni caso il sacerdozio comune di tutti i fedeli costituisce il fondamento per il ministero liturgico laicale.

Questo sacerdozio comune abilita e autorizza tutti i fedeli alla partecipazione attiva al culto divino. Almeno nella scienza liturgica dell'area linguistica tedesca la *participatio actuosa* richiesta dal Vaticano II è considerata come la "svolta copernicana", che ha significato "la fine del medioevo"[25]. Anzi, il concetto della "partecipazio-

---

da qualcuno che non lo può fare, per esempio una donna: «Si non adsit Clericus, vel alius deserviens in Missa, vel adsit qui deservire non debet, ut mulier».

[23] Cfr. AAS 86 (1994) 541 s. Si fa riferimento a una decisione presa già due anni prima: «Patres Pontificii Consilii de Legum Textibus Interpretandis proposito, in ordinario coetu diei 30 Iunii 1992, dubio quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra: D. Utrum inter munera liturgica quibus laici, sive viri sive mulieres, iuxta C.I.C. can. 230, § 2 fungi possunt, adnumerari etiam possit servitium ad altare. R. Affermative et iuxta instructiones a Sede Apostolica dandas. Summus Pontifex Ioannes Paulus II in Audientia die 11 Iulii 1992 infrascripto impertita, de supradicta decisione certior factus, eam confermavit et promulgari iussit».

[24] Cfr. IGMR 66.

[25] Così E. J. Lengeling, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, hrsg. und bearbeitet von Klemens Richter, Freiburg-Basel-Wien 1981, 13-15: «Die Entscheidung des Konzils bedeutet darum eine "kopernikanische Wende"».

ne attiva", coniato da Papa Pio X[26], assurge a programma del movimento liturgico[27] e viene elevato a criterio formale per la conformità alla natura della liturgia come tale[28]. La Costituzione liturgica[29] sottolinea che la partecipazione del popolo di Dio alla liturgia non deve essere solo interiore, ma "reale", cioè attiva. Questo, infatti, costituisce un abbandono dell'evoluzione verificatasi a partire dall'epoca carolingia, che portò a una "liturgia del clero" unicamente centrata sul sacerdote e che riduceva il ruolo della comunità a quello di spettatore, senza alcun collegamento con la liturgia che veniva celebrata. Il popolo cristiano ha, secondo SC 14, «in forza del battesimo il diritto e il dovere» di partecipare attivamente alla liturgia. Perciò la liturgia non può essere un «culto al di fuori del tempo», ma è «sacramento dell'opera salvifica», e il *novum* della riforma liturgica introdotta dal Concilio Vaticano II consiste nell'aver stabilito ufficialmente per iscritto la «participatio plena, conscia et actuosa»[30].

Visto sotto questa luce, il concetto chiave della «participatio actuosa» significa, in modo oggettivamente valido, che la liturgia è per sua natura un atto comunitario, tra Dio e gli uomini, e perciò qualcosa che unisce anche questi ultimi mediante la partecipazione comune a Dio. Vista così, anche la lapidaria constatazione del cardinale Ratzinger è assolutamente giusta: «Al riguardo il Concilio ha semplicemente espresso con autorità quel che è di per sé evidente, in base alla stessa realtà»[31].

Schwenzer riferisce però tutto questo anche alla formazione liturgica. Se il Battesimo e la Cresima – dal punto di vista della Chiesa orientale sarebbe da aggiungere assolutamente la Comunione battesimale – fondano il sacerdozio comune, allora – si deve constatare con Schwenzer – basta naturalmente la missione radicata nell'unica chiamata del Battesimo e della Cresima, perché i laici possano assumere un ministero liturgico. Battesimo e Cresima costituiscono il fondamento sacra-

---

26 Nel Motu proprio *Tra le sollecitudini* sulla musica sacra del 22 novembre 1903, il Papa richiede una «partecipazione attiva ai misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa»; cfr. ASS 36 (1903) 330.

27 Già durante il giorno dei cattolici (Katholikentag) della diocesi di Mecheln (Belgio) ormai diventato famoso, L. Beaudouin OSB richiedeva la «democratizzazione» della liturgia. Su Lambert Beaudouin cfr. L. Bouyer, *Dom Lambert Beaudouin, un homme d'Eglise*, Tournai 1964.

28 Cfr. A. A. Häubling, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, in Alw 31 (1989) 1-32, 28.

29 Soprattutto per esempio in SC 14,19,21,26,30,31,48.

30 Häubling, *Liturgiereform*, cit., 27 s.

31 J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, 79 s.

mentale[32]. Se si guarda la situazione da questo punto di vista, è evidente che la questione della «reintroduzione degli ordini minori» posta nel titolo richiede una risposta negativa. «Ordini minori», che non rivendicano la dignità sacramentale, stanno in contraddizione con il principio della partecipazione attiva di tutti; almeno per principio tutti i partecipanti possono assumere tutti i ministeri liturgici. Perciò un incarico solenne, e magari anche permanente, di alcuni laici sarebbe una clericalizzazione inadeguata dei ministeri liturgici laicali[33].

Ideale per questo è la liturgia in piccoli gruppi, con una propria struttura dinamica di gruppo. Per quanto riguarda i ministeri da assumere, qui le carte possono essere «sempre di nuovo mischiate», e per principio tutti sono autorizzati in forza del Battesimo e della Cresima[34]. Solo motivi puramente sociologici raccomandano incarichi particolari per la liturgia quando si tratta di un grande gruppo. Se il Battesimo e la Cresima fondano il sacerdozio comune, «allora "basta" la missione radicata nell'incarico unico del Battesimo e della Cresima per l'assunzione di un ministero svolto dai laici... Essendo la Chiesa (non solo, ma anche) un'entità sociologica, si devono tuttavia trovare certe condizioni di base per regolare l'assunzione di compiti liturgici. In tal modo si dovrebbe arrivare a trovare criteri di scelta per la ricerca di persone idonee e ad esprimere, per lo svolgimento di un servizio da parte di una determinata persona, un tipo di "conferma da parte della comunità". Dal punto di vista sociologico e liturgico-teologico una tale "conferma da parte della comunità" è opportuna, perché il "posto nella vita" dei ministeri liturgici laicali va ricercato all'interno della parrocchia, e ogni membro della comunità come tale è già "autorizzato" allo svolgimento di un ministero liturgico laicale, anche se non tutti possono svolgere un ministero allo stesso tempo. Con un incarico inteso in questo modo (sociologico) è possibile far capire in modo semplice come tale "incarico" debba provenire dalla parrocchia, perché questi ministeri non sono momenti di auto-presentazione, bensì devono contribuire alla celebrazione della liturgia della parrocchia... Tanto più il carattere della liturgia è "pubblico", quanto più "ufficiale" dovrebbe essere anche la conferma, da parte dei fedeli riuniti, con cui una determinata persona viene incaricata per l'adempimento di un compito. Nel caso di una celebrazione con pochi partecipanti (per esempio la comunione per i malati, liturgia della parola in un gruppo), ci si metterà d'accordo già prima della celebrazione sulla distribuzione dei diversi

[32] Cfr. Schwenzer, *Beauftragungen*, cit., 222.

[33] *Ibid.* 216.

[34] *Ibid.* 223 s.

compiti. Invece nelle celebrazioni con tutta la parrocchia (messa domenicale), si rivela sensata e orientata alla prassi l'"istituzionalizzazione" di una cerchia di persone più o meno fisse, che si dividano tra di loro i ministeri liturgici. Una conferma, richiesta dal punto di vista sociologico, andrebbe data alle singole persone di questa cerchia per un certo tempo»[35]. Schwenzer consiglia «un tempo a media scadenza (circa 2 o 3 anni)».

Dall'altra parte si pone la questione se una tale "benedizione" per il conferimento di un incarico relativo a un ministero liturgico laicale, visto sotto i suoi aspetti puramente sociologici e pensato solo per le grandi celebrazioni, non sfiori il grave abuso (socio)pedagogizzante. Se la struttura dinamica di gruppo di una grande celebrazione ha bisogno di tali istruzioni ministeriali legittimanti, che risultano inutili per una celebrazione con un piccolo gruppo, e se poi il particolare grado di solennità di una tale istruzione nel ministero deve servire per renderne viva la memoria per un «tempo a media scadenza di circa 2 o 3 anni», si corre il pericolo di vedere l'invocazione della grazia di Dio sotto aspetti puramente umani, cioè sociologici, e di legittimarla come azione puramente umana, che deve effettuare qualcosa di puramente umano. Se a queste affermazioni si aggiunge la dottrina dell'epiclesi orientale[36], che supera di molto l'ambito dei sette sacramenti, ci si mette nei guai con questi usi socio-pedagogici e socio-psicologici della benedizione dell'incarico, se un abuso religioso-pedagogico non ha già portato la liturgia fino a questo punto[37]. Il fatto che questa funzionalizzazione dei ministeri liturgici influisca negativamente anche sulla

---

[35] *Ibid.* 222 s. Questo incarico, secondo SCHWENZER (*ibid.* 220 s.), è da consigliare specialmente riguardo a quei ministeri che Schwenzer chiama i «ministeri costitutivi»: «"ministeri complementari" sono "azioni e gesti, che possono essere considerati come servizi ausiliari" (dirigere il canto, portare le cose necessarie). "Ministeri costitutivi" sono "attività che hanno un carattere autonomo e costitutivo per la liturgia" (per esempio moderare e presentare le preghiere)».

[36] Su questo cfr. i punti relativi al significato dell'epiclesi e della benedizione in generale negli studi di M. KUNZLER, *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, (TThSt 47) Trier 1989, 154-157, 163-165, 275-278, 347-356, 370-374; ID., *Archieratikon – 'Αρχιερατικόν –. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der girechisch-katholischen Kirche der Ukraine*, Paderborn 1998, 338-340; R. HOTZ, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, (Ökumen. Theol. 2) Zürich-Köln-Gütersloh 1979, specialmente 222-265; L. LAHAM, *Pneumatologie der Sakramente der christlichen Mystagogie*, in E. C. SUTTNER (hg.), *Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion*, Regensburg 1971, 63-71; B. KLEINHEYER, *Artikel 55 der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch zu Anamnese und Epiklese des Eucharistiegebetes*, in A. HEINZ – H. RENNINGS (hgg.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS B. Fischer)*, Freiburg-Basel-Wien 1992, 167-181; R. TAFT, *From logos to spirit: On the early history of the epiclesis*, in HEINZ – RENNINGS (hgg.), *Gratias agamus*, cit., 489-502.

[37] Su questo vedi l'avvertimento molto significativo di A. MÜLLER, *Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem*

comprensione del ministero ordinato, è testimoniato dall'Istruzione su alcune questioni relative alla collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti del 15 agosto 1997[38].

L'incarico per l'azione liturgica deve essere vero nel senso proprio della parola, come azione liturgica e rito di benedizione; esso in nessun caso deve presentare sotto l'etichetta di azione liturgica qualcosa che serve non per motivi teologici, ma per l'aspetto sociologico.

3. L'incarico "dall'alto", ovvero il carisma liturgico

Ciò che tutti i battezzati e confermati sono per principio autorizzati a fare, non tutti i battezzati e confermati vogliono o possono svolgere. L'assunzione dei ministeri liturgici laicali era ed è sempre riservata a una piccola minoranza tra quelli che sono capaci e pronti ad assumerli, essendoci sempre un'ampia maggioranza di coloro che, nonostante la promozione di tutti alla partecipazione attiva, restano più in una posizione ricettiva. Sia l'introduzione generale al messale sinora in vigore, sia la nuova introduzione alla terza *Editio tipica* del messale del gennaio 2000, confermata da Papa Giovanni Paolo II, contengono l'esortazione a che tutti i «fedeli non si rifiutino di servire con gioia il popolo di Dio, ogniqualvolta si chiede loro di prestare qualche servizio particolare nella celebrazione»[39]; questa richiesta comunque riguarderà sempre solo una minoranza.

Ciò che alcuni sanno fare e che sono anche pronti a fare (leggere bene, cantare bene, muoversi davanti ad un gruppo più grande in modo sicuro, ecc.) e che altri però respingono fermamente come qualcosa di non adeguato alla loro personalità, rimanda ad un dono particolare "dall'alto", ad un carisma liturgico specifico dato dallo Spirito Santo ai prescelti.

Non a caso alla fine delle sue esposizioni sui ministeri liturgici laicali e sulla loro forma futura, Müller menziona i carismi dello Spirito Santo e rimanda all'articolo 12 della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*. Sulla base dei documen-

tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen, in LJ 39 (1989) 155-167.

[38] Su abusi delle funzioni del ministero ordinato da parte dei laici si veda appunto *L'istruzione romana su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti del 15 agosto 1997*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, specialmente art. 6, § 2, 26.

[39] AEM 62. La nuova versione, IGMR 97, recita: «Ne renuant autem fideles populo Dei cum gaudio servire, quoties rogantur, ut aliquid peculiare ministerium vel munus in celebratione praestent».

ti pontifici dell'anno 1972, in riferimento alla teologia dei carismi e al loro significato per la Chiesa, si è dovuti arrivare ad una riforma dell'ordinamento dei ministeri liturgici laicali. Proprio in riferimento ai doni dello Spirito Santo e per una futura formazione dei ministeri liturgici laicali è necessario non estinguere lo Spirito, esaminare tutto e trattenere ciò che è buono[40].

Caratteristico dei carismi è il fatto che essi vengano dati come dono per gli altri e per il bene della comunità dei credenti[41]. Per Gerosa è decisivo il fatto di svincolare il carisma, come dono liberamente dato dallo Spirito Santo, da visioni unilaterali e riduzioni del ministero ecclesiale e di inglobarlo ecclesiologicamente come dono che viene offerto soprattutto per l'edificazione e per il bene di tutta la Chiesa. Bisogna riscoprire e ritrovare questo significato ecclesiologico del carisma, dopo che è stato, dagli inizi della Chiesa fino al tempo del rinnovamento dopo il Vaticano II, per così dire relegato in un'area individualistica riferita alla santificazione propria di un uomo a cui sono stati dati i doni spirituali[42].

Conseguentemente la dottrina del Vaticano II sui carismi e sul loro significato per la Chiesa va estesa anche alla celebrazione liturgica. Perciò il Concilio si impegna nelle sue affermazioni a evitare una situazione di concorrenza tra ufficio e carisma, sottomettendo anzi i doni spirituali dello Spirito Santo perfino all'autorità direttiva della Chiesa.

Nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* si dice che lo Spirito guida la Chiesa alla pienezza della verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la istruisce e la dirige con diversi doni gerarchici e carismatici (LG 4,1). Di particolare significato è anche LG 12,2: «Inoltre lo Spirito Santo non si limi-

---

40 Müller, *De suppressione*, cit., 120: «Novae normae in documentis pontificibus anno 1972 latae certe ex parte iuris communis constituere valent fundamentum ad novam evolutionem in organizatione ministeriorum ecclesiasticorum introducendam, si in populo Dei dona Spiritus Sancti, quae sunt necessitatibus Ecclesiae apprime accommodata et utilia, pro aedificatione corporis Christi in mundo saecularizato nostri temporis cum gratiarum actione accipiuntur. Ad eos autem, quibus competit in populo Dei iudicium de genuitate charismatum et organizatio ministeriorum iuxta mandatum Domini et indigentia temporis, speciatim spectat, Spiritum non exstinguere, sed omnia probare et quod bonum est tenere (1Thess 5,19 ss.)».

41 L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, 69: anche per Tommaso d'Aquino «il carisma è una grazia speciale, liberamente donata con lo scopo diretto di realizzare più efficacemente la costruzione della comunità ecclesiale. È liberamente donata perché essa prescinde da ogni capacità naturale e da ogni merito personale; è direttamente orientata all'edificazione della comunità ecclesiale perché non effettua primariamente e necessariamente la santificazione del suo *susceptor*, ma lo rende invece "pronto" a collaborare alla giustificazione dei fratelli nella fede. Per queste ragioni il carisma si distingue sia dalle virtù, teologali e morali, sia dai doni mistici, sia dagli altri *dona* dello Spirito Santo».

42 Cfr. Gerosa, *Carisma*, cit., 12.

ta a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1 Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa secondo quelle parole: "A ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio" (1 Cor 12,7). E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione. Non bisogna però chiedere imprudentemente i doni straordinari, né sperare da essi con presunzione i frutti del lavoro apostolico. Il giudizio sulla loro genuinità e sul loro uso ordinato appartiene a coloro che detengono l'autorità nella Chiesa; ad essi spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12 e 19-21)». Prima di qualsiasi distinzione mediante il sacramento dell'ordine lo Spirito Santo largisce ai fedeli, per libera disposizione, grazie speciali, che sono importanti per l'edificazione e la vita della comunità ecclesiale. All'autorità ecclesiastica spetta il compito di valutare la genuinità dei carismi, di non ostacolarli o addirittura estinguerli, bensì di promuovere la loro espansione.

Questo si manifesta anche negli ulteriori documenti del Concilio; così ad esempio nel secondo paragrafo del decreto sull'apostolato dei laici: «A tutti i cristiani quindi è imposto il nobile impegno di lavorare affinché il divino messaggio della salvezza sia conosciuto e accettato da tutti gli uomini, su tutta la terra... Dall'aver ricevuto questi carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e a edificazione della Chiesa, sia nella Chiesa stessa che nel mondo, con la libertà dello Spirito, il quale "spira dove vuole" (Gv 3,8) e al tempo stesso nella comunione con i fratelli in Cristo, soprattutto con i propri Pastori, che hanno il compito di giudicare sulla loro genuinità e uso ordinato, non certo per estinguere lo Spirito, ma per esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12.19.21)»[43].

Per Gerosa questo testo ha un notevole valore giuridico[44]. Qui si parla espressa-

[43] *Apostolicam Actuositatem* (AA) 3,3-4.

[44] L. Gerosa, *Carisma*, cit., 52: «Nel leggere questo testo 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, oggetto di uno studio più approfondito nei capitoli successivi, non si può evitare di osservare, come si è fatto per il testo precedente, che tale "diritto e dovere" è un'implicazione necessaria del principio generale d'ordine costituzionale secondo cui i carismi possono essere donati ad ogni categoria di fedeli».

mente di un diritto, da parte del cristiano dotato di un carisma, di esercitarlo nella comunione ecclesiale: «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"*. D'altra parte l'affermazione che spetta a questi ultimi giudicare (*iudicium ferre*) la *germana natura* e l'*ordinato exercitio* dei carismi, non tocca direttamente la specificità di questi doni dello Spirito Santo, bensì la natura e il compito dell'autorità ecclesiastica nei loro confronti»[45].

In concordanza con LG 12,2 e AA 3,3, la dottrina conciliare sui carismi secondo Gerosa può essere riassunta in tre asserzioni principali: «1) i carismi sono *dona peculiaria*, 2) che possono essere elargiti dallo Spirito *ad ogni categoria di fedeli*, 3) per *"l'edificazione della Chiesa"* e "il bene degli uomini sia nella Chiesa stessa che nel mondo"»[46]. È uno dei compiti principali del ministero ecclesiastico esaminare la genuinità dei carismi e promuoverli nella loro espansione per il bene di tutta la Chiesa, in modo ampio, dopo aver riconosciuto la loro genuinità[47]. I carismi come dono dello Spirito Santo sono, prima di ogni diversità tra i riceventi mediante il sacramento dell'ordine come anche in sintonia con il ministero ecclesiastico, «direttamente finalizzati alla costruzione della comunità ecclesiale»[48]. Siano essi straordinari oppure semplici, come doni dello Spirito Santo destinati alla edificazione del corpo di Cristo e alla vita della Chiesa, i carismi si distinguono dalle doti naturali, che sarebbero pure sottomesse al giudizio della Chiesa e del suo ministero, se si trattasse di impiegarle nella Chiesa e per il suo bene[49].

Come doni per l'edificazione della Chiesa e della loro comunità vivente i carismi

---

[45] *Ibid.* 52 s.

[46] *Ibid.* 53.

[47] Secondo Gerosa (*ibid.*, nota 168), anche *Lumen Gentium* lo conferma: «... I sacri pastori, infatti, sanno benissimo che il loro eccelso ufficio consiste nel comprendere la loro missione di pastori nei confronti dei fedeli e nel riconoscere i ministeri e i carismi propri a questi, in maniera tale che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, al bene comune (LG 30)».

[48] *Ibid.* 92.

[49] *Ibid.* 93, nota 298. Il fatto che il carisma sia molto più che una dote naturale è espresso da Gerosa con le parole di N. Baumer, *Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche*, Graz-Wien-Köln 1986, 160 s.: «...."Welche natürliche Begabung zum Völkerapostel hätte Paulus in sich 'entdecken' können, welche Fähigkeit zum 'Wiederaufbau der Kirche' ein Franziskus, und was haben Johannes M. Vianney und Theresia von Lisieux in sich als naturgegebene Anlage für eine solche weltweite Wirkung entdeckt? Und selbst wenn jemand in sich eine bestimmte Begabung entdeckt, folgt noch nicht, dass er sie zur Verherrlichung Christi und zur Auferbauung seiner Gemeinde anwenden darf und soll"».

– prima di ogni distinzione gerarchica! – riguardano anche il sacerdozio comune di tutti i fedeli, soprattutto perché entrambe le forme di sacerdozio, sia quello comune derivante dal battesimo, dalla cresima e dalla prima comunione, sia quello ministeriale, conferiscono la partecipazione all'unico sacerdozio di Gesù Cristo[50]. Applicato ai carismi ciò significa che i doni dello Spirito Santo per l'edificazione del corpo di Cristo e per la vita della comunità ecclesiale soggettivamente dati ad un'unica personalità, e indipendentemente dalla struttura della Chiesa prestabilita dal ministero ordinato e dal diritto canonico, hanno bisogno della sfida del ministero; tale sfida aiuta i singoli soggetti a scoprirli, li esamina, li promuove e li lascia "oggettivizzare" per il bene della Chiesa, cioè permette che si realizzino nella realtà oggettiva della Chiesa, come esprimono i documenti conciliari fondamentali (specialmente LG 12,2 e AA 3,3).

Il fatto che i carismi dei laici sulla base del sacerdozio comune abbiano anche un significato per la celebrazione liturgica, si manifesta proprio nella partecipazione attiva di tutti alla celebrazione liturgica: «Già prima del Concilio Vaticano II il Magistero aveva parlato di una *actuosa participatio* di tutti i fedeli all'atto sacrificale dell'eucaristia e non mancavano teologi che, commentando San Tommaso, interpretavano la *deputatio ad cultum Dei* propria del sacerdozio comune conferito dal battesimo non solo in senso spirituale, ma anche in senso sacramentale, sebbene non gerarchico[51]»[52].

Questo significa, per i ministeri liturgici laicali, che tutti i battezzati hanno una *deputatio ad cultum Dei* in base al sacerdozio comune conferito loro mediante il battesimo e la cresima. Tutti i battezzati sono chiamati a guardare alla liturgia come culmine e fonte di tutta l'azione della Chiesa, anzi ne hanno bisogno per riferirsi al mondo, che è proprio in modo particolare dei laici, e per reinserirsi continuamente nel mistero pasquale di Cristo così da riceverne nuova forza per il loro ministero sacerdotale (soggettivo), al fine di contribuire alla salvezza e alla guarigione del mondo[53]. A

---

[50] GEROSA, *Carisma*, cit., 130.

[51] *Ibid.* 136, nota 133. Su questa interpretazione della *actuosa participatio*, della quale parlano Pio XI e Pio XII, cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Der Laie und die Kirche*, in ID., *Sponsa Verbi: Skizzen zur Teologie*, vol. II, Einsiedeln 1971, 332-348, qui 340.

[52] GEROSA, *Carisma*, cit., 136.

[53] *Sacrosanctum Concilium* (SC) 10:«la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia. Il lavoro apostolico, infatti, è ordinato a che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, prendano parte al sacrificio e alla mensa del Signore... Dalla liturgia, dunque, e particolarmente dall'eucaristia, deriva in noi, come da sorgente, la grazia, e si ottiene con la massima efficacia quella santificazione degli uomini nel Cristo e quella glorificazione di Dio, alla quale tendono, come a loro fine, tutte le altre attività della Chiesa».

questo incontro con Cristo nella liturgia tutti i battezzati come «popolo cristiano, "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquistato" (1 Pt 2,9) ha diritto e dovere in forza del battesimo»[54].

Per svolgere però il ministero della lettura della Sacra Scrittura nell'assemblea liturgica in modo corretto, per svolgere il ministero all'eucaristia in modo tale che non avvenga un'epifania dell'io, bensì quella di Dio[55], per essere, oltre a tutto ciò, anche disponibili a svolgere un ministero che richieda il coraggio di apparire in pubblico e che esiga un modo di vivere derivante da questo carattere pubblico, occorre che si comprendano i ministeri liturgici laicali, specialmente il lettorato e l'accolitato, ma anche il ministero del cantore e del ministrante, come ministeri laicali; in quanto tali, oltre a doti naturali e talenti, hanno ricevuto a tal fine un dono dallo Spirito Santo, un carisma, che viene dato soprattutto per l'edificazione della Chiesa e della sua comunità vivente. Dove, infatti, avvengono più intensamente l'edificazione della Chiesa e la ricostituzione continua della comunità dei suoi membri se non nella celebrazione della liturgia[56]?

4. Esame, promozione, riconoscimento, istituzione: il carisma liturgico e la struttura della Chiesa

Nonostante tutte le preoccupazioni che gli incarichi formali per i ministeri liturgici laicali favoriscano la loro "clericalizzazione", la benedizione dell'incarico deve essere vera, deve cioè andare oltre il livello puramente sociologico della necessità ammessa per le grandi celebrazioni liturgiche, superflua invece per celebrazioni in piccoli gruppi. La fondazione teologica dei ministeri liturgici laicali nel carisma liturgico dato dallo Spirito Santo permette di prendere teologicamente sul serio la benedizione, e d'altra parte di distinguerla chiaramente dal sacramento dell'ordine. Occorre scoprire, promuovere, esaminare e finalmente ammettere nel servizio della Chiesa, con una celebrazione d'incarico, questo carisma. Anche riguardo alla scoperta di un carisma dato per l'azione liturgica, vale il principio secondo cui il dono

---

54 SC 14.

55 Cfr. D. Hattrup, *Priester und Laien. Eine Betrachtung anhand der römischen Instruktion über Laien und Priester*, in ThGl 88 (1998) 103-106.

56 Due esempi: «Le azioni liturgiche... sono celebrazioni della Chiesa, che è "sacramento dell'unità"... Tali azioni appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano» (SC 26); «C'è una speciale manifestazione della Chiesa nella partecipazione alla medesima eucaristia... cui presiede il vescovo» (SC 41).

dello Spirito Santo presuppone la natura e la porta alla perfezione: *Gratia supponit naturam et perfecit eam*[57].

Ovviamente un simile dono per un ministero liturgico non esiste quando l'assunzione di tale ministero non corrisponde affatto alla struttura della personalità di un uomo (impegno religioso, interessi, modo di vivere). A chi, per esempio, nonostante un modo di vivere religioso, solo l'idea di assumere un ministero di lettorato o accolitato e di dover apparire in pubblico davanti a una comunità mette paura, a costui ovviamente non è stato dato dallo Spirito Santo il dono di assumere un ministero per l'edificazione della Chiesa con uno spiccato carattere pubblico. Come base naturale il carisma della liturgia presuppone un certo coraggio, nonché altrettanta affidabilità e costanza. Se invece qualcuno, in base alla struttura della propria personalità, può pensare di assumere un ministero liturgico con un certo carattere pubblico, e trovarsi anche bene in questo ruolo, esiste almeno un fondamento per un carisma, secondo il principio della grazia che presuppone la natura e la porta alla perfezione, ma che ha però ancora bisogno di un ulteriore esame[58].

Ci si dovrà chiedere se, e in quale misura, questo fondamento naturale sia integrato nella devozione personale. Si potrà presupporre la stessa predisposizione personale, come la capacità di apparire in pubblico, per tante altre professioni, anzi si dovrà presupporla insieme al fatto di essere pronti all'azione e all'impegno per il bene degli altri, come avviene, per esempio, per tutte le cariche politiche, usando anche l'ambizione personale come impulso naturale. Con questo però non si è ancora detto niente sulla base religiosa, che – usando le parole di Hattrup, valide però in ugual misura per il ministero ordinato a partire dal diacono, dal presbitero fino al vescovo![59] – deve garantire che nel ministero liturgico di un uomo non abbia luogo la propria epifania ma quella di Dio. Oppure, per esprimersi con una formula più maneggevole: è il dono dello Spirito Santo che decide anche su questo punto, ossia se mediante il ministero liturgico di qualcuno si verifichi la visione della gloria divina o se il fatto di mostrarsi in pubblico non sia abuso della celebrazione liturgica per mettersi in mostra. Qualcuno che si mette in mostra, che partecipa alla liturgia della Chiesa solo quando ha da svolgere il suo ministero liturgico e che altrimenti "brilla" per l'assenza e per il disinteresse, difficilmente avrà ricevuto un dono dallo Spirito

---

[57] Cfr. H. Muschalek, *Creazione e alleanza come problema di natura e grazia*, in MySal 4 (II/2), 193-209.

[58] Su questo si vedano i «criteri» su chi può assumere ministeri liturgici laicali in M. Kunzler, *Zum Lob deiner Herrlichkeit. Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten*, Paderborn 1996, 304-308.

[59] Cfr. Hattrup, *Priester und Laien*, cit., 104 s.

Santo per l'edificazione del Corpo di Cristo e per la vita della Chiesa[60]. La vera devozione influisce su tutto il modo di vivere di una persona. Non potrà restare nascosto alla comunità se e come gli uomini e le donne nella liturgia sono pii; il modo in cui svolgono il proprio ministero lo rivelerà infallibilmente.

L'esame di un carisma presente deve considerare anche quelle esigenze che gli interessati a un ministero liturgico devono soddisfare durante la formazione. Si può dare ragione a Schwenzer quando dice che la prova del saper leggere, abilità acquisita nella scuola elementare, non può bastare. Se vi sono parroci responsabili che prendono in mano la formazione dei loro lettori, devono impiegare in tal caso molto tempo ed energia prima di potersi avvalere di qualcuno che possa leggere in modo accettabile un testo, un vero lettore che abbia capito quale testo legge, e leggendo lo annunci alla comunità in modo tale che la Parola di Dio – che secondo la testimonianza di Isaia non ritorna a Dio senza aver provocato quello per cui è stata mandata[61] – arrivi anche all'ascoltatore ed entri nel suo cuore. Pensando all'ideale indicato da *Ministeria quaedam*, secondo il quale il lettore, oltre al suo ministero liturgico, deve anche condurre la catechesi nell'ambito della preparazione ai sacramenti e tenere corsi di preparazione per l'abilitazione degli altri lettori, ci si aspetta dal lettore una certa familiarità con la Sacra Scrittura[62]; inoltre la preparazione al ministero del lettore si può spostare a un livello sovraparrocchiale o addirittura diocesano. Da parte dei laici interessati ci si aspetta un ulteriore impegno, che concretamente consiste nel dedicare dei viaggi e dei fine settimana per queste occasioni di perfezionamento, anche come esame del loro carisma.

Questo vale analogamente per l'accolito. Anch'egli, secondo l'ideale indicato da *Ministeria quaedam*, deve preparare altri ministri liturgici, soprattutto i ministranti, al loro ministero[63]. Non solo per questo scopo ci si aspetta dall'accolito un'ampia conoscenza specifica della liturgia, ma tale conoscenza unita a una profonda spiritualità deve anche servire al perfezionamento del ministero che gli è proprio e del

---

60 Cfr. *ibid.* 105.

61 Cfr. Is 55,10-11.

62 Kaczynski 2885: «... fideles ad Sacramenta digne recipienda instituat. Poterit quoque... praeparationem curare aliorum fidelium, qui ex temporanea deputatione in actionibus liturgicis Sacram Scripturam legant. Quo autem aptius atque perfectius hisce muneribus fungatur, Sacras Scripturas assidue meditetur».

63 Kaczynski 2886: «Poterit quoque – quatenus opus sit – aliorum fidelium institutionem curare, qui ex temporanea deputatione sacerdoti vel diacono in liturgicis actionibus opitulantur, missale, crucem, cereos etc. deferendo vel alia huiusmodi officia exercendo».

suo amore verso Cristo e verso la sua Chiesa[64]. Oggi quelli che aiutano a distribuire la comunione vengono preparati al loro ministero certamente in modo diverso nelle singole diocesi, ma normalmente con corsi preparatori organizzati a livello sovraparrocchiale (regionale o diocesano). Nella diocesi di Paderborn, dove la preparazione di chi aiuta a distribuire la comunione è stata in gran parte affidata all'autore di questo contributo, il corso preparatorio comprende un fine settimana, a cui la diocesi invita i laici interessati e di cui sostiene anche le spese.

Secondo gli ideali di *Ministeria quaedam* sarà necessario uno spazio di tempo più ampio per la formazione degli accoliti. Qualunque sia l'organizzazione del tempo, del corso e della peculiare preparazione al ministero liturgico, è importante anche qui che si esiga qualcosa dai candidati, nel senso di un esame del loro carisma per il ministero liturgico, che consideri sia il tempo, sia la capacità lavorativa e – se la situazione finanziaria ecclesiale assolutamente lo esige – anche i mezzi finanziari. Nel caso in cui qualcuno non voglia seguire questi corsi di formazione – perché non ne ha il tempo o pensa di potere e sapere già tutto –, potrebbero sorgere dei dubbi sulla presenza del carisma liturgico.

Dopo l'esame del carisma si deve fare un ulteriore passo: la sua conferma mediante la Chiesa, in un atto pubblico dell'incarico al ministero di lettore o accolito. Chi deve eseguirla?

Schwenzer è a favore del parroco, nella parrocchia in cui gli uomini e le donne in questione svolgeranno il loro ministero, la cui durata dovrebbe essere di circa 2-3 anni. Si potrà altresì obiettare che altri modi di procedere, specialmente quando l'incarico viene confessato dal Vescovo in cattedrale, ricordino troppo l'ordinazione dei sacerdoti e dei diaconi.

Tuttavia si deve esprimere a favore del fatto che il Vescovo conferisca l'incarico ai lettori e accoliti istituiti permanenti. Probabilmente per ministeri laicali onorifici si deve dare la priorità alla Chiesa parrocchiale rispetto alla Cattedrale, a meno che, come per il caso ideale menzionato, l'incarico sia conferito congiuntamente alla celebrazione della Cresima, per la quale il vescovo, il vescovo ausiliare o un legato vescovile è presente nella parrocchia. Proprio la connessione fra celebrazione della Cresima e incarico per i ministeri appare estremamente adeguata.

L'iniziazione nel suo insieme certamente dà all'uomo la partecipazione al sacer-

[64] Kaczynski 2886: «Acolythus, servitio altaris peculiari modo destinatus, ea omnia, quae ad publicum cultum divinum pertinent, discat, eorumque intimum et spiritualem sensum percipere studeat, ita ut cotidie se totum offerat Deo atque omnibus gravitate et reverentia exemplo sit in templo sacro, necnon Christi corpus mysticum seu populum Dei, praesertim vero debiles et infirmos, sincero amore prosequatur».

dozio comune, ma con il rimando della Cresima alla terza persona della Trinità, allo «Spirito che compie ogni santificazione» (quarta preghiera eucaristica) è anche data una relazione particolare con i carismi come doni proprio di questo Spirito Santo. Nel percorso della vita di un cristiano devono dispiegarsi i talenti e le doti naturali per il compimento della personalità di fronte a Dio, e conseguentemente per l'auto-guarigione, come pure si devono sviluppare i carismi per il bene della comunità ecclesiale. Secondo questa prospettiva, si può essere d'accordo con Kerkvoorde, quando sostiene la seguente tesi: «La Cresima rivalutata come sacramento della vita dell'adulto cristiano potrebbe essere la preparazione sacramentale necessaria per l'esercizio delle funzioni laicali nella Chiesa»[65]. Da questo punto di vista sarebbe uno sviluppo diretto, e perciò anche ideale, della Cresima celebrata anche sotto l'aspetto del sacerdozio comune di tutti i fedeli, se nella stessa celebrazione dopo l'amministrazione della Cresima il parroco presentasse i candidati a un ministero liturgico laicale al Vescovo e quest'ultimo poi conferisse loro l'incarico. In tal modo l'incarico verrebbe dato nella propria Chiesa parrocchiale, dove il ministero verrà anche svolto, ma conferito dal Vescovo come Ordinario della vita liturgica nella sua diocesi; si eviterebbe così ogni somiglianza con la liturgia di ordinazione, mettendo tuttavia in rilievo alcuni aspetti essenziali dei ministeri liturgici laicali nella loro propria dignità e nel loro proprio significato ecclesiologico come carismi.

Indipendentemente dalla celebrazione della Cresima, anche *Ministeria quaedam* prevede il Vescovo come colui che dà l'incarico[66]. Accanto a questo aspetto piuttosto giuridico-formale, vi sono anche validi motivi teologici che raccomandano il Vescovo; essi si manifestano nei vari documenti conciliari e post-conciliari. «Regolare la sacra Liturgia compete unicamente all'autorità della Chiesa, la quale risiede nella Sede Apostolica e, a norma del diritto, nel Vescovo»[67]. Anche questa disposizione che sembra molto giuridica ha il suo fondamento nell'ufficio del Vescovo: «Il Vescovo deve essere considerato come il grande sacerdote del suo gregge: da lui deriva e dipende in certo modo la vita dei suoi fedeli in Cristo»[68]. Papa Giovanni Paolo II lo conferma e, con riferimento all'articolo 15 del Decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi, dice del Vescovo diocesano: «I vescovi sono i principali dispensatori dei misteri di Dio e nel-

---

65 A. Kerkvoorde, *Erneuerung der niederen Weihen*, in K. Rahner – H. Vorgrimler (hgg.), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, (QD 15-16) Freiburg-Basel-Wien 1962, 575-620, 619.

66 Kaczynski 2889: «Ministeria conferuntur ab Ordinario (Episcopo et, in institutis perfectionis clericalibus, Superiore Maiore) ritu liturgico "de institutione Acolythi" a Sede Apostolica recognoscendo».

67 SC 22 § 1.

68 SC 41.

lo stesso tempo organizzatori, promotori e custodi della vita liturgica nella Chiesa loro affidata (CD 15)»[69]. Se gli uomini e le donne nelle parrocchie di una diocesi assumono delle funzioni liturgiche importanti, è una questione che riguarda soprattutto il Vescovo, in quanto primo garante della vita liturgica nella sua diocesi. È lui che esprime l'*Institutio* e dà contemporaneamente all'incaricato una legittimazione per l'azione liturgica, che il parroco non ha il potere di esprimere. Inoltre Gerosa indica il nesso intrinseco fra l'esame e il riconoscimento del carisma di un fedele e l'ufficio del Vescovo. L'esame, il riconoscimento e l'incarico di un carisma è un compito sovrano, che indica la *sacra potestas* del ministero ordinato, specialmente dell'ufficio del Vescovo[70].

Per quanto tempo deve durare l'incarico? Lo spazio di tempo proposto da Schwenzer riguardo al carisma liturgico appare problematico, perché un carisma, che lo Spirito Santo dona per l'edificazione e per la vita della Chiesa a una persona, non "si spegne" automaticamente dopo 2-3 anni e potrebbe essere nuovamente istituito in un atto liturgico, che viene considerato utile e necessario anche sotto aspetti sociologici. D'altra parte un incarico espresso una volta non può fondare un *character indelebilis* uguale al sacramento dell'ordine, il cui esercizio, nel caso dell'uscita dal ministero liturgico laicale per qualunque motivo, sarebbe solamente "sospeso". La via di mezzo possibile tra i due estremi è probabilmente rappresentata dall'incarico stabile "fino a nuovo ordine": ciò significa che sia il Vescovo come Ordinario della vita liturgica della sua Chiesa particolare, sia l'accolito o il lettore per una qualche ragione (per esempio motivi di età o di salute, eventi familiari, trasloco) potrebbero concludere il ministero liturgico e quindi riprendere o ridare l'incarico. Questa è anche la via proposta da Kaiser: «i lettori e accoliti secondo il nuovo diritto possono ritirarsi volontariamente da questo ministero. Per questo ci vuole solo la dichiarazione da parte della persona all'Ordinario. L'Ordinario può licenziare dai loro ministeri i lettori e gli accoliti di diritto nuovo per decreto amministrativo. In questo caso si presuppone ci siano i motivi validi per farlo»[71].

---

[69] SC 21, 2. Cfr. su questo anche R. KACZYNSKI, *Kein "Amtsträger"-Ersatz. Der liturgische Dienst der Laien*, in Gottesdienst 15 (1981) 65-68, 66.

[70] Cfr. GEROSA, *Carisma*, cit., 146 s., 151 s.

[71] KAISER, *Beauftragung*, cit., 247. Per i candidati al sacerdozio che si ritirano dovrebbero valere secondo Kaiser le seguenti modificazioni: «Die Bestimmungen über das Ausscheiden aus dem Klerikerstand von Rechts wegen sowie über den stillschweigenden Verzicht auf ein kirchliches Amt bei Vorliegen bestimmter Tatbestände sind so sehr auf Kleriker abgestellt, dass sie in analoger Weise nur auf das Ausscheiden aus den Kandidaten für das Weihesakrament, nicht aber auf das Ausscheiden aus dem Lektoren- und Akolythendienst neuen Rechts anzuwenden ist. Wer aus dem Priesterseminar freiwillig austritt oder entlassen wird, scheidet daher von Rechts wegen aus den Kandidaten für das Weihesakrament aus. Dagegen scheiden Lektoren und Akolythen neuen Rechts nicht von Rechts wegen oder durch stillschweigenden

Rimane ancora la questione della celebrazione dell'incarico come atto dell'assunzione in servizio del carisma. Trattandosi del conferimento di un vero incarico con i ministeri istituiti secondo il nuovo diritto – quindi secondo *Ministeria quaedam*, poi però aperto anche alle donne –, la cerimonia dell'incarico sarebbe da celebrarsi secondo il rito dell'incarico del nuovo pontificale[72] con adattamenti per la nuova situazione (l'incarico a veri laici, cioè donne e uomini, per un ministero liturgico laicale nella propria Chiesa parrocchiale o l'incarico a teologi laici all'inizio della loro formazione pratica dopo lo studio). In linea di principio potrebbe seguire un modello dell'ordinamento del pontificale, che tenga conto delle condizioni della Chiesa particolare.

5. "Reintroduzione degli ordini minori"?

Una reintroduzione di ciò che la Chiesa ha abolito – con una rottura profonda della tradizione – nella riforma postconciliare, deve essere assolutamente evitata. Il nuovo ordinamento del 1972 metteva fine a tutti i sospetti di "derivazione" dal sacramento dell'Ordine, di un lento avvicinarsi, come a tastoni, dei candidati allo stadio "più alto" dell'ordinazione dopo tanti stadi preparativi. Invece deve esserci un'apertura dei ministeri liturgici laicali istituiti permanenti agli uomini e alle donne all'interno delle parrocchie per il loro ministero nelle loro Chiese. Con questo si aspirerebbe anche a un vero incarico da parte del Vescovo quale Ordinario della vita liturgica nella sua Chiesa particolare, con una celebrazione solenne che toglierebbe una volta per sempre alle celebrazioni nelle cappelle dei seminari – nonostante la forma quasi uguale della celebrazione! – l'odore di "ordini minori", se effettivamente si conferissero a laici veri – uomini e donne – ministeri liturgici che non aspirano a un ministero ordinato.

Tutto ciò può avvenire solo se l'autorità ecclesiastica, alla quale spetta il compi-

---

Verzicht bei Vorliegen bestimmter Tatbestände aus ihrem Dienst aus. Auch wer als Kandidat für das Weihesakrament zum Lektoren- und/oder Akolythendienst beauftragt wurde, verliert daher diese Beauftragung durch sein Ausscheiden (Austritt oder Entlassung) aus dem Priesterseminar nicht von Rechts wegen; er kann aber aus diesen Diensten freiwillig ausscheiden oder entlassen werden».

72 Per l'area linguistica tedesca sarebbe il terzo volume del *Pontifikale Die Beauftragung der Lektoren und Akolythen. Die Aufnahme unter die Kandidaten für das Weihesakrament* del 1994. Per la descrizione del rito cfr. anche *Zeremoniale für die Bischöfe*, cap. 6. nn. 791-821, 214-219: "Die Beauftragung der Lektoren und Akolythen".

to di ordinare la liturgia[73], percepisce i punti oscuri e le incongruenze nel regolamento sinora in vigore e ne trae con coraggio le conseguenze. Solo così i ministeri istituiti del lettorato e dell'accolitato possono risollevarsi dal loro stato di dormiveglia contro l'intenzione di reintrodurre di fatto gli ordini minori a ministeri liturgici laicali di lettorato e accolitato veramente presenti e viventi nelle parrocchie. Concretamente ciò significa che si devono ammettere le donne ai ministeri istituiti del lettorato e dell'accolitato e quindi che occorre modificare *Ministeria quaedam* VII e anche il can. 230 CIC 1983. Certamente si dovrebbero trovare vie a livello parrocchiale e sovraparrocchiale (decanato e diocesi) – corrispondenti alla motivazione carismatica dei ministeri laicali sopra esposta – attraverso le quali si possano scoprire, promuovere ed esaminare i doni per un ministero liturgico e assumerli in servizio con un atto liturgico presieduto dal Vescovo quale Ordinario della vita liturgica della sua Chiesa particolare.

(traduzione di Elke Freitag)

[73] SC 22 § 1.

Letteratura e Cattolicesimo

Atti della II^a Giornata di Studi, Roma 28 marzo 2001
Pontificio Consiglio della Cultura - Casa delle letterature

MARIA IDA GAETA, Introduzione
PAUL POUPARD, Saluto
GIUSEPPE MANFRIDI, La preghiera e il verso nel teatro di T.S. Eliot
ANTONIO DEBENEDETTI, Gide, o l'impossibilità di stupire Dio
GIOACCHINO LANZA TOMASI, Una ulteriore valenza contemporanea de Il Gattopardo*: la possibile riconciliazione fra Chiesa e pensiero liberale*
FERDINANDO CASTELLI, Quando la letteratura si ispira alla teologia. Shusaku Endo
ELISABETTA RASY, Flannery O'Connor, l'eccezione aurea
GIORGIO MONTEFOSCHI, Graham Greene e Evelyn Waugh: il peccato e la grazia
ANTONIO SPADARO, Pier Vittorio Tondelli. L'esigenza del ritorno, un'attesa di salvezza
LORENZO MONDO, Cesare Pavese, quel luogo infiammato dell'anima
ARNALDO COLASANTI, Giovanni Pascoli: Excessus Mentis. *Leggendo* Il poeta solitario
GIULIO FERRONI, Il Vangelo senza fine: Il Quinto Evangelio *di Mario Pomilio*
ANDREA MONDA, Il gigantesco segreto di Chesterton
PAOLO GULISANO, John Reuel Tolkien: mitologia e teologia della storia

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 179, settembre-ottobre 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 VII (1/2002) 31-45

Gemeinde gemeinsam gestalten. Laien zur Verantwortung gewinnen

Andreas Wollbold
Theologische Fakultät (Erfurt)

1. Motivationen

1.1. «Wer ist denn die junge Frau da vorne, die jetzt immer die Lesung liest?»

«Wer ist denn die junge Frau da vorne, die jetzt immer die Lesung liest?» Immer wieder ist es möglich, dass neue Leute in die Gemeinde vorstoßen und dort auch Verantwortung übernehmen. Aber manchmal grenzt dies schon an ein Wunder: Gemeinden erscheinen geschlossen, sie jammern zwar gelegentlich über zu viele Aufgaben bei zu wenig Mitarbeitern, aber es wäre kritisch zurück zu fragen: «Wie helft ihr Interessierten, den Weg in Eure Mitte zu finden?». Die meisten US-amerikanischen Gemeinden etwa besitzen einen breiten Parkplatz, manche haben einen eigenen Dienst dafür ausgebildet, Neuankömmlinge zu begrüßen und ihnen einen Platz in der gottesdienstlichen Versammlung zu geben. Dagegen scheint trotz schwindender Zahlen nicht selten in unseren Breiten kaum eine Parklücke frei zu sein. Dass einzelne wenige den Weg in den Gottesdienst finden, ist schon erstaunlich. Aber nicht selten sind sie danach «schnell wieder verschwunden». Das soll man nicht moralisch werten, sondern einfach feststellen: Pfarrgemeinden haben etwas Sesshaftes, Festes, Solides. Das gibt ihnen Halt, lässt sie es sich aber gleichzeitig mit Neuem und Neuen schwer tun. Gerade in Zeiten des Schwunds droht dann die Krise der Verhärtung. Dagegen sollen hier die spezifischen Chancen einer werbenden, Gaben entdeckenden und ermutigenden Pastoral für Glaubensgemeinschaften aufgedeckt werden. Selbstverständlich nämlich braucht es in ihnen einen Kern, aber dieser Kern muss lernen, Interessenten, Randständige, Zweifler anzuziehen, aufzunehmen und Begegnung mit ihnen zu ermöglichen. Offenheit kann und muss man üben. Wie also könnte es geschehen, dass Menschen sich zum Mitsein und zum Mittun in der Gemeinde angezogen fühlen? «Könnten Sie sich vorstellen, hier bei uns mitzuarbei-

ten», auf diese Frage gibt es grundsätzlich zwei Antworten, denen das traditionelle und das neue Ehrenamt entsprechen:

«Ich gehöre dazu, und deshalb gehört es eben dazu, das und das zu tun». Zugehörigkeit steht hier an erster Stelle, die Arbeit ist nur Konsequenz daraus. Jeder kennt das aus der Familie. Da gibt es manche ungeliebten Aufgaben, zu denen keiner Lust hat und die auch nicht sonderlich viel Erfüllung bringen. Sich jedoch ständig vor dem Geschirrspülen oder dem Mülleimerleeren zu drücken würde auch bedeuten, sich an den Rand der Familie zu stellen. Gleiches gilt auch für Gemeinschaften nach der Art eines festen Vereins. Darin zeichnet sich das traditionelle Ehrenamt aus der Bindung an eine Gruppe oder an die Kirche ab.

«Ich wünsche mir etwas, und das kann ich da und da gut verwirklichen». Hier steht das Engagement selbst im Vordergrund. Es hat Qualität, die zum Mittun verlockt. Bestimmten Bedürfnissen entsprechen bestimmte Erwartungen. Sehr pointiert grenzt Margret Alsters-Schellen das Neuartige dieses Einsatzes als den eines «Freiwilligen (volunteer)» vom Ehrenamt'ler im vorangegangenen Sinn ab: «Im Gegensatz zum "Ehrenamtler" tritt der Freiwillige nicht einem Verein bei. Er unterstellt sich nicht unbedingt dem Vereinsziel oder einer vorgefertigten Einsatz – und Denkart. (...) Um es positiv zu definieren: Der Freiwillige stellt einen definierten Teil seiner Freizeit und Arbeitskraft in den Dienst einer Sache. Die Aufgabe stellt er sich selbst. Er definiert den Zeitrahmen und die Ausführung. Er sucht einen Träger, bei dem er dieses Projekt durchführen kann. Er schließt mit dem Träger einen Kontrakt. Er versteht seinen Einsatz als Dienst an der Gemeinschaft. Er will richtungweisend tätig sein. Er will Vorbild (nach eigener Maßgabe) sein. Er interessiert sich nicht für die Frage, wie es früher gemacht wurde. Er will sein Engagement anerkannt sehen (z. B. in bezug auf mögliche Rahmenbedingungen)»[1].

Keine Frage, Gemeinden werden stets beide Formen kennen, ja, oft werden sich Motivationen aus beiden im Einzelnen vermischen. Doch um neue Gesichter zu gewinnen, muss der zweiten Form verstärkt Aufmerksamkeit gewidmet werden. Markant formuliert, können dem "volunteer" folgende Merkmale zugeschrieben werden:

---

1 M. Alsters-Schellen, *Freiwilligen-Zentrum - eine neue Denkweise*, in *caritas '98. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, Freiburg 1997, 188-190, hier 189. Zur Verschiebung des Fokus der Vergemeinschaftung von der zugeschriebenen zur Wahlheimat vgl. A. Wollbold, *Kirche als Wahlheimat. Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit* (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 32), Würzburg 1998.

- Selbstbezug, Sinnerfüllung und Selbstverwirklichung im Tun statt Selbstlosigkeit und Opfermentalität,
- projektbezogene statt dauerhaften Engagements,
- materielle und vor allem ideelle Rückerstattung in Form von Aufwandsentschädigungen und Versicherungen und
- bisweilen auch Verwischung der Grenze zur Berufstätigkeit (z. B. bei Tätgkeiten von Müttern im Erziehungsurlaub im Umkreis ihres erlernten Berufes).

Versucht man also neue Kreise von Laien in kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften aufzubauen, sollten Alternativen zur festen Bindung in einer Vereinigung ins Auge gefasst werden: stärker auf Einzelinitiativen bezogen, in Kooperation mit anderen gemeinnützigen Vereinigungen, von einer persönlichen – Betroffenheit ausgehend (wie in Selbsthilfegruppen) oder nahe an besonderen Begabungen oder beruflichen Fertigkeiten, mit möglichst großer Beteiligung an wichtigen Entscheidungen und frei von jeder Form der Vereinnahmung. Auf jeden Fall müssen sich bestimmte Standards ehrenamtlicher Arbeit durchsetzen: Aufwandsentschädigungen (zumindest Fahrtkosten und Material), Mitgliederpflege (hilfreiche Bezüge des Tuns zur Alltagswelt z. B. in Anstößen zur Kindererziehung oder zu einem religiösen Familienstil, Gemeinschaftspflege und Achtsamkeit füreinander, Beachtung persönlicher Jubiläen usw.), Qualitätssicherung (Feed-Backs und institutionalisierte Kritikmöglichkeiten, Kompetenzförderung, Fortbildung und Krisenbegleitung) und klare Grenzen in Bezug auf Zeitaufwand und Verantwortung. Nur so kann etwa eine Gemeinde aus dem Image herauskommen, dass unbequeme, aber kreative Leute bei ihr doch kaum je einen Platz finden werden. Das ist kein Egoismus, wie gern unterstellt wird, wohl aber der Ausdruck einer Individualisierung im Alltag. Menschen wählen und lassen sich nicht mehr gerne zuschreiben, was sie in der Freizeit zu tun haben.

These 1: Motivation zum Ehrenamt geschieht durch Zugehörigkeit oder durch Interesse. Bei vielen Menschen verlagert sie sich zunehmend auf den zweiten Pol hin.

1.2. Typen des Ehrenamtes heute

Gisela Jakob hat in einer Reihe von Intensivinterviews fünf verschiedene Typen ehrenamtlichen Engagements herausgestellt[2]. Dabei ist deutlich eine Schnittlinie zwischen den ersten beiden und den letzten drei Typen zu erkennen: Während die ersten ihren Einsatz von der Einrichtung her als Dienst verstehen (traditionelles Ehrenamt), heben die anderen den Selbstbezug im Sinn des neuen freiwilligen Engagements hervor.

I. Biographische Kontinuität als Dienst und Pflichterfüllung: Dafür steht die treue Caritashelferin oder der Mann, der sich ein Leben ohne die Arbeiterwohlfahrt nicht mehr vorstellen könnte, stets ansprechbar für alles, was dem Verband voran hilft.

II. Karriereverlauf mit Ehrenämtern: So hat es ein Werkzeugmacher in sozialdemokratischem Milieu vom Turnwart und Vorturner im Arbeiterturnverein bis zum Oberbürgermeister gebracht (letzteres natürlich nur, «weil sich kein anderer gefunden hat»).

III. Instrument der Suche nach biographischer Orientierung: Eine Professorentochter und Mathematikbuch-Lektorin möchte nach zwei Geburten und einer zerrütteten Ehe ihre Isolation überwinden; dem stark sehbehinderten Elektroniker, seit 11 Jahren arbeitsunfähig, gelingt es, in der Katholischen Arbeitnehmerbewegung, in der Telefonseelsorge und in einer Behindertenorganisation die Lethargie zu überwinden.

IV. Realisierung eigener biographischer Themen: Ein von den Eltern verunmöglichtes Studium wird im Rentenalter im Aufbau und der Teilnahme an einem Altenstudium nachgeholt. Oder die Arbeit mit Strafgefangenen führt zur späten Auseinandersetzung deren gebrochenen Lebensgeschichten, nachdem die nazistische Orientierung der Herkunftsfamilie mit ihrer Verurteilung alles Schwachen 1945 zusammengebrochen war.

V. Biographisch randständiges Ereignis (also so etwas wie die verunglückte Ausgabe von IV): Eine Mutter mit erwachsenen Kindern wird von diesen zur Mitarbeit in einem Frauencafé gedrängt, um darin Selbstverwirklichung in einem Tun zu suchen, was andere in der Familie oder im Bekanntenkreis eigentlich von ihr erwarten.

---

[2] G. Jakob, *Zwischen Dienst und Selbstbezug. Eine biographieanalytische Untersuchung ehrenamtlichen Engagements*, Opladen 1993.

These 2: Biographisch lassen sich idealtypisch verschiedene Entwicklungsformen freiwilligen Engagements erkennen, die ihren Weg zwischen Dienst und Selbstbezug suchen.

1.3. Motivation zum Engagement

Zunehmend engagieren sich Menschen also, wenn eine Tätigkeit erwarten lässt, bestimmte Bedürfnisse zu befriedigen. Aber was sind solche Bedürfnisse? Abraham Maslows bekannte Bedürfnispyramide von 1954 kann dafür eine erste Orientierung geben[3]. Sie entwirft eine Motiv – und Bedürfnishierarchie von grundlegend biologischen zu komplexeren psychologischen Motiven. Sie können biologisch angeboren oder sozial erlernt, innen – oder außengesteuert sein. Auf jeden Fall, so Maslow, müsse stets zunächst eine untere Stufe der Pyramide im wesentlichen erfüllt sein, damit jemand auf einer höheren Stufe Motivationen entwickeln könne.

Bedürfnis	**Inhalte**
physiologisch	Lebenserhalt, vorrangig Hunger, Durst und Sexualität
Sicherheit	(d.h. speziell beim Erwachsenen:) Kompetenzgefühl, Selbstkontrolle der eigenen Lebensführung und Unabhängigkeit von äußeren Kräften, Lebenserfahrung, gute Gewohnheiten, schließlich ein kollektives Sicherheitsgefühl durch Gesetze und Ordnungen
Zugehörigkeit und Liebe	zunächst selbstbezogene Suche nach Zuneigung, Zärtlichkeit und Sexualität; später eine reifere schenkende Liebe
Wertschätzung	Aufgrund eigener Leistung Anerkennung erhalten; Neugier und Entdeckerfreude; Beseitigung von Widersprüchen des eigenen Verhaltens zu Grundeinstellungen
Selbstverwirklichung	Erfüllung der innersten Möglichkeiten des Selbst (nur von wenigen erreicht, eher in reiferem Alter)

Die Stärke dieses Modells des Aufbaus von Motivationen besteht in ihrem integrativen Konzept. Andererseits erscheint das Abarbeiten einer Stufe nach der ande-

[3] A. H. Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, Hamburg 1989.

ren noch zu mechanistisch. Tatsächlich mögen Menschen ein Leben lang mit dem Existenzkampf beschäftigt sein, aber doch in einzelnen Momenten zu höchsten Formen von Zugehörigkeit und Liebe, Wertschätzung und Selbstverwirklichung vorstoßen. Gerade die Würde vieler Armer, die kaum das Nötige zum Essen haben, aber oft eine tiefe Kultur der Menschlichkeit besitzen, lässt die Stufen enger aufeinander bezogen sein, als der amerikanische Sozialpsychologe es nahelegt. Diese kritische Bemerkung relativiert aber auch bereits etwas den schroffen Gegensatz von traditionellem Ehrenamt und neuem freiwilligem Engagement. Denn es ist nun als Ausdruck des Axioms vom Wertewandel nach Ronald Inglehardt von den materialistischen Pflicht – und Akzeptanzwerten (Stufe 1 und 2 nach Maslow) zu den postmaterialistischen Selbstverwirklichungswerten (Stufe 3 bis 5) zu verstehen[4]. Danach konnten in den sozial eher abgesicherten Gesellschaften des Westens etwa ab den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts Menschen ihr Wertesystem deutlich verschieben. Nicht mehr Pflichterfüllung, Unterordnung in Sicherheit gebende Milieus und Zuschreibung von Aufgaben durch Kollektive macht nunmehr Lebenssinn aus, sondern die Entfaltung des Selbst in Liebe, Wertschätzung und Selbstverwirklichung.

Wenn man das Entweder-Oder von Maslow und Inglehardt ausschließt, wird man sich für Motivationen zu freiwilliger Tätigkeit vor allem am Konzept der Lebensqualität orientieren können. Was diese zu fördern verspricht, motiviert zum Mitwirken[5]. Nach Zapf resultiert Lebensqualität aus objektiven Lebensbedingungen und subjektivem Wohlbefinden, also der subjektiven Einschätzung des eigenen Zustandes. Die Lebensbedingungen bestehen wiederum aus Sicherheitsbedürfnissen ("having") und Zugehörigkeitsbedürfnissen ("loving"). Motivierend kann deshalb auf der Seite der Lebensbedingungen etwa die Erwartung wirken, Sicherheit im Sinn von Kompetenz und Verfügung über das eigene Leben zu gewinnen (z. B. durch die Ausbildung ungeahnter Fähigkeiten im Umgang mit kranken Menschen, durch das Springen über den eigenen Schatten bei einer Leitungsaufgabe oder durch den Gewinn zuverlässiger Freunde) oder durch neue Zugehörigkeiten in einer Gruppe oder bei einzelnen Wärme, Anerkennung, Freundschaft, Festlichkeit oder Krisenbewältigung zu erhalten. Im subjektiven Wohlbefinden mag etwa das Leben ziemlich verfahren erscheinen, aber jemand fühlt sich durch einen Einsatz besser,

---

4 Vgl. R. Inglehardt, *Culture Shift in Advanced Industri-al Society*, Princeton (N. J.) 1990; H. Klages, *Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandelsgesellschaft*, Frankfurt a.M.-New York 1993; G. Hepp, *Wertewandel. Politikwissenschaftliche Grundfragen*, München 1994.

5 Vgl. W. Zapf, *Individualisierung und Sicherheit. Untersuchungen zur Lebensqualität in der Bundesrepublik Deutschland*, München 2000.

weil er auf einmal aus seinem Ohnmachtsgefühl erwacht oder weil er einfach erfährt, dadurch dem Grau des Alltags ein paar Farbtupfer geben zu können. Für beide Seiten können Glaubenserfahrungen starke und nachhaltige Motivationsstifter werden, sei es durch die Vermittlung von Halt, Sinn und lebendiger *Communio* oder sei es durch die Erfahrung persönlicher Annahme und Berufung durch Gott. Damit sind auch schon die spezifischen Chancen christlicher Gemeinschaften und Gemeinden angesprochen.

These 3: Motivationen werden aufgebaut, wenn Handlungen die Erwartung wecken, Bedürfnissen entgegenzukommen. Dabei erweist sich eine Weiterentwicklung der Bedürfnispyramide Abraham Maslows zu einem integralen Konzept von Lebensqualität als hilfreich.

1.4. Sich auf die Stärken christlicher Gemeinden konzentrieren

Was aber könnte die Stärke von Gemeinden sein, die zum Mitsein und Mittun anregt? In der Regel wird es ein Gemisch von Gründen sein, die oft bereits eine lange Vorgeschichte mit Glauben und Gemeinden einschließt. Deshalb ist es sinnvoll, diese mit dem Organisations-psychologen Karl Berkel nach Aufgaben, Personen und Zielen zu unterscheiden und Motivationen wie folgt zu sortieren[6].

a. *Aufgaben*: «Die Sache stellt für mich eine Herausforderung dar, das wollte ich immer schon einmal tun, da tut sich endlich einmal etwas, hier sitze ich wenigstens nicht immer nur vor der Glotze, das hier Erreichte hilft mir im übrigen Leben weiter, vielleicht kann ich daraus auch einmal etwas beruflich machen».

b. *Personen*: «Die Gruppe tut mir gut, der Kontakt mit Menschen erfüllt mich, hier erlebe ich Grenzsituationen des Lebens, die Leute sind dabei so wohltuend anders, hier finde ich Anerkennung und Wertschätzung».

c. *Ziele*: «Ich will nicht nur immer am Leben vorbei leben, das gibt mir Sinn, hier kann ich ein Stück daran arbeiten, was mir wirklich wichtig ist, hier erlebe ich erst einmal, was Höhen und Tiefen sind, bei dieser Arbeit kann ich Gott dienen und ihm nahe sein, hier werden für mich aus Worten Taten, hier geschieht für mich Versöhnung und Erlösung».

In der Regel werden alle drei Bereiche motivierend wirken, allerdings wird häu-

[6] K. Berkel, *Organisationspsychologie der Gemeinde*, in I. Baumgartner (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, 301-331, Regensburg 1990, bes. 312-315.

fig einer den Vorrang haben. So könnte man in allen dreien überlegen, worin die Stärken christlicher Gemeinden bestehen können, um die knappe Zeit und Energie von Menschen gewinnen zu können. Dabei gilt generell die Forderung nach der «Konzentration auf das Kerngeschäft»: «Was können wir und nur wir bereitstellen, so dass viele Menschen erwarten können, dass ihren Bedürfnissen in einem kirchlichen Engagement entgegengekommen wird?» Das klingt nun etwas nach Servicekirche, meint aber genau das Gegenteil von einer mundgerechten, den Menschen nachlaufenden Kirche. Im Gegenteil, es geht um Qualitätssicherung, die sich immer wieder fragt: Was macht uns unverwechselbar und gerade darin anziehend? Darin besteht wohl die größte Chance eines Engagements, das nicht mehr vorwiegend über Zugehörigkeit selbstverständlich eingefordert werden kann, sondern immer wieder ausweisen muss, wie es bestimmten Bedürfnissen entgegenkommt. P. Hans Langendörfer, der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, forderte deshalb kürzlich für die Entwicklung der katholischen Kirche genau dies:

«Das Zweite [sc.: neben der Profilierung der Arbeit] ist – modern ausgedrückt – eine konsequente Qualitätssicherung, die sich Maßstäbe und Wettbewerbsbedingungen durchaus auch von außerhalb vorgeben lässt. Eine schlampige Seelsorge, flacher Religionsunterricht, mittelmäßige Caritasarbeit, intellektuelle Anspruchslosigkeit in der geistigen Auseinandersetzung, vor allem auch im politischen Diskurs, wären der Kirche abträglich, ja nach innen und außen schädlich. Sie muss die gesellschaftlichen Entwicklungen und Zusammenhänge möglichst gut wahrnehmen und verstehen. Nur dann hat sie eine Chance, wach und zielsicher zu handeln und ihr Eigenes so zu sagen, dass die Menschen es verstehen»[7].

Was aber sind die zu pflegenden Qualitäten christlichgemeindlichen Engagements?

a. *Aufgaben*: Seine besondere Chance besteht wohl u. a. in der Vielfalt der Lebensalter und – situationen und des Miteinanders unterschiedlicher Leute, die unter einem Vertrauensvorschuss zusammenkommen können, ebenso wie in der Mischung von sehr spezifischen, besonderen Qualifikationen (z. B. künstlerische Begabungen) mit einem recht voraussetzungslosen Mittun anderer.

b. *Personen*: Bei christlichem Engagement soll immer der Mensch als ganzer

[7] *10 Jahre Katholisches Büro Erfurt: "Entwicklung und Perspektiven des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im wiedervereinten Deutschland und in Europa"*. Jubiläumsvortrag von Pater Dr. Hans Langendörfer, Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, gehalten am Montag, 19. Januar 2001, in der Erfurter Brunnenkirche, zit. nach Pressedienst des Bistums Erfurt (kathweb.de/bistum-erfurt/aktuell vom 20.02.2001).

vorkommen, in der Breite seiner Beziehungen und in der Tiefe seines Erlebens (bis hin zur letzten Frage nach Erlösung, Heil und Berufung). Wichtig wird dabei sein, dass jeder selbst als Subjekt anerkannt ist, das sich nicht nur mit seiner Arbeitskraft verplant vorkommt, sondern das selbst gestalten und entscheiden kann.

c. *Ziele*: Eine alltagsnahe Spiritualität kann das konkrete Einzelne, also etwa einen Krankenbesuch, mit dem Letzten, dem Sinn des Lebens und mit Grunderfahrungen zwischen Tod und Leben verbinden. Der große Bogen des Lebens geht dann nicht über den Kopf des Hier und Jetzt hinweg, sondern erfüllt es mit Sinn.

Dieser Stil schließt selbstverständlich auch einen erneuerten Leitungsstil ein. Denn bei allem soll versucht werden, dass Menschen von innen heraus zum Mittun mit ihrer ganzen Person bewegt werden. Das Verhältnis der Hingabe zu ihrem Werk – ein altes theologisches Thema! – muss in seinem inneren Zusammenhang erfahrbar gemacht werden. Nicht bloß weil einer dazugehört, hat er irgendetwas zu machen, gleichgültig was, sondern das Werk soll selber die Signatur von Glaube, Hoffnung und Liebe tragen. Dies bedeutet schließlich auch ein Leiten durch Vision und durch verschiedene Formen der Delegation, meint Transparenz, Akzeptanz und weitreichende Partizipation an allen Handlungsentscheidungen.

These 4: Wo ehrenamtliches Mitsein und Mitwirken nicht mehr selbstverständlich ist, sind Gemeinden umso mehr zu einem "Leben mit Stil" herausgefordert. Dieser Stil des Evangeliums hilft zur Konzentration auf das "Kerngeschäft", zu geistlicher Umkehr und zu Qualität statt Quantität.

1.5. Zusammenfassung

Nachdem in den letzten Jahren allerorten das neue Ehrenamt beschworen wurde, stellen Untersuchungen fest, dass vor Ort meist eine Mischung des neuen und des traditionellen Ehrenamtes vorherrscht: Aufwertung und wenn möglich auch rechtliche Anerkennung ja, Angleichung an den Papierkrieg der Berufstätigen mit Nachweisen nein; Aktionen, die projektbezogen Leute anziehen können ja, doch ohne die "Dummen", die selbst nach Jahrzehnten Tätigkeit die silberne Verbandsnadel am liebsten an andere weitergeben würden, geht es doch auch nicht. Und trotz allem Schwinden des kirchlichen Milieus bleibt es dabei, dass eine religiöse Kindheit und Jugend die beste Voraussetzung dafür bilden, sich auch als Erwachsene kirch-

lich zu engagieren[8]. Das lupenreine Bild des neuen Ehrenamtes ist zu eng an die Welt vollmobiler Individuen angeglichen, wie man sie am ehesten in Bildungsschichten unter 40 Jahren findet. Vielmehr wird einem Miteinander vielfältiger und verschieden intensiver Formen des Engagements am ehesten die Zukunft gehören.

Ausgegangen waren wir also von einer diametralen Entgegensetzung von altem und neuem Ehrenamt. Nun dagegen zeigt sich, dass Gemeinde Christi vielschichtiger ist, und gerade die Pfarrei lebt vom Miteinander Alteingesessener und Neuer. Darin gibt es einerseits die langfristig gebundenen Träger – aber wie sind sie wirklich von diesen Bindekräften so überzeugt, dass sie auch ihre Träger, christlich: Zeugen sind? D. h., für sie gilt die große Aufgabe des gemeinsamen Priestertums, aber auch der ständigen Umkehr zum Evangelium. Auf der anderen Seite stehen die vielen "freischwebenden" Elemente, die sich über Aufgaben, Personen und Bedürfnisse begrenzt und auf Zeit einsetzen. Für sie wird es wichtig sein, dass durch die Arbeit auch eine persönliche Erfahrung mit dem Evangelium wächst. Im Bild gesprochen besteht eine gute Gemeinde heute nicht aus einem harten Kern und Fernstehenden, sondern aus einer bewegten Flüssigkeit, in der sich bereits einige feste Elemente befinden, die als Kristallisationskerne für die noch unsichtbaren, weil in der Flüssigkeit aufgelösten Mineralien dienen können. Dieses Miteinander eines Mitwirkens aus Zugehörigkeit und aus Hinzukommenden hat Johannes Paul II. in seiner *Botschaft zum Welttag für die Migranten* 1999 so beschrieben, und das gilt wohl für jede Form der Mobilität[9]:

«Die Pfarrei, etymologisch gesehen eine Wohnstatt, in der sich der Gast wohlfühlt, nimmt jeden auf und diskriminiert niemanden, denn keiner ist ihr fremd. Sie verbindet die Ansässigkeit und Sicherheit jener, die ein eigenes Zuhause haben, mit der Bewegung und der Ungewißheit derer, die auf Wanderschaft sind. Wo der Geist der Pfarrgemeinde lebendig ist, verblassen oder verschwinden die Unterschiede zwischen den Einheimischen und Fremden, denn vorherrschend ist das Bewußtsein der gemeinsamen Zugehörigkeit zu Gott, dem einen Vater»[10].

So besteht die entscheidende Herausforderung an christliche Gemeinden und Gemeinschaften darin, nicht bloß ein "verschworener Haufen" zu sein oder gar nur

---

8 S. Reihs, *Ehrenamtliche Arbeit von Frauen in der Kirche*, in Pastoraltheologie 82 (1993) 407-427, hier 427, gibt an, dass von kirchlich ehrenamtlich tätigen Frauen nur bei 10% keine entsprechende Erfahrung in der Kindheit vorlag.

9 Vgl. F.-P. Tebartz-Van Elst, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen* (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 38), Würzburg 1999.

10 OR/dt. vom 26. Februar 1999, Nr. 9, S. 8.

aus Angehörigen einer ähnlichen Schicht und kulturellen Ausrichtung zu bestehen, sondern ihre Prägung aus Gott zu erhalten, der ein Gott aller Menschen ist.

2. Formen, engagierte Laien für die christliche Gemeinde zu gewinnen

Nun der Schritt von der Theorie zur Praxis. Dabei können wir uns von neutestamentlichen Geschichten der Gewinnung neuer Christen leiten lassen. Ideal ist es nun nicht, daraus das ultimative Modell herauszudestillieren, sondern gerade die unübersehbare Buntheit ganz persönlicher einzelner Wege zum eigenen Platz in der glaubenden *Communio* in den Blick zu bekommen. Unübersehbar sind die Wege einerseits in der Breite: Ganz unterschiedliche Wege werden im Folgenden beschrieben, die wir locker und *cum grano salis* den drei Trägern der Motivation nach Karl Berkel (Aufgaben, Personen und Zielen) zuordnen können. Unübersehbar dann aber auch in der Tiefe, denn bei diesen Wegen der Gewinnung neuer Glieder und Mitwirkender für das Reich Gottes gilt im Letzten: *Der Herr fügte ihrer Zahl neue hinzu*. Also beschreiben wir nur die Außenseite, die *vocatio ecclesiastica*, während die *vocatio interna* verborgen bleibt, aber die entscheidende ist: die innere Führung durch den Herrn.

A. Aufgaben

2.1. Jesus und Nikodemus (Joh 3,1-13)

«Der suchte Jesus bei nacht auf und sagte zu ihm: Rabbi, wir wissen...» (Joh 3,2). Nikodemus gehört zu den Grenzgängern, die nur bei Nacht kommen wollen, wenn alle anderen fort sind. Er ist einer, der nachfragt und der sich nicht zufriedengibt: «Worum geht es hier? Was ist daran?» Und er lässt sich nicht so leicht abspeisen. Gegenüber einem Nikodemus geht es also darum zu zeigen: «Es ist etwas daran an der Sache des Evangeliums, um die wir uns in diesem Projekt mühen». Das schließt die Aufgabe der Qualitätssicherung ein. Wenn wir etwa an schwindende Zahlen von Mitfeiernden der sonntäglichen Eucharistie denken, kann man das einfach beklagen. Man kann aber darin auch die heilsame Provokation wahrnehmen, nachzufragen, wie darin Heil und Nähe Gottes wirklich erfahrbar wird und wie sich in dieser Weise ein ansprechender Sonntagsgottesdienst gestalten lässt. Bei aller Verschiedenheit dürfte es dabei zu ähnlichen Ergebnissen kommen, wie er bei Spitzenchören zu beobachten ist. Während sich Durchschnittschöre oft kaum noch über Wasser halten

können, ziehen solche Qualitätschöre immer neue und hervorragende Mitglieder an. Qualität, Offenheit und Hingabe machen offensichtlich ihr Geheimnis aus. Qualität, denn eine Gruppe muss eine Sache haben, die sie begeistert, und sie muss dieser Sache konsequent nachleben. Ein zweites ist Offenheit. Das meint zunächst, die Gemeinschaft nicht innen und außen zu abzuschließen, so dass möglichst keiner heraus, aber auch keiner herein kommt. Dann aber auch einen Mut zum Neuen, sich von Aufgaben herausfordern zu lassen, ein «Warum nicht?» auch vor schwersten Partituren. Schließlich braucht es Hingabe in kleiner Münze: regelmäßige Teilnahme an den Proben, Durchsingen der eigenen Stimme zuhause, nicht selten auch Sonderproben und Verzicht auf die kleinen Ausschweifungen, die der Stimme schaden könnten. Wer viel fordert, kann durch den Glanz der Aufgabe auch viel Bindung schaffen.

2.2. Barnabas und Paulus (Apg 9,23-31)

«Barnabas aber nahm sich seiner an und brachte ihn zu den Aposteln. Er erzählte ihnen, wie Saulus auf dem Weg den Herrn gesehen hatte und dass dieser mit ihm gesprochen habe und wie er in Damaskus mutig und offen im Namen Jesu aufgetreten sei» (Apg 9,27). Hier geht es um die Unbequemen, die Vergessenen oder die innovativen Querdenker. Sie brauchen Bürgen und Brücken, die es wie im Fall des Barnabas in Kauf nehmen, ggf. auch einmal selbst niedergerissen zu werden, und ein gutes Wort, das für sie eingelegt wird. Dies ist ein eigenes Charisma, das es zu ermutigen und zu pflegen gilt. Dabei ist ebenfalls klar: Wenn diese Leute in die Gemeinde kommen, gibt es Sturm und sicher auch Ärger. Deshalb brauchen sie ganz besonders treue Brückenbauer, und oft werden die hauptamtlich pastoral Tätigen darin ihre Aufgabe sehen.

B. Personen

2.3. Philippus und Natanael (Joh 1,43-51)

«Da sagte Natanael zu ihm: Aus Nazaret? Kann von dort etwas Gutes kommen? Philippus antwortete: Komm und sieh!» (Joh 1,46). Natanael, der "wahre Israelit", ist eigentlich schon fest beheimatet. Er hat seine Maßstäbe und seine Sicherheiten. Nun aber gilt es, mit dem Jüngerkreis Jesu eine neue Zugehörigkeit zu wählen und allmählich in sie hineinzuwachsen. Das erfordert solchen gesicherten Menschen gegenüber die Fähigkeit, Bindung durch Personen zu schaffen, nicht vorrangig durch den Verein und die Institution und ihre Traditionen, zu denen man sich zugehörig

fühlt. So steht bei Natanael zunächst die Abneigung gegen die Fremden, die Minderwertigen aus Nazaret, die er als "wahrer Israelit ohne Falschheit" nur verachten kann.

Im Aufbau neuer Zugehörigkeiten quer zum Üblichen könnten Gemeinden sogar eigene Stärken einbringen. Während nämlich Menschen sich sonst im öffentlichen Leben oft mit undurchdringlich komplexen Systemzusammenhängen konfrontiert erscheinen und sich dann für die Sinnsuche vor allem auf den privaten Bereich verlegen, können Gemeinden das fehlende Zwischenglied zwischen Privatraum und Öffentlichkeit füllen helfen. In der Zusammenarbeit mit anderen erschließen sich ihnen Beziehungen und Lebensentwürfe, die sie normalerweise im beruflichen oder privaten Umfeld kaum kennen lernen würden. Das Miteinander lässt erfahren: Hier kann man etwas bewegen, was als Privatmensch kaum möglich gewesen wäre[11].

2.4. Andreas und Petrus (Joh 1,40-42)

«Dieser traf zuerst seinen Bruder Simon und sagte zu ihm: Wir haben den Messias gefunden» (Joh 1,41). Familie und Verwandtschaft bleiben weiterhin wichtige Brücken in die christliche Gemeinde hinein. Aber sie allein werden immer weniger tragen. Deshalb müssen sie durch das «Komm und sieh!» ergänzt werden. Tatsächlich beklagen wir heute gerne, dass die Glaubensweitergabe von einer Generation zur nächsten nicht gelingt. Aber Untersuchungen zeigen uns, dass die Nähe zu einer Wertorientierung oder eben auch zu einem Glauben weiterhin stark durch die Kinder – und Jugendjahre in der Familie geprägt sind. Die nachwachsende Generation wird zwar in der Regel nicht mehr selbstverständlich ihren Platz in der Kirche finden, aber sie ist in der Regel leichter ansprechbar. Das schließt allerdings dann auch die Bereitschaft ein, schlechte Erfahrungen aufzuarbeiten und Menschen aus einer vielleicht notwendig gewordenen Distanz wieder neu zu gewinnen (etwa durch einen Ortswechsel oder durch neue Gesichter und Aktivitäten in der Gemeinde). Auf jeden Fall muss der Punkt kommen, wo sie als junge Menschen oder als Erwachsene eigenständig Glauben und Gemeinde für sich als wertvoll entdecken können. Wie können die Bedingungen dafür günstig gestaltet werden?

---

[11] Vgl. P. M. Zulehner, *Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen "Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990" - "Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990"*, Wien 1991, 236-240. Wie Paul M. Zulehner hier darlegt, erhöht Religiosität die Solidarität im Nahbereich der kleinen Lebenswelten, besonders wenn sie sich von Autoritarismus und Bevormundung löst. Kirchliche Gemeinden und Gemeinschaften als Freiräume eines Handelns für andere und gleichzeitig eines sinnerfüllten, beziehungsreichen Miteinanders, das könnte darum ein Ziel sein, dem es an alten wie an neuen Ehrenamtlichen nicht fehlen wird.

Im «Komm und sieh» liegt das Bemühen, die Arbeit selbst, also die Hingabe an die Sache, zu einer Erschließungserfahrung des Evangeliums werden zu lassen. Ein Beispiel dafür könnte die Katechese zur Erstkommunion oder Firmung mit der Beteiligung von Eltern und anderen Erwachsenen sein. Gerade die eigene Auseinandersetzung mit dem Glauben kann diesen dabei neu aufschließen und seinen Ernst und seine Verheißung erahnen lassen. Daneben ist an geistliche Intensivzeiten wie Exerzitien im Alltag oder Grundkurse gemeindlichen Glaubens zu erinnern. Schließlich sollte bereits in der Familie das Religiöse auch bei unterschiedlichen Einstellungen nicht aus dem Zusammenleben ausgeklammert, sondern einladend vorgelebt und bezeugt werden.

2.5. Paulus und Lydia (Apg 16,11-15)

«Sie war eine Gottesfürchtige, und der Herr öffnete ihr das Herz, so das sie den Worten des Paulus aufmerksam lauschte. Als sie und alle, die zu ihrem Haus gehören, getauft waren, bat sie: Wenn ihr überzeugt seid, dass ich fest an den Herrn glaube, kommt in mein Haus, und bleibt da. Und sie drängte uns» (Apg 16,15). In der edlen Lydia zeigt sich die Bindung durch Verantwortung. Nachdem sie vom Evangelium wie von einem Blitz getroffen ist und sich als ganze Person angesprochen fühlt, drängt sie dazu, nun auch ihrerseits den Glaubensboten und der jungen Gemeinde mit ihrem Haus und damit ihrem Reichtum ein Haus und eine Heimat in Philippi zu geben. Menschen durch ihren Reichtum in der Gemeinde einen Platz in der Gemeinde zu geben, entspricht auch den paulinischen Charismen als den Grundbausteine des Gemeindeaufbaus. Sie fordern ein ressourcenorientiertes Arbeiten, das die Gaben der Menschen entdeckt, sie bestärkt und ihnen Möglichkeiten aufweist, sie für andere einzusetzen. Es schließt umgekehrt aber auch den langen Atem ein, mit bestimmten Aufgaben warten zu können, bis sich entsprechende Charismen bei jemandem zeigen. Es braucht die Gelassenheit, dass nicht alles zu jeder Zeit möglich ist.

C. Ziele

2.6. Petrus und die Einwohner von Jerusalem (Apg 2,14-47)

«Als sie das hörten, traf es sie mitten ins Herz, und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: Was sollen wir tun, Brüder?» (Apg 2,37). Die Lebensweise der ersten Gemeinden ist für Lukas zeichenhaft wirksam (vgl. Apg 2,43-47). Damit ist der Lebensstil und das Zeugnis der Gemeinde als Beglaubigung des Evangeliums angesprochen, besonders aber auch eine Feier der Liturgie, die die ganze Herrlichkeit des

Himmels erahnen lässt.

2.7. Eine himmlische "Lebensweise (politeuma)" (Phil 3,20)

«Unsere Heimat ist im Himmel» (Phil 3,20). Dieser ekklesiologische Kernsatz ist alles andere als Jenseitsvertröstung. Denn "Heimat (politeuma)" meint, pointiert gesprochen, die Vereinssatzung in ihrer Öffentlichkeitswirkung. Indem christliche Gemeinden auf den Himmel, also die Zukunft Gottes hin existieren, stellen sie die Alternative des Evangeliums in die Gesellschaft hinein. Was menschlich gesehen nie aufgeht, wird möglich. Damit ist vielleicht die dringendste Forderung an christliche Gemeinden ausgesprochen: Stilbildung aus dem Evangelium. Wenn nämlich Stil die erkennbare eigene Prägung einer Gemeinschaft ist, dann müssen sich Grundhaltungen des Evangeliums wie voraussetzungsloses Erbarmen, Vorrang der Armen, Vertrauen auf das tägliche Brot von Gott und Freude und Einfachheit in Gott in das gewöhnliche Miteinander, ja selbst in Institutionen und Ordnungen hinein ausprägen. Halbernst könnte man fragen: Worüber kann man in Gemeinden Witze auf sich selbst machen, woraus Werbegags? Darin müsste doch das Unverwechselbare in die Augen springen. Meist aber ist es eher das Altmodische oder Weltfremde, was ihnen zugeschrieben wird. Wie aber wird der Himmel das besondere Marken-Image? Vielleicht besteht die Aufgabe der Gemeindeentwicklung weniger in tausend Korrekturen von Fehlentwicklungen als vielmehr darin, das Ziel eines Stils aus dem Evangelium stark zu machen. Sollte das nicht so motivierend wirken, dass es auch für eine langfristige Entwicklungsaufgabe genügend Kraft gibt?

SUMMARY:

Volunteering undergoes a deep change from commitment out of belonging to a certain "milieu" to a free-chosen engagement motivated by the quality of work and of the group involved in it. After ascertaining some sociopsychological mechanisms of motivation in terms of the 5-level hierarchy of needs following Abraham Maslow and a life-quality concept, the article describes the specific strengths of christian communities to win new active members. Seven stories and insights of an invitation to outsiders in the New Testament give an example of the manyfold possibilities to put those ways into practice.

Maria, «compagna del Redentore». La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. L'attualità del tema

Uno dei temi mariologici più discussi negli ultimi cento anni è la cooperazione di Maria alla Redenzione. Uno dei più grandi mariologi tedeschi del XX secolo, Heinrich Maria Köster, poteva sostenere già 30 anni fa: «Il tema centrale della mariologia tra il 1910 e il 1960 fu la cooperazione di Maria alla nostra salvezza. I diversi titoli di *mediatrice*, *corredentrice*, *compagna di Cristo*, *nuova Eva*, *madre spirituale dell'umanità*, pur evidenziando particolari momenti significativi, si riferiscono tuttavia a quest'unico tema»[1]. La realtà della cooperazione è alla base di quasi tutti gli attributi dati a Maria, cominciando dal titolo più nobile, quello di «Madre di Dio»[2].

La cooperazione di Maria alla salvezza è una dottrina fondamentale accolta in modo unanime dalla teologia cattolica. Come prova possiamo rinviare al capitolo ottavo della *Lumen gentium*, limitandoci a qualche osservazione chiave. Parlando dell'Annunciazione, il Concilio sottolinea con i Padri della Chiesa «che Dio non si è servito di Maria in modo puramente passivo, ma che ella ha cooperato alla salvezza umana nella libertà della sua fede e della sua obbedienza»[3]. «Redenta in modo ancor più sublime in considerazione dei meriti del suo Figlio», Maria è «a lui unita da

---

[1] H. M. Köster, *Mariologia nel XX secolo*, in H. Vorgrimler – R. Vander Gucht (edd.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. 3, Roma 1972, 136-160, qui 145.

[2] Lo ribadisce giustamente A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, (Katholische Dogmatik V) Aachen 1998, 333: «Die Mitwirkung Mariens am Heilsgeschehen wird mit verschiedenen Titeln und Bezeichnungen zum Ausdruck gebracht. Zentral und fundamental ist die Gottesmutterschaft».

[3] *Lumen gentium*, 56.

stretto e indissolubile vincolo...»[4]. «Concependo Cristo, generandolo, nutrendolo, presentandolo al Padre nel tempio, soffrendo insieme col suo Figlio che moriva in croce, ella ha cooperato in modo unico all'opera del Salvatore, in obbedienza e fede, in speranza e carità ardente, per restaurare la vita soprannaturale degli uomini. Per questa ragione è stata per noi madre nell'ordine della grazia»[5]. Chiamando Maria «compagna» (*socia*) del Redentore[6], il Concilio accoglie un'espressione particolarmente cara a Pio XII[7]. A giusto titolo si è potuto dire: «Il centro della dottrina mariana conciliare è la cooperazione della madre del Signore all'opera della salvezza»[8].

Nonostante la base sicura fornita dal Vaticano II, la dottrina sulla cooperazione mariana rimane un punto bisognoso di ulteriore approfondimento. Questo vale per i suoi vari aspetti storici e soprattutto sistematici, per il suo collegamento con altre fasce della dottrina cristiana e per la sua collocazione nel contesto ecumenico. La questione «è una delle tematiche mariane più preziose ma anche più scottanti, più attuali ma anche più delicate»[9].

Le menti di molti teologi si sono accese a causa della recente richiesta presentata al Sommo Pontefice di definire un nuovo dogma mariano, dichiarando solennemente Maria Corredentrice, Mediatrice di tutte le grazie e Avvocata del popolo di Dio. L'elenco di questi tre titoli (in particolare l'aggiunta di «avvocata») non si spiega senza le rivelazioni che una veggente olandese pretende di avere ricevuto negli anni '50 (Ida Peerdeman, † 1996)[10]. L'iniziativa parte da un'organizzazione di laici cattolici, *Vox Populi Mariae Mediatrici*, e viene coordinata dal professore di mariologia

---

4 *Lumen gentium*, 53.

5 *Lumen gentium*, 61.

6 *Lumen gentium*, 61.

7 Cfr. Ziegenaus, cit., 335-337; I. M. Calabuig, *Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di "Maria Corredentrice, Mediatrice, Avvocata"*, in Marianum 61 (1999) 129-175, qui 133.

8 A. Escudero Cabello, *Approcci attuali e proposte teologiche sul tema della cooperazione mariana*, in Marianum 61 (1999) 177-211, qui 177 s.

9 S. M. Manelli, *Maria Corredentrice. Nuovi saggi di soteriologia mariana*, in Divinitas 44 (2001) 73-90, qui 90; vedi anche: B. Gherardini, *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998, 9: il sentiero «più impervio» della mariologia.

10 Cfr. R. Laurentin, *Pétitions internationales pour une définition dogmatique de la médiation et la corédemption*, in Marianum 58 (1996) 429-446, qui 442 s.; P. M. Sigl, *Die Frau aller Völker. Miterlöserin, Mittlerin, Fürsprecherin*, Lütisburg (Svizzera) 1998, 104-293; A. B. Calkins, *The Theological Relevance of our Lady of All Nations and the Amsterdam Apparitions*, in M. I. Miravalle (ed.), *Contemporary insights on a fifth Marian Dogma. Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations III*, Goleta, CA 2000, 217-224; P. Klos, *The Specific Messages of Our Lady of All Nations Regarding the Fifth Marian Dogma*, in *op. cit.*, 225-234.

all'Università Cattolica di Steubenville (Stati Uniti), Mark I. Miravalle, autore del manifesto ufficiale consegnato nel 1993 al Santo Padre. Questo trattato è diffuso in più lingue per sostenere l'iniziativa[11]. Miravalle ha anche curato la pubblicazione di tre volumi con articoli scientifici in lingua inglese[12]. L'iniziativa ha avuto un successo notevole: nel 2000 si contarono le firme di più di 540 vescovi, fra cui 45 cardinali, e di più di 6 milioni di fedeli da circa 170 paesi[13]. Tra l'altro sono giunti gli incoraggiamenti scritti dei cardinali Arns (San Paolo), Gagnon (Roma), Glemp (Varsavia), Lustiger (Parigi), O'Connor (New York) e Schönborn (Vienna)[14]. Una fervente promotrice è stata Madre Teresa di Calcutta[15].

Il nostro contributo non mira a dare una valutazione di questa iniziativa – un compito che esigerebbe più spazio –, ma si accontenta d'illuminare alcuni aspetti della cooperazione di Maria all'opera della Redenzione, che il Salvatore ha compiuto durante il suo cammino terreno. Si tratta di quello chiamato (in seguito a Scheeben) «Redenzione oggettiva», cioè l'opera salvifica di Cristo in sé, a differenza della «Redenzione soggettiva», l'applicazione agli uomini della grazia meritata da Cristo[16]. La distinzione è fondamentale per valutare il singolare contributo di Maria: tutti i redenti possono partecipare alla salvezza dei soggetti concreti, mentre la Madre del Signore è coinvolta nell'opera della Redenzione stessa, dall'Incarnazione fino alla morte del Salvatore in croce.

---

[11] La versione italiana: M. I. Miravalle, *Maria Corredentrice Mediatrice Avvocata. Dedicato al Papa Giovanni Paolo II e ai Vescovi della Chiesa Universale*, Santa Barbara, CA 1993.

[12] M. I. Miravalle (ed.), *Mary Coredemptrix Mediatrix Advocate. Theological Foundations. Towards a Papal Definition?*, Santa Barbara, CA 1995; *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations II. Papal, Pneumatological, Ecumenical*, Santa Barbara, CA 1996; *Contemporary Insights on a Fifth Marian Dogma. Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations III*, Goleta, CA 2000. Citati in seguito come Miravalle, *Theological Foundations I-III*. Un quarto volume è annunciato per il 2002. Vedi anche Id., *The Dogma and the Triumph*, Santa Barbara, CA 1998.

[13] Cfr. M. I. Miravalle, *Maternal Mediation, John Paul II, and Vatican II: A Response to a Statement of an International Theological Commission*, in: Id., *Theological Foundations III*, 109-123, qui 119 (1997); www.voxpopuli.org/bulletin.asp (11.6.2000).

[14] Vedi la lista con i nomi dei cardinali in Sigl, cit., 90 s., e le indicazioni in Miravalle, *Theological Foundations III*, 118 (O'Connor); 164 s. (Schönborn).

[15] Cfr. Sigl, cit., 92; Miravalle, *Theological Foundations III*, 179.

[16] Vedi per esempio J. Galot, *Maria, la donna nell'opera della salvezza*, Roma 1991², 243-245; A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Leumann (Torino) 1995, 297; Gherardini, cit., 43.

2. Radici della recente controversia sul titolo di "Corredentrice"

2.1. Lo sviluppo teologico fino alla vigilia del Vaticano II

La discussione sistematica sulla cooperazione di Maria alla salvezza si è concentrata sul concetto di "corredenzione". Bisogna tuttavia distinguere questo termine e la dottrina corrispondente: spesso il contenuto abitualmente trasmesso con il termine tecnico di "Corredentrice" viene presentato anche da teologi con espressioni di riserva circa il linguaggio. Un esempio classico è M. J. Scheeben, il più grande mariologo tedesco del XIX secolo[17]: il titolo *corredemptrix* avrebbe il vantaggio della brevità e potrebbe essere facilmente inteso, con la debita spiegazione, in senso corretto, ma potrebbe suggerire una coordinazione con Cristo allo stesso livello. Sarebbe migliore l'espressione «ausiliatrice del Redentore nella Redenzione»[18]. D'altra parte lo stesso autore sostiene una «partecipazione immediata» di Maria all'opera di suo Figlio, operando insieme a lui «come la sua sposa spirituale nella rigenerazione dell'umanità»[19]. Questa partecipazione si svolgerebbe in Cristo e per mezzo di Cristo, e in questo senso si potrebbe chiamare Maria giustamente *corredemptrix*[20].

Comunque pare utile fornire una breve rassegna incentrata proprio sul titolo di *corredemptrix*[21]. Bisogna tenere conto della preparazione patristica che ribadisce in vari modi una cooperazione di Maria alla Redenzione. Un esempio di spicco è Ireneo che chiama Maria (nel suo *fiat* all'Annunciazione) *causa salutis*, presentandola come novella Eva a fianco di Cristo, nuovo Adamo[22]. Dal X secolo in poi, Maria riceve

---

17 Cfr. L. Scheffczyk, *Scheeben*, in *Marienlexikon* 5 (1993) 700 s.

18 Cfr. M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V/2, Freiburg i. Br. 1954², nn. 1775-1776.

19 *Ibid.*, n. 1769.

20 *Ibid.*, nn. 1801-1802. È quindi scorretto rifarsi a Scheeben senza riportare le sue riserve espresse nei confronti del titolo (come accade in J. B. Carol, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae. Disquisitio positiva*, Città del Vaticano 1950, 440-444), ma è altrettanto problematico menzionare solo la sua riserva, come succede in R. Laurentin, *Le titre de Corédemptrice. Étude historique*, in Marianum 13 (1951) 396-452, qui 413, e Calero, cit., 284.

21 Per i dettagli storici cfr. Laurentin, *Le titre de Corédemptrice*; Id., *Maria come prototipo e modello della Chiesa*, in Mysterium salutis 8 (1975) 390-415, qui 406-409; A. Müller, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, in Mysterium salutis 6 (1980³) 495-641, qui 628 s; Calero, cit., 284 s. Per gli aspetti storici più legati all'intero contenuto della cooperazione mariana alla salvezza (quindi non considerando soltanto il titolo *corredemptrix* e il linguaggio corrispondente) vedi anche Carol, cit. (1950); Calero, cit. (1995) 282-309; B. de Margerie, *Mary Coredemptrix in the light of Patristics*, in Miravalle, *Theological Foundations I* (1995) 3-44; Gherardini, cit. (1998) 109-146. 221-318; AA.VV., *Maria Corredentrice. Teologia e storia*, 3 voll., Frigento (Av) 1998-2000, passim.

22 Cfr. M. Hauke, *Heilsverlust in Adam*, Paderborn 1993, 265-267.

a volte il titolo di *redemptrix*. Si aggiungono espressioni simili, come *salvatrix* e *reconciliatrix*. Il medioevo sottolinea la presenza e la compassione di Maria sotto la croce. Nelle visioni di santa Brigida, per esempio, Gesù afferma: «Mia madre ed io abbiamo salvato l'uomo come con un solo cuore, io soffrendo nel mio cuore e nella mia carne, lei con il dolore e con l'amore del suo cuore»[23]. Giovanni Paolo II lo ha ricordato in occasione del 600° centenario della canonizzazione della santa: Brigida invocò Maria «come Immacolata, Addolorata e Corredentrice, esaltando il ruolo singolare nella storia della salvezza e nella vita del popolo cristiano»[24]. Nella contemplazione della Passione si inserisce anche la prima comparsa del termine *corredemptrix* in un inno del secolo XV, trovato in un manoscritto a Salisburgo[25].

Contro la diffusione del titolo si esprime nel 1673 Adam von Widenfeld nel suo opuscolo *Monita salutaria Beatae Virginis Mariae ad cultores suos indiscretos*: «Cavendum tamen, ne per hyperbolem vel immoderatum zelum, mihi quidquid tribuas quod soli Deo debetur. Ne itaque me vocaveris Salvatricem aut Corredemptricem»[26]. L'opera, apparsa con l'approvazione ecclesiastica, si diffonde velocemente, ma riscontra anche parecchia resistenza: solo nell'arco di due anni appaiono circa 40 scritti contrari; alla fine l'opera è messa all'indice e papa Alessandro VIII condanna la frase: «La lode che si porta a Maria in quanto Maria, è vana» (DH 2326)[27]. «Nel secolo XVIII il titolo di *redemptrix* fu sostituito da quello di *corredemptrix*, termine che nasce proprio con il ben preciso e determinato scopo di sottolineare chiaramente la funzione propria ed esclusiva di Cristo come Redentore»[28].

Il titolo «Corredentrice» viene messo al centro dell'attenzione teologica a partire dal 1904, data del Primo Congresso Mariologico Internazionale a Lourdes (50° anniversario della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione)[29]. In seguito si fanno sentire anche delle voci discordanti. Tuttavia il titolo entra nel linguaggio del ma-

---

[23] *Revelationes extravagantes*, c. 3; vedi anche *Revelationes* I, 35: L. Gambero, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, Cinisello Balsamo 2000, 342; cfr. U. Montag – T. Nyberg, *Birgitta von Schweden II. Werke*, in *Marienlexikon* 1 (1988) 489-491.

[24] Discorso del 6.10.1991: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIV/ 2, 756. Vedi anche A. B. Calkins, *Pope John Paul's Teaching on Marian Coredemption*, in Miravalle, *Theological Foundations II*, 113-147, qui 124.

[25] Cfr. Laurentin, *Le titre de Corédemptrice*, 406. 429; Calero, cit., 284.

[26] A. von Widenfeld, *Monita salutaria Beatae Virginis Mariae...*, Gent 1673, monitum 10, citato in Carol, cit., 304.

[27] Cfr. Carol, cit., 302-321; L. Scheffczyk – O. Stegmüller, *Widenfeld*, in *Marienlexikon* 6 (1994) 728s.

[28] Calero, cit., 284.

[29] Cfr. Laurentin, *Le titre de Corédemptrice*, 413.

gistero episcopale[30] e papale. Già prima del 1904 l'espressione «Corredentrice» compare in una enciclica di papa Leone XIII[31]. Al tempo di Pio X, il titolo appare tre volte (per iniziativa di tre Congregazioni della Curia) negli atti ufficiali della Santa Sede[32]. Pio XI usa il titolo più volte in documenti di rango minore, fra cui un radiomessaggio: Maria «come compaziente e corredentrice» ha «assistito» il suo Figlio «che compiva sull'altare della Croce la redenzione del genere umano»[33]. Durante il pontificato di Pio XI, il tema della corredenzione fa parte delle richieste di definire la mediazione universale di Maria[34]. Pio XII invece evita consapevolmente l'uso del titolo «Corredentrice», adoperando formule con il sostantivo *socia*, per esempio *Socia Redemptoris*[35]. Pur ribadendo fortemente la singolare cooperazione di Maria all'opera della salvezza[36], il papa non vuol intervenire nella controversia teologica particolarmente vivace a partire dalla fine degli anni '30. Secondo la testimonianza del suo segretario privato, Padre Leiber, Pio XII non riteneva matura la situazione per prendere posizione sui temi della mediazione e della corredenzione di Maria[37].

---

30 Vedi per esempio Carol, cit., 539-619; S. M. Perrella, *I "vota" e i "consilia" dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del concilio Vaticano II*, Roma 1994, 156.

31 Enciclica *Supremi apostolatus*, 1883: «Infatti la Vergine immacolata, prescelta ad essere Madre di Dio, e per ciò stesso fatta corredentrice del genere umano, gode presso il Figlio di una potenza e di una grazia così grande che nessuna creatura né umana né angelica ha mai potuto né mai potrà raggiungerne una maggiore» (*Enchiridion delle encicliche*, vol. 3, n. 346). Vedi anche l'Enciclica *Adiutricem populi*, 1895: «dopo essere stata la cooperatrice dell'umana redenzione (*sacramenti humanae redemptionis patrandi administra*), divenne anche, per il potere quasi illimitato che le fu conferito la dispensatrice della grazia che in ogni tempo da questa redenzione scaturisce» (*Enchiridion delle encicliche*, vol. 3, n. 1220). Sul magistero di Leone XIII riguardo a questo punto cfr. Carol, cit., 514-516; Calero, cit., 288; J. A. Schug – M. I. Miravalle, *Mary Coredemptrix: Her Title and Its Significance in the Magisterium of the Church*, in Miravallle, *Theological Foundations I*, 215-246, qui 220-222.

32 Cfr. Laurentin, *Le titre de Corédemptrice*, 414-416; Schug – Miravalle, cit., 223 s.; Gherardini, cit., 115-118: ASS 36 (1903-1904) 454; ASS 41 (1908) 409; AAS 6 (1914) 108 (una preghiera con indulgenza, chiamando Maria «corredentrice del genere umano»).

33 Radiomessaggio del 28.4.1935, citato in Calero, cit., 290. Su Pio XI vedi Laurentin, *Le titre de Corédemptrice*, 416-418; Schug – Miravalle, cit., 225-228; Gherardini, cit., 121-124.

34 Cfr. G. M. Besutti, *La mediazione di Maria secondo gli studi di due commissioni istituite da Pio XI*, in Marianum 47 (1985) 37-41; in seguito sono pubblicate due delle tre perizie: 42-78 (*Commissio Hispanica*, soprattutto 48-52); 79-176 (*Commissio Belgica*). Queste due perizie sono a favore di una definizione dogmatica, mentre la perizia romana (secondo Laurentin: Besutti, cit., 38) sarebbe stata contraria; vedi anche Calabuig, cit., 138.

35 Lo dice espressamente il primo schema conciliare di una costituzione dogmatica su Maria: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani secundi*, vol. I/4, Città del Vaticano 1971, 108.

36 Cfr. Carol, cit., 530-536; Miravalle, *Maria Corredentrice*, 17 s.; Schug – Miravalle, cit., 228-231; Calero, cit., 290; Gherardini, cit., 125-129.

37 Stimmen der Zeit 163 (1958/1959) 86: «Was... die Frage der "Mediatrix" und "Coredemptrix" angeht, hat

Alla vigilia del Vaticano II troviamo a questo proposito tre correnti con sfumature diverse al loro interno[38]. La corrente decisamente prevalente fra i mariologi si schiera a favore di una cooperazione immediata di Maria alla Redenzione oggettiva (chiamata anche «Redenzione *in actu primo*» a differenza della «Redenzione *in actu secundo*», la distribuzione delle grazie). Come esempi possiamo indicare la mariologia di Michael Schmaus[39] e gli ampi contributi di G. M. Roschini[40]. Roschini usa il termine di «Corredentrice» come sintesi sistematica della cooperazione di Maria, mentre Schmaus lo adopera con maggiore reticenza, mettendolo qualche volta fra virgolette. Tutti e due, comunque, definiscono la "corredenzione" come cooperazione immediata alla Redenzione oggettiva[41]. Questo è ormai anche il senso generalmente accettato del termine dagli autori che mirano alla chiarezza epistemologica[42]. C'è a volte però un uso più ampio che chiama "corredenzione" anche la cooperazione alla Redenzione soggettiva. In questo senso tutti i cristiani sono "corredentori"[43]. Perciò ogni tanto il titolo di "Corredentrice" viene accettato persino da teologi che rifiutano una cooperazione di Maria alla Redenzione (oggettiva)[44].

Una corrente minoritaria, spesso chiamata "minimalista", rifiuta la tesi della co-

---

Pius XII., noch wenige Wochen vor seinem Tod, in den Tagen gleich nach Beendigung des Mariologischen Kongresses in Lourdes geäußert, die beiden Fragen seien zu ungeklärt und zu unreif; er habe in seinem ganzen Pontifikat bewußt und absichtlich vermieden, Stellung zu ihnen zu nehmen, sie vielmehr der freien theologischen Auseinandersetzung überlassen. Er denke nicht daran, diese Haltung zu ändern».

38 Vedi per esempio G. Philips, *L'orientation de la mariologie contemporaine*, in Marianum 22 (1960) 209-253, qui 232-243 (situazione al congresso di Lourdes nel 1958); S. Meo, *Nuova Eva II. Lo sviluppo teologico della "Nuova Eva": la Corredentrice*, in S. De Fiores – S. Meo (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1986, 1017-1029, qui 1022 s.; J. Finkenzeller, *Miterlöserin (Corredemptrix)*, in *Marienlexikon* 4 (1992) 484-486; Calero, cit., 296-300. Una panoramica molto ampia viene fornita da G. Barauna, *De natura Corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921-1958). Disquisitio expositivo-critica*, Roma 1960.

39 M. Schmaus, *Katholische Dogmatik V. Mariologie*, München 1961², 321-379; vedi già Id., *Dogmatica cattolica, II: Dio Redentore. La Madre del Signore*, Torino 1961 (1969³), 589-635.

40 Cfr. P. Parrotta, *La cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini*, (Collana di Mariologia 3), Lugano 2002.

41 Cfr. Schmaus, *Mariologie*, 357 s., 377 s.; Parrotta, cit., 87-131.

42 Vedi per esempio Carol, cit., 46; Galot, cit., 240-245; J. L. Bastero De Eleizalde, *Maria, Madre del Redentor*, Pamplona 1995, 300; S. M. Manelli, *La Corredenzione mariana. Lineamenta*, in AA.VV., *Miscellanea Brunero Gherardini*, (Studi Tomistici 61) Città del Vaticano 1996, 260-270, qui 262; Gherardini, cit., 100-108; G. de Menthière, *Marie Mère du salut. Marie, Corédemptrice? Essai de fondement théologique*, Paris 1999, 22.

43 Così per esempio Galot, cit., 242.

44 Cfr. i dati riportati in Laurentin, *Le titre de Corédemptrice*, 421-423.

operazione immediata di Maria alla Redenzione. I sostenitori di maggior spicco ne sono W. Goossens[45] e H. Lennerz[46]. Secondo questi teologi esiste solo una cooperazione mediata o remota alla Redenzione in quanto Maria ha partorito il Redentore. L'associazione di Maria all'opera di Cristo non ha nessun valore in ordine alla Redenzione stessa, ma soltanto riguardo all'applicazione dei suoi frutti agli individui (Redenzione soggettiva).

Una terza corrente, rappresentata soprattutto da teologi tedeschi (H. M. Köster e O. Semmelroth[47]), può essere chiamata «intermedia». Secondo Köster, la cooperazione di Maria si trova al di là della distinzione fra «immediata» e «mediata». Cristo, rappresentante di Dio, acquisisce la Redenzione, e Maria, rappresentante della Chiesa e quindi dell'umanità ricevente, acconsente a nome di essa alla Redenzione e per essa la riceve. Maria riceve i frutti della Redenzione come tipo e vertice della Chiesa. Questa ricettività corrisponde al suo essere donna e alla realtà dell'Alleanza fra Cristo e la Chiesa, simbolizzata dall'amore fra sposo e sposa[48]. Siccome l'accettazione rappresentativa di Maria riguarda la Redenzione oggettiva, la posizione intermedia viene a volte classificata come «cooperazione immediata passiva»[49], benché questa terminologia non corrisponda perfettamente a quella usata da Köster.

A questa corrente "intermedia" va il merito di ribadire con l'immagine sponsale l'analogia fra Maria e la Chiesa; in primo piano vi è la ricettività. Ha ragione però la critica che sottolinea il fatto che la cooperazione di Maria deve essere considerata anche attiva, soprattutto quando si valorizza l'importanza salvifica dell'Incarnazione[50]. Anche l'accettazione è un'attività.

---

45 W. Goossens, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam*, Paris 1939.

46 H. Lennerz, *De Beata Virgine*, Roma 1939³; Id., *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis*, in Gregorianum 28 (1947) 574-597; 29 (1948) 118-141 (e altro).

47 O. Semmelroth, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950; sull'importanza di questo teologo vedi S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, 51 s., 117.

48 H. M. Köster, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuchungen und Überlegungen*, Limburg 1947; 1954²; Id., *Unus mediator. Gedanken zur marianischen Frage*, Limburg 1950; Id., *De corredemptione Mariana in theologia hodierna*, in Marianum 24 (1962) 158-182; cfr. F. Courth, *Köster*, in *Marienlexikon* 6 (1994) 851; *Bibliographie Heinrich M. Köster SAC*, in *Dokumentation 1993. Pallottiner intern*, Limburg 1994, 122-145; Gherardini, cit., 72 s., 346-349.

49 Cfr. per esempio (in seguito a Roschini) Meo, cit., 1023.

50 Vedi per esempio la critica a Köster da parte di Galot, cit., 281-283; Ziegenaus, cit., 346 s.

2.2. L'evoluzione dal Vaticano II a Giovanni Paolo II

Il Vaticano II non ha voluto adoperare, come era stato chiesto da una cinquantina di vescovi[51], il termine *corredemptrix*. È significativo sentire il motivo ufficiale riportato dalla Commissione del Concilio:

«Sono state omesse alcune espressioni e parole usate dai Sommi Pontefici le quali sono verissime in sé, ma possono essere intese con maggiore difficoltà dai fratelli separati (specialmente dai protestanti). Fra queste parole possiamo anche enumerare l'espressione: "Corredentrice del genere umano" (San Pio X, Pio XI)...»[52].

Il fatto che il termine *corredemptrix* non appaia nel testo della *Lumen gentium*, secondo questo ragionamento, è dovuto alla sensibilità ecumenica. Non si tratta di una questione di principio[53]. Il Concilio ribadisce comunque fortemente la cooperazione di Maria alla salvezza in un modo che non può essere ridotto ad una partecipazione soltanto passiva o indiretta. «Dio non si è servito di Maria in modo puramente passivo»; Maria invece «ha cooperato alla salvezza umana nella libertà della sua fede e della sua obbedienza»[54]. Dall'Annunciazione alla Croce, Maria «ha cooperato in modo unico all'opera del Salvatore»[55].

Nella mariologia postconciliare prevale la tendenza di evitare il termine "Corredentrice" e la riflessione sistematica che specifica il modo della cooperazione mariana. Non si amano molto le distinzioni fra Redenzione oggettiva e soggettiva, *in actu primo* e *in actu secundo*, immediata e mediata, attiva e passiva. D'altra parte, non si può neanche dire che tali differenziazioni, viste nell'ampio orizzonte del mistero mariano di Cristo e della Chiesa, siano diventate caduche. A quanto pare, non si trovano più voci (come quelle di Goossens e Lennerz) a sostenere espressamente una cooperazione soltanto mediata. E il paragone fra Maria e la Chiesa non riduce

---

[51] Cfr. Perrella, *I "vota" e i "consilia"*, 172-227; M. Hauke, *Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 4 (2/2000) 78-114, qui 82 s. Circa 400 vescovi erano a favore di una definizione dogmatica sulla mediazione (includendo di fatto anche la cooperazione alla Redenzione): cfr. A. Escudero Cabello, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II*, Roma 1997, 86-92; Calabuig, cit., 139 s.

[52] Tradotto da *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani secundi*, vol. I/4, Città del Vaticano 1971, 99; sull'uso del termine vedi anche Perrella, *I "vota" e i "consilia"*, 209, nota 123.

[53] È quindi scorretto sostenere (come per esempio Calero, cit., 301) che il Concilio avrebbe «sbarrato la strada» alla dottrina della corredenzione. Questa interpretazione è anche contraria a *Lumen gentium*, 54: il Concilio non intende «proporre un insegnamento esauriente su Maria, né dirimere questioni sulle quali il lavoro dei teologi non ha ancora fatto piena luce...».

[54] *Lumen gentium*, 56.

[55] *Lumen gentium*, 61.

la Madre di Dio ad un ruolo passivo. Possiamo citare come esempi il noto mariologo spagnolo Candido Pozo[56] e il cardinale Leo Scheffczyk che integra le nuove conquiste della mariologia con l'eredità del passato: in Maria troviamo una «ricettività attiva» (*tätige Empfänglichkeit*) nella cooperazione «diretta ed immediata» all'opera della Redenzione[57].

La Pontificia Accademia Mariana Internazionale (PAMI) ha preso posizione sull'iniziativa sopra menzionata in favore di un nuovo dogma mariano. Su richiesta della «Santa Sede»[58], la direzione del Congresso Mariologico di Czestochowa (1996) ha costituito una Commissione ecumenica per conoscere il parere degli studiosi sulla possibilità e l'opportunità di definire un nuovo dogma di fede su Maria Corredentrice, Mediatrice e Avvocata. La risposta della Commissione è stata poi pubblicata sull'Osservatore Romano.

I titoli mariani indicati vengono ritenuti «ambigui». Sarebbe sbagliato «abbandonare la linea teologica seguita dal Concilio Vaticano II, il quale non ha voluto definire nessuno di essi», pur usando in modo «sobrio» i titoli di «Mediatrice» e «Avvocata». Il termine «Corredentrice» non verrebbe «adoperato dal magistero dei Sommi Pontefici, in documenti di rilievo, dai tempi di Pio XII» che ne ha «evitato intenzionalmente l'uso». «Anche se si attribuisse ai titoli un contenuto, del quale si potrebbe accettare l'appartenenza al deposito della Fede, la loro definizione, nella situazione attuale, non risulterebbe tuttavia teologicamente perspicua, in quanto tali titoli, e le dottrine ad essi inerenti, necessitano ancora di un ulteriore approfondimento in una rinnovata prospettiva trinitaria, ecclesiologica ed antropologica». Infine si fa riferimento «alle difficoltà ecumeniche»[59].

Fra i commenti in sostegno della Dichiarazione di Czestochowa risultano parti-

---

56 C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990, 50: «No olvidemos, sin embargo, que siendo la aceptación de la Encarnación una cooperación inmediata a la obra de la salvación, también lo es su mantenimiento junto a la Cruz». Pozo ha coordinato la commissione della PAMI segnalata in seguito: cfr. Calabuig, cit., 130.

57 L. Scheffczyk, *Maria im Glauben der Kirche. Maria in der Heilsgeschichte II*, Wien 1980, 59. Cfr. Id., *L'"Immacolata Concezione" nel contesto integrale della fede*, in Id., *Maria, crocevia della fede cattolica*, (Collana di Mariologia 1) Lugano 2002, 96-115, qui 105-111.

58 Laurentin, *Pétitions internationales*, 429.

59 *Dichiarazione della Commissione Teologica del Congresso di Czestochowa*, in L'Osservatore Romano, 4.6.1997, 10; vedi anche Pami, *Un nuovo dogma mariano?*, *ibid.*

colarmente significativi quelli di Angelo Amato[60], René Laurentin[61] e Salvatore M. Perrella[62]. Sulla stessa linea si trova anche una conferenza organizzata dalla Pontificia Facoltà Teologica *Marianum*, nei cui contributi il tema della cooperazione mariana viene trattato con lodevole ampiezza[63]. Sono arrivate anche delle risposte dal movimento che sostiene il nuovo dogma[64].

Indipendentemente dalla richiesta di un quinto dogma mariano (pur essendo stimolati dal dibattito acceso da questo movimento), troviamo alcune grandi opere recenti che vogliono approfondire il tema della collaborazione mariana con il termine di «Corredentrice». Questo vale soprattutto per i tre volumi apparsi dal 1998 al 2000 sotto la voce «Maria Corredentrice», frutto di un Simposio Mariologico Internazionale, organizzato dai Frati Francescani dell'Immacolata e celebrato in comunione con la Chiesa locale[65]. Fra le monografie sistematiche scritte da un singolo autore spicca quella di Brunero Gherardini, professore emerito di ecclesiologia e specialista della teologia luterana (1998). L'autore fornisce un approccio di taglio "classico" e non nasconde la sua simpatia per Gabriele Maria Roschini, «al quale mi riconduce la venerazione del discepolo verso il maestro»[66]. Vari contributi sul tema della "Corredentrice" vengono dal noto cristologo Jean Galot, autore anche di un'ampio manuale di mariologia[67]. Uno studio interessante viene inoltre dal mariologo dell'*École Cathédrale* di Parigi, Guillaume de Menthière (1999) che vuol portare chiarezza di fronte a posizioni contrastanti:

---

60 A. Amato, *Verso un altro dogma mariano?*, in Marianum 58 (1996) 229-232 (scritto un po' prima della dichiarazione di Czestochowa); Id., *Gesù, Salvatore unico, definitivo, universale, e la cooperazione di Maria alla salvezza*, in E. Peretto (ed.), *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, Roma 1999, 537-618.

61 Laurentin, *Pétitions internationales*, cit.

62 S. M. Perrella, *La cooperazione di Maria all'opera della Redenzione. Attualità di una questione*, in L'Osservatore Romano, 4.6.1997, 10-11; Id., *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del Regno*, in Peretto, cit., 537-618.

63 Escudero Cabello, cit.; Calabuig, cit.

64 A. B. Calkins, *"Towards another Marian Dogma?" A Response to Father Angelo Amato, S. D. B.*, in Marianum 59 (1997) 159-167; Miravalle, *Theological Foundations III* (2000), soprattutto 109-166 (M. I. Miravalle, A. B. Calkins, M. O'Carroll, Th. Xavier). Vedi anche le note critiche di Gherardini, cit., 54.

65 AA.VV., *MARIA CORREDENTRICE. Teologia e storia*, 3 voll., Frigento (Av) 1998-2000; vedi anche le note di Calabuig, cit., 129 s., e il riassunto di Manelli, *Maria Corredentrice*.

66 Gherardini, cit., 75.

67 Galot, cit., 239-292; Id., *Maria Corredentrice. Controversie e problemi dottrinali*, in La Civiltà Cattolica (1994) III 213-225; vedi anche Id., *Maria: Mediatrice o Madre universale?*, in La Civiltà Cattolica (1996) I 232-244; Id., *La Mediazione di Maria: natura e limiti*, in La Civiltà Cattolica (1997) IV 13-25.

«On est frappé de la virulence des prises de positions parfois diamétralement opposées chez les fidèles les mieux intentionnés. Les uns voient dans le refus du titre de Corédemptrice une offense faite à la Vierge, les autres voient dans son acceptation un attentat contre l'oecuménisme et une fantaisie de mariolâtre»[68].

Sicuramente è di particolare importanza l'insegnamento e il linguaggio adoperato dal Sommo Pontefice attuale, Giovanni Paolo II che ha usato il titolo di "Corredentrice" in varie occasioni[69]. È pure vero che non lo ha adoperato nei suoi documenti maggiori, per esempio nell'enciclica *Redemptoris Mater*. Un insegnamento particolarmente ricco sulla cooperazione mariana troviamo nella catechesi del 9 aprile 1997. Ne riportiamo alcuni brani significativi.

Già sant'Agostino chiama Maria «cooperatrice» della Redenzione[70], «titolo che sottolinea l'azione congiunta e subordinata di Maria a Cristo Redentore». La riflessione su questo punto, «soprattutto a partire dal XV secolo»[71], non mette «Maria sullo stesso piano di Cristo. In realtà l'insegnamento della Chiesa sottolinea con chiarezza la differenza tra la Madre e il Figlio nell'opera della salvezza, illustrando la subordinazione della Vergine, in quanto cooperatrice, all'unico Redentore». Già l'apostolo Paolo ribadisce il fatto che l'uomo possa «cooperare con Dio» (cfr. 1 Cor 3,9), anche se evidentemente «la collaborazione dei credenti... esclude ogni uguaglianza con Lui». «Applicato a Maria, il termine "cooperatrice" assume, però, un significato specifico. La collaborazione dei cristiani alla salvezza si attua dopo l'evento del Calvario, del quale essi si impegnano a diffondere i frutti mediante la preghiera e il sacrificio. Il concorso di Maria, invece, si è attuato durante l'evento stesso e a titolo di madre; si estende quindi alla totalità dell'opera salvifica di Cristo. Solamente Lei è stata associata in questo modo all'offerta redentrice che ha meritato la salvezza di

---

68 MENTHIERE, cit., 8 s.

69 Cfr. CALKINS, *Pope John Paul II's Teaching on Marian Corredemption*. L'autore elenca l'udienza generale del 8.9.1982 («Maria... ha partecipato in maniera mirabile alle sofferenze del suo divin Figlio, per essere Corredentrice dell'umanità»: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. V/3, 404), l'Angelus alla festa di Carlo Borromeo ad Arona, 4.11.1984 (*Insegnamenti...*, vol. VII/2, 1151), un discorso nel santuario mariano di Guayaquil, Ecuador, il 31.1.1985 («el papel corredentore de María no cesó con la glorificación del Hijo»: *Insegnamenti...*, vol. VIII/1, 318 s.; qui il papa usa l'espressione anche per la Redenzione soggettiva e non solo per quella oggettiva), l'Angelus del 31.3.1985 (Domenica delle Palme e Giornata Mondiale della Gioventù: Maria, che accompagna il suo Figlio fino alla croce, viene invocata dal papa come "Corredentrice": *Insegnamenti...*, vol. VIII/1, 889-890), la già menzionata commemorazione del 600° anniversario della canonizzazione di santa Brigida, 6.10.1991 (la santa invoca Maria tra l'altro come "Corredentrice": *Insegnamenti...*, vol. XIV/2, 756). Vedi anche PARROTTA, cit., 161-164.

70 Cfr. *De sancta Virginitate*, 6 (PL 40, 399).

71 Quando troviamo per la prima volta il titolo di "Corredentrice" (nota di Hauke).

tutti gli uomini. In unione con Cristo e sottomessa a Lui, Ella ha collaborato per ottenere la grazia della salvezza all'intera umanità... Maria è associata in quanto donna all'opera salvifica. Avendo creato l'uomo "maschio e femmina" (cfr. Gen 1,27), il Signore vuole affiancare, anche nella Redenzione, al Nuovo Adamo la Nuova Eva... Maria, Nuova Eva, diviene così icona perfetta della Chiesa. Essa, nel disegno divino, rappresenta sotto la Croce l'umanità redenta, che bisognosa di salvezza, è resa capace di offrire un contributo allo sviluppo dell'opera salvifica»[72].

2.3. Risultato dell'indagine

L'indagine sul titolo di "Corredentrice" mostra che non si tratta di un termine proscritto, bensì dell'espressione più breve per indicare la cooperazione (immediata e attiva) di Maria alla Redenzione. Questa dottrina fa parte dell'"infrastruttura" fondamentale della mariologia e potrebbe diventare in futuro anche l'oggetto di una definizione dogmatica. Un passo del genere e l'uso del titolo di "Corredentrice" non è tanto un problema teologico quanto una questione di opportunità e di maturazione dell'opinione pubblica nella Chiesa[73].

3. La cooperazione mariana nel contesto ecumenico

3.1. Il dialogo fra cattolici e luterani sulla giustificazione

L'uso del termine "Corredenzione" all'interno della Chiesa cattolica viene evidentemente frenato dall'impegno ecumenico. Il problema, però, non è tanto il linguaggio "corredenzionista", quanto la questione più fondamentale della cooperazione dell'uomo alla salvezza. In questi termini il dibattito non riguarda il rapporto con l'Ortodossia, che accentua fortemente la *sunergeia* dell'uomo con la divina grazia[74], ma il dialogo con i protestanti. Qui si ripropone in chiave mariana il tema della giustificazione.

---

[72] L'Osservatore Romano, 10.4.1997, 4. Su questa catechesi vedi J.-M. Garrigues, *Un développement en cours du dogme marial*, in Nova et vetera 73 (3/1998) 35-51. Si noti anche quanto sostiene Gherardini, cit., 53 s.: «Sconcertante è... che "L'Osservatore Romano" del 10 [aprile] attenui la catechesi papale, convertendo "corredentrice" in "singolare cooperatrice"».

[73] Su queste esigenze importanti vedi fra l'altro Galot, *Maria: Mediatrice o Madre universale?*, 236-238. 244; Id., *La mediazione di Maria*, 25; Gherardini, cit., 11; Parrotta, cit., 169-171; 200 s.

[74] Cfr. T. Spidlik, *Synergie I. En Orient Chrétien*, in *Dictionnaire de spiritualité* 14 (1990) 1412-1417.

Il 31 ottobre 1999 è stata firmata ad Augsburg la *Dichiarazione ufficiale comune* fra cattolici e luterani che conferma la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 1997, vista però alla luce di un *Allegato* e tenendo conto anche della risposta cattolica negativa alla *Dichiarazione congiunta* nel 1998[75]. Già il cammino travagliato fino a quest'intesa su «verità fondamentali» della giustificazione e la forte opposizione a questo accordo, ritenuto spesso solo apparente, mostrano la gravità del problema[76].

Secondo la *Dichiarazione congiunta*, la «giustificazione avviene soltanto per opera della grazia» (DC 19). Viene quindi accettata da ambedue le parti la formula protestante della giustificazione *sola fide*. La formula, però, non esprime un contenuto comune, come si vede nella spiegazione diversa che segue:

«Quando i cattolici affermano che l'uomo nella preparazione alla giustificazione e nell'accettazione di essa "coopera" con il suo assenso all'azione giustificante di Dio, essi considerano tale personale assenso non come un'azione derivante dalle forze proprie dell'uomo, ma come effetto della grazia.

Secondo la concezione luterana, l'uomo è incapace di cooperare alla propria salvezza poiché, in quanto peccatore, egli si oppone attivamente a Dio e alla sua azione salvifica. I luterani non negano che l'uomo possa rifiutare l'azione della grazia. Quando essi sottolineano che l'uomo può solo ricevere la giustificazione (*mere passive*), negano con ciò ogni possibilità di un contributo proprio dell'uomo alla sua giustificazione, senza negare tuttavia la sua personale e piena partecipazione nella fede, che è operata dalla stessa parola di Dio» (DC 20-21).

Nella dottrina cattolica, descritta dalla stessa *Dichiarazione congiunta*, l'uomo sotto l'influsso della grazia è capace di prepararsi alla giustificazione. La concezione luterana invece rifiuta ogni cooperazione umana alla propria salvezza: nel processo della giustificazione l'uomo è passivo. La "partecipazione" umana (in tedesco *Beteiligtsein*) viene spiegata in un accordo precedente a livello tedesco in questa maniera: «Vi può essere "cooperazione" soltanto nel senso che il cuore è partecipe,

---

75 Vedi sulla nostra rivista F. Buzzi, *Augsburg, 31 ottobre 1999: un passo avanti sul cammino dell'unione tra le Chiese cattolica e luterana*, in RTLu 5 (2000) 69-78. Citiamo i testi ufficiali nella traduzione di A. Maffeis (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La Dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia 2000. Per i testi originali vedi *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan*, (Texte aus der VELKD, 87/1999) Hannover 1999.

76 Per un bilancio critico della discussione vedi M. Hauke, *Die Antwort des Konzils von Trient auf die Reformatoren*, in A. Ziegenaus (ed.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade*, Buttenwiesen 2000, 75-109, qui 94-109; Maffeis, cit.

quando la Parola lo raggiunge e suscita la fede»[77]. Questa formulazione, però, non esprime l'attività propria dell'uomo nell'atto della fede che implica la donazione dell'intelletto e della volontà a Dio[78].

La parte cattolica (nella *Dichiarazione congiunta*) mette la cooperazione umana alla salvezza tra virgolette, evidentemente per andare incontro ai timori protestanti secondo i quali una "cooperazione" collocherebbe l'uomo allo stesso livello di Dio. Poi bisogna constatare che la parte luterana esclude «ogni cooperazione nell'evento stesso della giustificazione»[79]. La risposta ufficiale della Chiesa cattolica, formulata insieme nel 1998 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, non si è mostrata soddisfatta da quanto proposto dalla *Dichiarazione congiunta* sul tema della cooperazione: sarebbe lodevole che la parte luterana riconosca alla libertà umana la possibilità di rifiutare la grazia; ma bisognerebbe affermare inoltre «che a questa libertà di rifiutare corrisponde anche una nuova capacità di aderire alla volontà divina, capacità giustamente chiamata *cooperatio*. Questa nuova capacità, data nella nuova creazione, non permette l'uso dell'espressione *mere passive*»[80].

L'*Allegato* alla *Dichiarazione ufficiale comune* del 1999 non precisa il tema della cooperazione, ma cita (oltre che i principi protestanti di *sola fide* e *sola gratia*) un brano di un documento luterano della Riforma, la *Formula Concordiae*: noi possiamo «collaborare per mezzo della potenza della Spirito Santo» in quello che è iniziato dallo stesso Spirito[81]. Questo brano, però, non parla di una cooperazione alla giustificazione stessa, bensì di una cooperazione della persona giustificata nel fare il be-

---

77 K. Lehmann – W. Pannenberg (edd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* vol. I, Freiburg i. Br.-Göttingen 1986, 53; tradotto in Maffeis, cit., 47. La DC 19-21 elenca il brano citato tra le sue fonti.

78 Vedi già la critica di L. Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*, (Katholische Dogmatik, VI) Aachen 1998, 480-482 (cfr. anche 445-491 sull'intero tema della giustificazione in prospettiva ecumenica).

79 *Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument "Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (13. September 1991)*, in *Lehrverurteilungen im Gespräch*, Frankfurt 1993, 57-160, qui 84, citata tra le fonti in DC 19-21: Maffeis, cit., 47.

80 *Risposta della Chiesa cattolica alla dichiarazione congiunta fra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione*, n. 3: Maffeis, cit., 70. Il concilio di Trento, però, colloca la cooperazione umana già nel cammino verso la giustificazione, quindi prima di diventare «nuova creatura» (DH 1525-27. 1554). C'è anche una cooperazione umana alla crescita della giustificazione ricevuta (DH 1535; 1545), un aspetto che non dovrebbe mancare: cfr. Scheffczyk, *Gnadenlehre*, 482-488. Anche la *Risposta* (n. 3) accenna a questi punti.

81 *Formula Concordiae, Solida Declaratio* II, 64 s., citato in *Allegato* C: Maffeis, cit., 87.

ne; nella giustificazione stessa l'uomo è passivo[82]. Rimane quindi attuale quanto ribadito autorevolmente dal concilio di Trento: «Se qualcuno dice che il libero arbitrio dell'uomo, mosso e stimolato da Dio, non coopera in nessun modo esprimendo il proprio assenso a Dio, che lo muove e lo prepara a ottenere la grazia della giustificazione...: sia anatema»[83]. Bisogna constatare purtroppo che non c'è un accordo vero e proprio sulla cooperazione umana alla giustificazione[84].

3.2. Il legame fra la giustificazione e la cooperazione mariana

L'accordo sul tema della giustificazione deve essere verificato o falsificato nell'ambito della mariologia[85]. È significativo già il commento di Lutero sulla formulazione *quem meruisti portare* nel *Regina coeli*: nel suo "merito" d'essere Madre di Dio, Maria è uguale al "merito" del legno della croce di portare il Salvatore[86]. Nel processo salvifico Dio fa tutto e Maria, tipo dell'uomo giustificato *sola gratia*, non fa niente[87].

Il tema della cooperazione mariana è stata ripreso recentemente soprattutto in un documento del gruppo di Dombes[88]. Come prima difficoltà ecumenica viene espo-

---

82 Vedi R. Flogaus, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Historisch-kritische Exegese einer ökumenischen Konsenserklärung*, in Theologische Literaturzeitung 124 (1999) 1083-1106, qui 1098 s.

83 *Decreto sulla giustificazione*, canone 4: DH 1554; cfr. canone 9: DH 1559.

84 Vedi anche tra l'altro Flogaus, cit., 1095-1099; L. Scheffczyk, *"Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" und die Norm des Glaubens*, in Theologisches 28 (1998) 61-68; 125-132; Id., *Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre*, in Theologisches 29 (1999) 453-468; Id., *Der ökumenische Dialog und das bleibende Katholische*, in Theologisches 30 (2000) 218-230.

85 Su questo punto vedi A. Dittrich, *Protestantische Mariologiekritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse*, (Mariologische Studien, XI) Regensburg 1998, 281-292; M. Kreuzer, *Maria und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in Forum Katholische Theologie 17 (2001) 47-58 che conclude: «So werden sich weiter an Maria die Geister scheiden. Damit wird auch deutlich, daß die Gemeinsamkeit, die durch die GE [Gemeinsame Erklärung] in der Rechtfertigungslehre erzielt worden ist, bei genauem Hinsehen so groß nicht ist. Sie wird es erst, wenn auch die katholische Position auf das sola gratia reduziert wird» (57).

86 *Esposizione del Magnificat* (1521): WA 7, 573; sul contesto vedi Dittrich, cit., 29-37; Ziegenaus, cit., 52; M. Kreuzer, *"Und das Wort ist Fleisch geworden". Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther*, Paderborn 1998, 262-266; W. Layh, *Luthers Verständnis von Maria anhand seiner Magnificatauslegung von 1521*, in Ephemerides Mariologicae 50 (2000) 107-140, qui 119.

87 Cfr. H. Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt 1987, 64.

88 Gruppo di Dombes, *Maria. Nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Magnano 1998 (titolo originale: *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, 2 voll., Paris 1997-1998). Cfr. A. Langella, *La recezione critica del Documento di Dombes. Valori e limiti*, in Marianum 62 (2000) 319-345; S. M. Perrella, *La recezione del Documento di Dombes su Maria. Ricognizione bibliografica*, in Marianum 62 (2000) 347-355.

sta appunto «La "cooperazione" di Maria alla salvezza e il rapporto fra grazia e libertà». Come esempio della convinzione protestante viene citato Karl Barth: «egli si rivolge soprattutto contro la "cooperazione" di Maria»[89]. Gli interlocutori cattolici mettono, come nella *Dichiarazione congiunta*, il termine di "cooperazione" sempre fra virgolette. I teologi (protestanti, cattolici e ortodossi) citano insieme Martin Lutero: la giustificazione non avviene per mezzo delle opere; le opere rivelano (solo) la salvezza donata gratuitamente da Dio[90]. Maria è un esempio di quello che succede in tutti i redenti: l'uomo è passivo di fronte alla grazia; la risposta a Dio invece è opera della grazia divina e della libertà umana[91]. Quando Paolo parla della cooperazione dei ministri di Dio (1 Cor 3,9), sarebbe chiaro che Dio sia «l'unico "operante"»[92]. Maria non coopera al sacrificio della croce operata soltanto da Cristo[93]. Il Vaticano II avrebbe fatto cadere coscientemente il termine di "corredenzione" che sarebbe «oggettivamente sbagliato, perché suggerisce che il ruolo di Maria avrebbe lo stesso valore del ruolo di Cristo». Il termine deve essere quindi evitato[94].

Gli interlocutori cattolici ritengono che la questione della "cooperazione" di Maria (tra virgolette) non sarebbe interamente risolta, ma la chiarificazione comune permetterebbe di parlare di una comunione di fede[95]. I teologi protestanti invece riferiscono la possibilità di vedere (come i riformatori) «in Maria, la madre del Signore, colei che ha "cooperato" alla salvezza per mezzo della sua risposta attiva», a condizione che venga stabilito senza ambiguità che la grazia è operata soltanto da Cristo. In questo caso Maria appare come esempio del fedele giustificato per mezzo della fede e non per mezzo delle opere[96].

Bisogna riconoscere al Gruppo di Dombes il merito di avere collocato il tema della cooperazione mariana al primo posto nell'agenda ecumenica, legandolo alla questione fondamentale della giustificazione. Non pare, però, che si sia raggiunto un vero accordo sul fatto che Dio non esclude ma inserisce la libera cooperazione umana

---

[89] Dombes, *Maria*, n. 208.

[90] *Ibid.*, nn. 216-217.

[91] *Ibid.*, n. 219.

[92] *Ibid.*, n. 225.

[93] *Ibid.*, n. 218.

[94] *Ibid.*, n. 210.

[95] *Ibid.*, n. 295. Su questa procedura inaccettabile vedi la critica di J.-M. Hennaux, *Le Document du Groupe des Dombes sur la Vierge Marie*, in Nouvelle Revue Théologique 121 (1999) 41-58, qui 54-58.

[96] Dombes, *Maria*, nn. 323-324.

nel processo stesso della giustificazione. Nel documento inoltre non si afferma chiaramente che l'uomo, sotto l'influsso della grazia, possa prepararsi all'amicizia con Dio nella giustificazione. La cooperazione dell'uomo alla salvezza è vista soltanto come risposta alla giustificazione già avvenuta.

Nel documento di Dombes non mancano neanche le contraddizioni: come mai si può parlare di una «cooperazione alla salvezza per mezzo della risposta attiva», pur mettendo "cooperazione" tra virgolette e sostenendo che Dio sia l'unico operante? In fin dei conti, anche questo dialogo «rileva la difficoltà ad ammettere in definitiva un'attività propria della creatura in ordine alla salvezza»[97].

A nostro parere, bisogna approfondire il dialogo ecumenico, coinvolgendo la cristologia. Una cooperazione umana alla redenzione si trova già in Gesù Cristo stesso: secondo la Prima lettera a Timoteo (per citare un testo emblematico), «l'uomo Gesù Cristo» è l'unico mediatore fra Dio e gli uomini (1 Tm 2,5). Per la mediazione fra Dio e l'uomo è quindi indispensabile l'attività propria della libertà umana di Gesù Cristo, sostenuta dalla persona divina del Figlio. Lutero invece presenta l'umanità di Cristo solo come «segno» della salvezza; non è uno strumento vivo attraverso cui Dio agisce[98]. L'umanità di Gesù è vista come «esca» con cui il divino pescatore acchiappa il diavolo: Satana «mangia» l'«esca» umana, «mordendo» Dio che è più forte di lui. L'«esca», l'umanità di Gesù, è morta, non può fare niente, ma serve come trappola per il diavolo[99].

Valorizzando la cooperazione umana del Salvatore stesso, si prepara la via per superare anche l'atteggiamento *mere passive* dell'uomo nella giustificazione. La cooperazione attiva di Maria alla Redenzione potrebbe guadagnare un ruolo di spicco per arrivare ad una dottrina equilibrata nell'ambito della giustificazione: Dio non fa tutto da solo, bensì abilita con la sua grazia la creatura a partecipare al processo salvifico. Mentre il concilio di Trento descrive con grande finezza questo coinvolgimento dell'uomo nella Redenzione soggettiva (= giustificazione), il Vaticano II ribadisce (senza virgolette) la cooperazione attiva della Vergine Maria all'opera del Salvatore (quindi nella Redenzione oggettiva). Sarebbe auspicabile valorizzare maggiormente questo fatto anche nel dialogo ecumenico.

---

97 Escudero Cabello, *Approcci attuali*, 203, a proposito di un dialogo fra cattolici e protestanti (*Enchiridion Oecumenicum*, vol. III, nn. 1132-1148). Vedi anche Hennaux, cit., 42-51. I problemi su questo punto sono invece risolti secondo G. Bruni, *Chiavi di lettura del documento su Maria del Gruppo di Dombes*, in Marianum 62 (2000) 289-317, qui 306-308.

98 Cfr. P. Hünermann, *Jesus Christus. Gottes Wort in die Zeit*, Münster 1994, 231. 234.

99 Cfr. Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, 338-351; Kreuzer, *Und das Wort ist Fleisch geworden.*

4. Il legame sistematico con la cristologia

L'esempio della cooperazione dell'umanità di Cristo alla Redenzione mostra l'importanza dell'intera cristologia anche per l'elaborazione della dottrina mariana. Ci permettiamo qualche cenno al lavoro sistematico ancora da svolgere (o da ricuperare).

4.1. La mediazione materna di Maria in Cristo

Per sviluppare in modo equilibrato la dottrina sulla cooperazione di Maria alla Redenzione, bisogna tenere conto dei vari modi di trattare la soteriologia. Come punto di partenza sistematico più appropriato si presta il concetto di "mediazione"[100]. Gesù Cristo appare come *unico* mediatore (1 Tm 2,5), perché soltanto tramite lui viene stabilito il legame fra Dio e gli uomini. D'altra parte proprio la teologia paolina è ben consapevole del contributo umano, reso possibile da Cristo, per far giungere la salvezza ai suoi destinatari. Abbiamo già ricordato che Paolo presenta se stesso e gli altri apostoli come «collaboratori» o «cooperatori» di Dio (*theou sunergoí*): svolgono un'opera salvifica «insieme a» Dio in favore della Chiesa (1 Cor 3,9). I sostenitori del termine di "corredenzione" ribadiscono: se è legittimo usare l'espressione paolina di "co-operazione", senza mettere l'uomo al livello di Dio, anche la "co-redenzione" integra Maria nella dipendenza totale dalla Redenzione di Cristo[101].

Una chiave sistematica per mettere insieme l'unica mediazione di Cristo e la cooperazione di persone umane viene fornita da Tommaso d'Aquino. Secondo l'Aquinate, il mediatore è qualcuno che si trova «nel medio» fra due estremi; il suo compito è di unire questi estremi[102]. Gesù Cristo è l'unico mediatore, mentre altre persone possono collaborare soltanto *dispositive vel ministerialiter*[103], cioè possono disporre (preparare) all'unione con Dio oppure trasmettere la salvezza come ministri in cui agisce Cristo stesso[104]. Il Salvatore stesso opera principalmente e porta a compimento quello che è preparato o trasmesso da altri[105]. La mediazione di altri può essere quindi descritta come «mediazione in Cristo». L'«unica mediazione del

---

[100] Cfr. per esempio B. Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol. I, Cinisello Balsamo 1991, 97-125.

[101] Vedi per esempio Galot, *Maria*, 243; Gherardini, cit., 370 s.

[102] Cfr. *STh* III q. 26 aa. 1-2.

[103] *STh* III q. 26 a. 1.

[104] *STh* III q. 26 a. 1 ad 1.

[105] Cfr. *STh* III q. 26 a. 1 ad 2: un'azione *principaliter et perfective* a differenza di quella che si svolge *ministerialiter et dispositive*.

Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione, che è partecipazione dell'unica fonte»[106].

Siccome la mediazione è il concetto più globale della soteriologia, troviamo degli approcci mariologici che partono sistematicamente dalla mediazione mariana che si svolge in Cristo e per mezzo di Lui. Un esempio di spicco è la proposta di Roschini che vede la cooperazione di Maria all'acquisto della salvezza (la "corredenzione") come prima parte della mediazione che si prolunga poi nella distribuzione delle grazie. La mediazione di Maria dipende interamente da quella di Cristo[107]. Anche Giovanni Paolo II, nella sua enciclica *Redemptoris Mater*, inserisce la cooperazione di Maria alla Redenzione nella parte sulla «mediazione materna»[108]. Un'altra impostazione terminologica è quella di distinguere la «corredenzione» (in quanto cooperazione alla Redenzione oggettiva) e la «mediazione» (in un senso più stretto, in quanto cooperazione alla Redenzione soggettiva)[109].

4.2. Termini chiave come espressioni della mediazione[110]

Nella soteriologia, il concetto base della mediazione si concretizza in vari termini chiave. Il termine più corrente nella soteriologia è quello di Redenzione, intesa come liberazione da un male. Spesso il termine *redemptio* viene usato nel senso più stretto del riscatto, del "prezzo" pagato per la liberazione. Bisogna poi considerare l'oggetto centrale della Redenzione: la liberazione dal peccato, dalla morte e dal potere di Satana.

Un altro concetto centrale è quello del sacrificio che può essere definito in modo diverso: offrirsi a Dio con qualsiasi opera rivolta a Lui oppure un'offerta visibile con una dimensione rituale e sociale[111]. La distinzione corrisponde a quella fra «sacrificio interiore» ed «esteriore»[112]. Un altro termine classico, proveniente dal diritto ro-

---

106 *Lumen gentium*, 62b.

107 Cfr. PARROTTA, cit., 88.

108 *Redemptoris Mater*, parte II, nn. 38-50.

109 Così per esempio MANELLI, *La corredenzione mariana*, 263.

110 Cfr. per l'analisi dei singoli termini soprattutto SESBOÜÉ, cit.; F. OCARIZ – L. F. MATEO SECO – J. A. RIESTRA, *Il mistero di Cristo. Manuale di cristologia*, Roma 2000.

111 Cfr. per esempio le due definizioni in Tommaso d'Aquino: *STh* III q. 48 a. 3 (= Agostino, *De civitate Dei* X, 6): «È un vero sacrificio... un'opera qualsiasi che noi facciamo per aderire a Dio in una santa unione»; *STh* II-II q. 85 a. 3 ad 3: «Si parla propriamente di "sacrifici", quando sulle cose offerte a Dio si fa un qualche atto... Lo stesso nome di sacrificio ce lo suggerisce, poiché esso significa rendere sacra qualche cosa».

112 Cfr. per esempio *STh* II-II q. 85 a. 2.

mano, è quello di "soddisfazione" (vicaria), la compensazione per un'offesa. Non il termine ma il fatto è presente già nella Scrittura, quando per esempio si parla del «riscatto» offerto da Gesù (al Padre) (Mc 10,45; 1 Tm 2,6). Il contenuto espresso nei termini di «sacrificio» e di «soddisfazione» si esprime poi nel concetto di «espiazione»: «Espiare significa dare soddisfazione alla giustizia di Dio e riabilitare l'uomo all'accoglienza dell'amore divino»[113]. Un ruolo centrale nella teologia paolina spetta alla «giustificazione» e alla «riconciliazione» per mezzo di Dio (Padre). L'«infrastruttura» comune dei concetti di sacrificio, di espiazione e di soddisfazione vicaria viene costituita dalla «rappresentanza»: Gesù agisce «al nostro posto», il che comporta una certa sostituzione del nostro compito; Egli opera anche in nostro favore, e ciò implica la solidarietà con noi[114].

Sistematicamente importante è anche la considerazione del "merito" quale diritto alla ricompensa. Per la sua azione in nostro favore, Gesù Cristo è stato degno di ricevere la glorificazione e (come capo della Chiesa) la redenzione dei peccatori. Per il merito di Cristo è rilevante la volontà umana, in quanto sostenuta dalla persona divina del Figlio. Perciò Dio non poteva non accettare l'offerta del Salvatore. Si tratta di un merito di condignità (*meritum de condigno*), distinto dal merito di convenienza (*meritum de congruo*). Nel contesto del merito è ovvia l'importanza del tempo terreno: il merito viene guadagnato solo durante lo "stato di viatore", terminato dalla morte.

Seguendo i termini chiave della soteriologia, può essere sviluppata in modo analogo la cooperazione mariana alla Redenzione. Nella storia della teologia troviamo i titoli di *redemptrix* e poi soprattutto di *corredemptrix* di cui abbiamo già trattato. La partecipazione al sacrificio di Cristo, che si realizza per tutti i cristiani nel sacerdozio comune, trova un'espressione eminente in Maria come "Vergine offerente" nel suo compito sacerdotale[115]. Il merito di Maria appare come *meritum de congruo*, della convenienza (a differenza della necessità costituita nel merito di Cristo)[116]. Troviamo anche una presentazione di Maria nella prospettiva della "Riconciliazione"[117]. Per tutte le sfumature dei vari titoli dati al Redentore troviamo anche una corrispondenza analoga in Maria, associata al Salvatore.

---

113 J. Auer, *Gesù il Salvatore. Soteriologia – Mariologia*, (PDC IV/2) Assisi 1993, 289.

114 Cfr. K.-H. Menke, *Stellvertretung*, Einsiedeln 1991.

115 Cfr. M. Hauke, *Priestertum I. Dogmatik*, in *Marienlexikon* 5 (1993) 314-317.

116 Pio X, Enciclica *Ad diem illum* (1904): DH 3370. Cfr. Gherardini, cit., 355-360; diversamente Galot, *Maria*, 288-292.

117 Vedi J. Stern, *Versöhnerin*, in *Marienlexikon* 6 (1994) 620 s.

4.3. Lo schema dei tre ministeri di Cristo e i "misteri della vita di Gesù"

Un altro modo per descrivere l'intera soteriologia è lo schema dei tre ministeri di Cristo: profeta (o maestro), sacerdote e re (o pastore)[118]. La partecipazione ai tre ministeri di Cristo, ribadita dal Vaticano II per tutti i fedeli e in modo più specifico per il sacramento dell'Ordine, si mostra anche nella sua specificità mariana nella Redenzione oggettiva. Al compito profetico e a quello sacerdotale si aggiunge la regalità di Maria, fondata sia nella grazia sia nella cooperazione all'opera salvifica di Cristo[119].

I tre ministeri di Gesù si realizzano nel percorso della sua vita. Tommaso d'Aquino ne parla sotto il titolo di «ciò che ha fatto e sofferto per noi» il Redentore[120]. I "misteri della vita di Gesù" sono degli eventi "focali" in cui si mostra con sfumature diverse l'intera missione salvifica del Redentore. In quest'approccio "narrativo" possiamo inserire anche gli eventi particolarmente rilevanti per la cooperazione di Maria alla Redenzione: soprattutto il "protovangelo" (Gen 3,15), l'Annunciazione (Lc 1,26-38), la Presentazione di Gesù al tempio (Lc 2,22-38), l'intercessione della "donna" alle nozze di Cana (Gv 2,1-12) e la sua presenza sotto la croce (Gv 19,25-27)[121]. Per una sintesi equilibrata, bisogna tenere conto di tutti questi eventi.

4.4. Gesù Cristo "nuovo Adamo" e Maria "novella Eva"

Un elemento ulteriore, non sempre ben presente nelle sintesi di soteriologia, è un tratto che abbraccia tutte le sfumature indicate: Gesù Cristo come "nuovo Adamo" a cui è associata Maria come "novella Eva"[122]. Il parallelismo Adamo-Cristo è presente già nel NT[123] dove si accenna anche il paragone fra Eva e Maria nell'attributo "donna" in cui risuona il "protovangelo" (Gen 3,15). Ireneo di Lione lega le figure di Adamo e Cristo tramite il concetto della "ricapitolazione": Gesù Cristo ristabilisce la

---

118 Cfr. per esempio Ocariz – Mateo Seco – Riestra, cit., 151-184.

119 Cfr. S. Gaspari, *Maria Regina coronata di gloria. Significato teologico-liturgico*, in C. Carvello – S. De Fiores (edd.), *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma 1998, 251-292.

120 *STh* III qq. 27-59.

121 Vedi per esempio Galot, *Maria*, 251-265; W. G. Most, *Mary Coredemptrix in Scripture: Cooperation in Redemption*, in Miravalle, *Theological Foundations I*, 147-172; I. De La Potterie, *The Mediation of the Mother of Jesus at the Incarnation: An Exegetical Study*, in Miravalle, *Theological Foundations I*, 173-190; S. M. Manelli, *Maria Corredentrice nella Sacra Scrittura*, in *Maria Corredentrice*, cit., vol. I (1998) 37-114; Gherardini, cit., 181-220.

122 Cfr. Meo, cit.

123 Soprattutto in Rm 5; 1 Cor 15.

salvezza perduta per mezzo del primo peccato, la porta a compimento e si dimostra capo dell'intero creato. Come il peccato di Eva precede la disobbedienza di Adamo, così la fede obbediente di Maria precede l'obbedienza salvatrice di Gesù. Usando il concetto della "ricircolazione", Ireneo chiama Maria «causa della salvezza» e «avvocata di Eva»[124].

Già i termini differenti "ricapitolazione" (per il rapporto Adamo-Cristo) e "ricircolazione" (Eva-Maria) accennano ai livelli diversi in cui si svolge la Redenzione da parte di Cristo e il coinvolgimento di Maria. Allo stesso tempo, lo sguardo ai progenitori, quindi alle origini, permette di legare la Redenzione con l'antropologia. L'aspetto sponsale, il rapporto fra uomo e donna, si articola anche nell'ecclesiologia: la Chiesa come "sposa" del divino "sposo" Gesù Cristo viene descritta sin dai tempi dei Padri con sfumature mariane[125]. La Redenzione da parte di Gesù Cristo è quindi rivolta alla cooperazione dell'uomo e della Chiesa che trova la sua origine sana in Maria. Il Vaticano II ha riscoperto le tracce accennate, quando descrive Maria «nel mistero di Cristo e della Chiesa»[126]. In questo contesto ampio e senz'altro centrale si inserisce la cooperazione di Maria alla salvezza. Se vogliamo usare una metafora: l'associazione di Maria alla Redenzione non è una gemma qualsiasi nella corona delle grazie mariane, ma il filo che unisce tutte le perle preziose[127].

5. Conclusione

Per una visione equilibrata della cooperazione mariana, bisogna elaborare un approccio "cristotipico" che approfondisca la partecipazione di Maria all'opera di Cristo. Allo stesso tempo occorre un approccio "ecclesiotipico", che presenti Maria come tipo e membro eccellente della Chiesa che sta di fronte a Cristo e che da Lui riceve la grazia salvifica. In una cornice trinitaria sarebbe inoltre auspicabile tenere

---

124 Cfr. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, 261-267.

125 Cfr. H. U. VON BALTHASAR – J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, Roma 1998; M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995⁴, 292-321. 508 s. (= *Women in the Priesthood?*, San Francisco 1988, 297-325); ID., *Mariologie und Frauenbild. Wachstumskräfte für einen neuen Aufbruch*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *Das Marianische Zeitalter*, Regensburg 2001, 229-254.

126 *Lumen gentium*, 8.

127 Cfr. MENTHIERE, cit., 140.

conto sistematicamente del rapporto con il Padre e con lo Spirito Santo[128]. Da questo inserimento della Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa deve partire il dialogo ecumenico, ma anche l'approfondimento antropologico sul contributo umano nella Redenzione e sulla vocazione di uomo e donna nella Chiesa.

128 Cfr. HAUKE, *Die trinitarischen Beziehungen Mariens*; A. AMATO, *Maria e la Trinità*, Cinisello Balsamo 2000.

Strutture retoriche in tre salmi (Sal 24; 3; 122)

E punti di partenza per un cammino interpretativo.

Giorgio Paximadi
Facoltà di Teologia (Lugano)

Nonostante il fatto che l'analisi retorica, nell'ambito della scienza esegetica, non possa essere considerata una novità[1], è certo che gli studi interessati ai fenomeni composizionali dei testi biblici sono molto meno numerosi di quelli che sviluppano altre metodologie, di tipo forse più storico. Tuttavia l'analisi retorica conosce negli ultimi tempi un rinnovato interesse, che si inquadra all'interno del fiorire delle metodologie cosiddette "sincroniche"[2].

Una delle difficoltà principali contro cui si scontra l'analisi retorica consiste proprio in questa relativa rarità del suo esercizio. In effetti analizzare retoricamente un testo significa determinarne i procedimenti di composizione e giungere ad evincere una struttura che sia stilisticamente rilevante e contribuisca all'interpretazione. Quando però ci confrontiamo con la retorica propria dei testi biblici, che derivano da un ambito culturale semitico e come tali sono caratterizzati da fenomeni compositivi diversi da quelli abituali alla nostra tradizione classica, ci accorgiamo di un grave problema: mentre per la retorica classica la manualistica, addirittura coeva ai testi, ci offre copia di materiale teorico sul quale basare le nostre analisi, non è possibile dire la stessa cosa per quanto riguarda i testi biblici. Se infatti – ad esempio – Cicerone ci ha lasciato importanti trattati nei quali illustra i metodi dei quali si è servito per comporre le sue orazioni, non altrettanto hanno fatto il profeta Isaia o gli autori del Salterio. Ciò ha alcune conseguenze rilevanti, la prima delle quali è il fatto che noi,

---

1 Il volume di R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum*, con il quale si fa iniziare l'interesse moderno per le forma stilistiche della poesia biblica, è del 1753, ossia dello stesso anno in cui Il francese J. Astruc pubblicò il testo nel quale apriva la pista allo studio delle fonti del pentateuco.

2 Utilizzo questa terminologia come accettata, anche se, come ho già avuto l'occasione di esprimere, mi sembra inadeguata. Cfr. G. Paximadi – M. Hauke, *«Spiegò loro in tutte le scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Note sul rapporto tra esegesi e dogmatica*, RTLu 5 (2000) 23-27.

essendo dei nani che non hanno a disposizione giganti sulle cui spalle appoggiarsi, siamo costretti ad operare "per induzione", ricavando dai testi regole composizionali sulla base di un'analisi totalmente appoggiata alla nostra intuizione ed alla nostra metodologia. Vi è un altro effetto spiacevole causato dalla scarsità dei contributi finora apparsi: il fatto che non risulta mai chiaro se i fenomeni messi in luce appartengano effettivamente al patrimonio comune della retorica semitica o non siano piuttosto stilemi tipici di questo o quell'autore. È ovvio che, per quanto riguarda le strutture più generiche ed appariscenti, si potrà affermare con una certa probabilità che si tratti di modi di scrivere tipici di una certa cultura, ma le cose si complicano quando, scendendo nel dettaglio, si notano particolari modi di utilizzo di certi stilemi. Un determinato uso delle strutture concentriche, come quello che si vedrà in atto nei salmi analizzati in questo contributo, è un fatto casuale oppure è una caratteristica specifica di una certo genere letterario? È evidente che una risposta a questa domanda potrebbe essere data solo se fosse stato analizzato l'intero complesso del Salterio.

In altre parole, per esprimerci come R. Meynet, l'analisi stilistica è necessariamente di tipo differenziale[3], ma per eseguirla in modo meno empirico è necessario allargare il numero dei testi sottoposti a questo tipo di indagine. In quest'intervento, che nasce come sintesi di alcuni contributi emersi durante un seminario tenuto presso la Facoltà di Teologia di Lugano, si desidera prima di tutto rendere di pubblico dominio l'utilizzo della metodologia dell'analisi retorica per individuare la struttura di alcuni salmi. Non si pretende dunque di dare di questi salmi un'esegesi completa: per farlo sarebbe necessario affrontare un lavoro interpretativo che esulerebbe dall'indole del presente contributo; si desidera semplicemente evidenziare alcuni fenomeni retorici presenti nei salmi analizzati ed offrire, senza svilupparle, alcune piste interpretative che dall'analisi retorica sono suggerite o rese possibili. Data l'origine del presente contributo, la scelta dei salmi già all'origine risultava dettata da considerazioni di ordine didattico; essendo poi stati scelti, e rielaborati, quei contributi degli studenti che sembravano più interessanti, essa rischia di sembrare eccessivamente limitata e, quel che è peggio, arbitraria. In effetti l'urgenza di ampliare il patrimonio di analisi retoriche esistenti mi è sembrato una motivazione sufficiente per osare la pubblicazione di questi tentativi, che mi paiono comunque meritevoli di nota.

Il modello analitico utilizzato è quello sviluppato da R. Meynet; di quest'autore ri-

[3] R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Roma 1994, 731.

mando al volume *L'analisi retorica*, Brescia 1992, per un'esposizione sistematica del metodo stesso. Mi limito, qui ed in nota, a richiamare alcuni concetti fondamentali.

La metodologia dell'analisi retorica si vale, oltre che dello strumento della RISCRITTURA, che ha la funzione di rendere immediatamente evidenti i rapporti retoricamente rilevanti, anche di una terminologia particolare.

MEMBRO. È l'unità minima dell'organizzazione retorica, composta solitamente da un numero di termini variabile da due a cinque e formanti una certa unità sintattica. Uno, due o tre membri formano un SEGMENTO.

Dal punto di vista delle figure di stile, all'interno di una struttura gli elementi si disporranno in modo PARALLELO quando presenteranno una disposizione di tipo a-b; a'-b'; saranno disposti in modo CHIASTICO se la disposizione sarà di tipo a-b; b'-a'. La simmetria sarà invece CONCENTRICA se sarà possibile individuare un centro definito (a-b/x/b'-a').

La simmetria parallela (a-b-c; a'-b'-c') potrà riguardare i TERMINI INIZIALI (a-a'), i TERMINI CENTRALI (b-b') o i TERMINI FINALI (c-c') degli elementi in simmetria. La simmetria concentrica (a-b-c; c'-b'-a') riguarderà i TERMINI ESTREMI (a-a'), i TERMINI CENTRALI (b-b') o i TERMINI MEDI (c-c')[4].

Occorre fare un cenno al tipo di traduzione utilizzata nella presente analisi. Si tratta di una traduzione che cerca di rendere *verbum de verbo* il testo ebraico, mantenendo il medesimo ordine delle parole e la medesima struttura sintattica, anche a costo di infrangere le leggi della lingua di arrivo. Si tratta dunque, come si vedrà, più di un calco che di una vera e propria traduzione. La scelta di un simile modo di procedere è motivata dal fatto che la redazione delle tavole di analisi sul testo ebraico risulta impossibile a causa delle enormi difficoltà grafiche. Occorre inoltre tener presente la scarsa possibilità di differenziare tipograficamente i vari elementi del testo utilizzando i caratteri ebraici.

[4] Cfr. R. MEYNET, *L'analisi retorica*, Brescia 1992, 179.

Salmo 24

[1]Di Davide. Mizmor

Di **YHWH** (è) la **TERRA** e il suo contenuto
L'universo e gli abitanti in esso

[2]Poiché egli sui **MARI** l'ha fondata
Sui fiumi l'ha stabilita.

---

[3]Chi salirà sul **MONTE** di **YHWH**
Chi starà nel **LUOGO** della *sua santità*?

[4]L'innocente di mani e il puro di cuore
Chi non rivolge alla *menzogna* la sua anima
E non giura per la *frode*.

[5]**Otterrà** benedizione da **YHWH**
E giustizia dal Dio della *sua salvezza*

[6]***Questa ( ) la generazione che lo cerca***
Che ricerca il tuo volto o (Dio di) Giacobbe (sela)

[7]**Alzate, PORTE, i vostri frontoni**
E alzatevi, BATTENTI dell'eternità
Ed entri il re della *gloria*

[8]*Chi è il re della gloria?*
YHWH forte e potente
YHWH potente in battaglia

---

[9]**Alzate, PORTE, i vostri frontoni**
E alzate, BATTENTI dell'eternità
Ed entri il re della *gloria*

[10]Chi è *questo re della gloria?*
YHWH degli eserciti
Egli è il re della gloria. (sela)

Da un punto di vista testuale il salmo non presenta grandi difficoltà. Da notare la necessità di correggere il נַפְשִׁי del v. 4 in נַפְשׁוֹ, seguendo la lezione di manoscritti diversi dal cod. Firkowitz, oppure considerando il suffisso ִי come una forma arcaica per il suff. di terza persona singolare, conosciuta in altre lingue come il fenicio[5]. Ancora, il דרשו del v. 6, corretto dal Qere in דִּרְשָׁיו, dev'essere inteso o come *scriptio defectiva* o come singolare collettivo. Più problematica è la fine del v. 6, dove si legge מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ יַעֲקֹב. La maggioranza dei commentatori, seguendo un ramo minoritario della tradizione manoscritta e le versioni antiche, inserisce אֱלֹהֵי prima di יַעֲקֹב. Mi sembra conveniente accettare l'integrazione, intendendo אֱלֹהֵי יַעֲקֹב come un vocativo[6].

L'analisi retorica evidenzia come il salmo nella sua totalità costituisca un passo[7] composto da tre parti (vv. 1-5; v. 6; vv. 7-10). La prima parte è a sua volta formata da due brani (vv. 1b-2; 3-5). Il merismo *terra – mari* costituisce il termine iniziale che lega il primo al secondo segmento del primo brano. Il secondo brano ha una struttura concentrica, termine iniziale che ne lega il primo ed il terzo segmento è il ricorso del tetragramma sacro. Termine finale dei medesimi segmenti sono le due espressioni *sua santità* (v. 3b), *sua salvezza* (v. 5b) caratterizzate dal pronome possessivo suffisso (quantunque esso non sia riferito alla stessa persona). Il parallelismo sul piano grammaticale ha la funzione di mettere in rilievo la prossimità tra i due termini: la santità come caratteristica intrinseca del Dio che abita nel santuario, la salvezza impetrata dal pellegrino che si rivolge a Dio[8]. Al centro (v. 4) le caratteristiche morali che deve avere colui che innalza la preghiera. I due brani della parte sono legati dalle espressioni semanticamente affini *terra/mari* (vv. 1b-2a) e *monte/luogo* (v. 3ab). Il ricorso in funzione di termine iniziale tra i brani assicura l'unità della parte. Anche il ricorso del tetragramma sacro ai vv. 1b-3a è un termine iniziale tra i due brani, mentre il medesimo tetragramma ai vv. 1b-5a è termine estremo.

La terza parte è composta da due brani (vv. 7-8 e vv. 9-10) caratterizzati da una simmetria parallela a-b; a'-b'. I ricorsi tra i due brani sono molto numerosi e ben evi-

---

5 Cfr. M. Dahood, *Psalms I, AB 16*, Garden City 1966, 151.

6 Cfr. L. Alonso Schökel – C. Carniti, *I Salmi 1*, Roma 1992, 466-467.

7 È utile ricordare che, in analisi retorica, si usa la seguente terminologia: da **uno a tre** *membri* costituiscono un *segmento*; da **uno a tre** segmenti costituiscono un *brano*; da **uno a tre** brani costituiscono una *parte*; **una o più parti** compongono un *passo*; **uno o più passi** compongono una *sequenza*; **una o più** sequenze formano una delle *sezioni* in cui può essere diviso un *libro*. Cfr. Meynet, *L'analisi retorica*, 224.

8 Le due radici קדש e ישע si trovano unite in un contesto simile in Is 52,10.

denziati dalla tavola di riscrittura. Contenutisticamente la parte si presenta come un'acclamazione dialogata rivolta a Dio mentre entra nel suo santuario.

Per comprendere bene la struttura del passo occorre rilevare che il v. 6 non è caratterizzato da alcun ricorso né rispetto a quanto lo precede né rispetto a quanto lo segue. Questo fatto lo lascia isolato al centro del passo.

I rapporti tra la prima e la terza parte, che dimostrano la struttura concentrica del passo, possono essere così riassunti:

- Il ricorso del tetragramma sacro ai vv. 1b e 10b è il termine estremo del passo.
- La terminologia spaziale che ricorre ai vv. 1b; 2a (*terra/mari*), 3ab (*monte/luogo*) della prima parte, ed ai vv. 7ab; 9ab (*porte/battenti*: i punti di accesso allo spazio sacro)[9]. I ricorsi che appartengono all'ambito semantico di questa terminologia spaziale costituiscono i termini iniziali di tutti i quattro brani delle due parti.
- Il ricorso del verbo נָשָׂא ai vv. 5 e 7 (*otterrà/alzate*) svolge un'importante funzione di termine medio a distanza che svolge da collegamento tra la prima e la terza parte ed inquadra la seconda parte, centro della struttura.

La struttura retorica così evidenziata permette di fare alcune considerazioni interpretative, che potrebbero essere ulteriormente sviluppate. La prima e la terza parte sono poste in parallelo. La prima parte presenta le condizioni necessarie per presentarsi al luogo della presenza di YHWH, la santità e la dignità del quale sono sottolineate dal riferimento alla sua signoria cosmica (merismo *terra/mare*). Nella terza parte non è più l'uomo che si avanza verso il santuario di YHWH, ma è YHWH che vi entra da sovrano: il santuario è dunque il luogo di incontro tra il divino e l'umano. La seconda parte, chiave di volta della struttura retorica può essere compresa anche come chiave interpretativa: cercare YHWH è lo scopo del pellegrinaggio, per il quale occorre una preparazione spirituale. È noto come il concetto espresso dalla radice בקש[10] sia teologicamente importante. in maniera particolare le due radici בקש / דרש, sono utilizzate in ambito cultuale per indicare l'azione del pellegrino che si reca al Santuario, ma possono indicare anche semplicemente l'attitudine dell'orante.

Un'esegesi del Salmo 24 che tenga in conto la struttura retorica evidenzierà que-

---

[9] Per questa simbologia di tipo spaziale cfr. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. I (1-50), Bologna 1988[4], 455-456.

[10] Cui la rad. דרש , che pure compare nel v. 6 è semanticamente affine e con la quale è spesso posta in parallelo. Cfr. S. Wagner, בָּקַשׁ , TWAT I, 763.

sta centralità del "cercare YHWH" e comprenderà il Salmo come un poema che descrive le condizioni di tale ricerca: la purezza del cuore da parte dell'orante e la presenza di Dio nel suo tempio, che fonda la possibilità della preghiera.

Salmo 3[11]

[1]Mizmor di Davide nel suo fuggire davanti ad Assalonne suo figlio.

[2]YHWH, quanto **SONO-NUMEROSI** gli oppressori miei
SONO-NUMEROSI che ***sorgono*** *contro di me*
[3]**SONO-NUMEROSI** che DICONO alla mia anima:

"Non c'è **salvezza** per lui in DIO" (sela)

---

[4]Ma tu, YHWH, scudo per me,
mia gloria e che ***sollevi*** il capo mio

[5]la mia voce a YHWH ***innalzo***
e RISPONDE a me dal monte della sua santit (sela)

[6]Io mi corico e mi addormento,
mi sveglio perché YHWH mi tiene per mano

[7]non temo **LA MOLTITUDINE** di *POPOLI*
che intorno si accampano *contro di me.*

[8]***Sorgi*** YHWH,
salvami DIO mio.

Ecco[12], hai colpito tutti i miei nemici *sulla guancia*
i denti degli empi hai spezzato.

[9]Di YHWH la **salvezza**
Sul tuo *POPOLO* la tua benedizione (sela)

---

[11] L'analisi di questo salmo è stata sviluppata a partire dal lavoro di Angelo Fontana.

[12] Intendo כִּי non come congiunzione subordinante, ma enfatica (cfr. Joüon § 164 *b*), con Alonso Schökel, Kraus, Weiser, Ravasi. Cfr. Alonso Schökel – Carniti, *I Salmi 1*, 181; Ravasi, *Il libro dei Salmi I*, 122.

Da un punto di vista testuale, il salmo non presenta rilevanti difficoltà. Retoricamente il passo può essere suddiviso in tre parti (vv. 2-5; 6; 7-9) ed è strutturato secondo una forma concentrica che pone al centro della composizione il v. 6. L'unità di tutto il poema è assicurata dalla ripetizione del pronome di prima persona[13].

La prima parte è a sua volta suddivisibile in tre brani (vv. 2-3a; 3b; 4-5) ed è anch'essa caratterizzata da una struttura concentrica. Il primo ed il terzo brano sono tra loro legati dai due verbi *dicono / risponde* (vv. 3a; 5b), tra loro semanticamente legati e che fungono da termini finali dei rispettivi brani. I verbi *sorgono* (v. 2b), *sollevi* (v. 4b), *innalzo* (v. 5a), tra loro sinonimi, fungono da termine medio tra i medesimi brani[14]. L'unità della parte e la centralità del secondo brano (v. 3b) è così dimostrata. Si può ancora notare, a livello della composizione dei singoli brani della parte, il ricorso del termine *numerosi* (vv. 2ab, 3a), termine medio del primo membro ed iniziale degli altri due del primo brano, il ricorso del tetragramma sacro YHWH, termine iniziale dei due segmenti del terzo brano, ed il ricorso dei termini *gloria* (v. 4b) e *santità* (v. 5b), tra loro semanticamente legati e costituenti i termini finali tra i due segmenti del secondo brano.

La terza parte ha il ricorso del termine *popolo* (vv. 7a; 9b) come termine estremo ed è costituita da due brani a struttura parallela a-b; a'-b'. Infatti:

- I primi segmenti dei due brani (vv. 7; 8cd) sono tra loro semanticamente legati: i popoli che si accampano contro l'orante, di cui si parla al v. 7 sono i nemici di cui al v. 8cd.

- I secondi segmenti dei due brani sono legati dal ricorso del tetragramma sacro in funzione di termine iniziale (vv. 8a; 9a) e dall'importante ricorso della radice ישע (*salvami* – v. 8b; *salvezza* v. 9a) in funzione di termine medio a distanza.

La prima e la terza parte sono legate da ricorsi rilevanti:

- Il tetragramma sacro YHWH (vv. 2a, 9a) in funzione di termine estremo.

- L'espressione *contro di me* (vv. 2b, 7b) in funzione di termine iniziale della prima e della terza parte.

---

13 RAVASI, *Il libro dei Salmi I*, 117.

14 I due verbi sollevi (v. 4b) ed innalzo (v. 5a) sono termini medi tra i due segmenti del terzo brano. In effetti è possibile notare che nel primo brano il termine medio sia uno solo (sorgono), perché il brano è formato da un solo segmento, mentre nel terzo brano i segmenti sono due, ed i due termini medi fungono entrambi da termine medio a livello della parte, assieme al loro corrispondente del primo brano.

- Il ricorso della radice קום (vv. 2b, 8a) in funzione di termine centrale.
- Il nome divino אֱלֹהִים (Dio; vv. 3b, 8b), in funzione di termine centrale.
- Il triplice ricorso radice ישע (vv. 3b, 8b, 9a).
- Da un punto di vista contenutistico si può osservare che il fatto che YHWH sia proclamato «scudo» per l'orante (v. 4) corrisponde all'accamparsi dei nemici attorno all'orante.

Resta così evidenziata la centralità della seconda parte (v. 6).

Un'esegesi che voglia tener conto di quest'analisi dovrà osservare che la struttura del salmo pone in particolare evidenza quest'immagine dell'orante addormentato e protetto da YHWH. Il rito di incubazione, che può pure essere presente nel sottofondo liturgico del salmo[15]. In effetti, anche da un punto di vista contenutistico, si può osservare che nelle parti periferiche i nemici e YHWH sono presentati nell'atto di "sorgere" in attacco od in difesa dell'orante; tutto il linguaggio bellico che caratterizza queste due parti (scudo – si accampano – nemici – empi – colpire – spezzare) contrasta in modo significativo con la tranquillità dell'orante, che si addormenta e si sveglia sotto la protezione del suo Dio. L'immagine è utilizzata altre volte nella Bibbia: Dio protegge dagli assalti notturni, particolarmente degli animali feroci, l'uomo che si trova nella posizione particolarmente vulnerabile del sonno[16]. Sarà rilevante sottolineare la presenza della tematica della "salvezza" nelle due parti estreme del passo: dapprima negate dai nemici dell'orante (v. 3b); in seguito invocata dall'orante (v. 8ab) ed infine proclamata come dono di YHWH.

---

[15] Ravasi, *Il libro dei Salmi I*, 120. Ma cfr. A. Weiser, *Die Psalmen, Erster Teil: Psalm 1-60*, Göttingen 1966, *ad loc.*

[16] Cfr. Lv 26,6; Sal 4,9; Os 2,20. Cfr. W. Beuken, שׁכב, *TWAT* VII, 1304.

Salmo 122[17]

[1]Canto delle ascensioni. Di Davide.

Sono felice, per quelli che *DICONO* a me:
«Alla ***casa*** di ***YHWH*** andiamo».

[2]***FERMÀTI*** sono i nostri piedi
alle tue ***porte***, GERUSALEMME!

---

[3]GERUSALEMME costruita, come una ***città***
che tenuta insieme in unità!

[4]Là dove salgono **le tribù**,
le tribù di Yh

la testimonianza di Israele,
lodare il nome di ***YHWH***

[5]Poiché là sono **i seggi** del giudizio,
i seggi della casa di Davide!

[6]Domandate (*ša'ălû*) la **pace** (*šālôm*) per GERUSALEMME!
siano sereni (*yišlāyû*) coloro che amano **te**.

[7]Che ci sia **pace** (*šālôm*) sulle ***mura*** **tue**,
tranquillità (*šalwāh*) nei ***palazzi*** **tuoi**.

---

[8]*Per* i miei fratelli e i compagni,
DIRÒ «**pace** sia in **te**»

[9]*Per* la ***casa*** di ***YHWH***, nostro Dio,
CERCHERÒ il bene per **te**.

[17] L'analisi di questo salmo è stata sviluppata a partire dal lavoro di Marcello Fidanzio.

La più rilevante difficoltà testuale del salmo si trova al v. 3b: שֶׁחֻבְּרָה־לָּהּ יַחְדָּו. La maggioranza dei commentatori traduce il testo massoretico intendendo che la città santa è «compatta insieme» o «tenuta insieme»[18], tuttavia alcuni preferiscono la lezione della LXX: ἧς ἡ μετοχὴ αὐτῆς, che supporrebbe una *Vorlage* שֶׁחֶבְרָהּ: «la cui famiglia è insieme». Tuttavia anche il testo massoretico ha un significato chiaro: l'immagine della città compatta e cinta dalle sue mura. È possibile che la LXX abbia una *lectio facilior* che semplifica una forma verbale non usuale.

L'analisi retorica evidenzia come il Salmo abbia una struttura concentrica suddivisa in tre parti (vv. 1b-3; 4-5; 6-9).

La prima parte (vv. 1b-3), che contenutisticamente descrive la partenza e l'arrivo del pellegrinaggio alla città santa e il clima di stupore che avvolge il pellegrino di fronte allo spettacolo delle mura della città, è divisa in due brani. Il primo brano (vv. 1b-2) ha due segmenti bimembri. Termini iniziale dei due segmenti sono i due participi עֹמְדוֹת e אֹמְרִים, che sono legati tra loro dalla forma grammaticale e dalla parziale comunanza di suono (מ seconda radicale). Termine finale dei due membri sono i due termini *casa* e *porte*, appartenenti allo stesso campo semantico: la «casa di YHWH» è il Tempio, mentre le porte sono il luogo pubblico per eccellenza: elementi caratterizzanti il contesto urbano. Termini medi tra i due segmenti sono i due verbi *andiamo* e *fermàti* (vv. 1c; 2a): significativo accostamento che indica l'inizio e la fine del pellegrinaggio. Il secondo brano è composto da un solo segmento bimembro. Termini medi sono le due forme verbali femminili חֲבְרָה e בְּנוּיָה che esprimono la compattezza della città e delle sue costruzioni. Il nome di Gerusalemme è termine medio che collega i due brani della parte.

La seconda parte mette in rilievo il fatto che al cuore del pellegrinaggio vi è la lode al nome di YHWH, lode messa in atto dal popolo nella totalità delle sue componenti: le tribù e la dinastia regale. Delle funzioni del re viene evidenziata quella giudiziaria. La struttura concentrica della seconda parte risulta particolarmente evidente dalla tavola di riscrittura. Basta osservare le ripetizioni dei due termini tribù (v. 4ab) e seggi (v. 5ab), che fungono da termini medi tra il primo ed il terzo segmento della parte. In questo caso il parallelismo è di tipo sintattico. Al centro, isolato, il v. 4.

Osserviamo che vi sono stati commentatori i quali hanno trovato difficoltà a spiegare il v. 4, in particolare perché ritengono che l'espressione עֵדוּת לְיִשְׂרָאֵל non si riferisca chiaramente né a ciò che precede né a ciò che segue e che, di conseguenza, resti isolata dal contesto. Ravasi pensa che la posizione centrale di עֵדוּת sia inten-

[18] L. Alonso Schökel – C. Carniti, *I Salmi 2*, Roma 1993, 641.

zionale e sia un voluto riferimento alla teologia dell'alleanza di cui tanto il pellegrinaggio che il culto sono manifestazione[19]. In effetti l'analisi retorica evidenzia la centralità del segmento in questione, avvalorando quest'ultima ipotesi; d'altronde è stato spesso osservato che il centro di una struttura retorica di tipo concentrico è spesso occupato da un elemento che ha certi aspetti "enigmatici", come potrebbe essere una parabola, una domanda o, nel nostro caso, una sentenza di carattere generale[20]. Nel presente salmo, come negli altri due analizzati in questo contributo, si nota la medesima tendenza. Il relativo sconcerto provato dai commentatori potrebbe essere dunque spiegato con la mancata percezione del valore del centro di una struttura retorica e del suo carattere "enigmatico".

La terza parte esprime la preghiera del pellegrino sulla città: egli, giocando sul nome della città medesima le augura pace e insieme le rivolge l'augurio che è il saluto per eccellenza. La parte è composta da due brani (vv. 6-7; 8-9). Termine iniziale dei due segmenti del primo brano è la parola *pace*, termine finale sono il verbo *siano sereni* ed il sostantivo *tranquillità*, che derivano dalla stessa radice. Come evidenziato dalla tavola, vi è un gioco di paronomasie pertinente al livello del brano, ma che, come Alonso Schökel ha fatto osservare, si estende a tutto il salmo ed è allusione al nome stesso della città: יְרוּשָׁלַ֫ם , connessa per pseudoetimologia con il sostantivo שָׁלוֹם[21]. Il secondo brano della terza parte ha come termine iniziale tra i due segmenti la proposizione *per* (לְמַעַן), termine medio un verbo imperfetto coortativo *Piel* di prima persona singolare (in questo caso il parallelismo tra i termini è costituito dalla forma grammaticale) e come termine finale il pronome suffisso di seconda persona femminile singolare. Termini medi che legano i due brani della parte sono le occorrenze della parola pace, particolarmente ai vv. 7a ed 8b.

La prima e la terza parte sono legate dall'espressione «casa di YHWH» in funzione di termine estremo e dal nome *Gerusalemme* (vv. 3a 6a) in funzione di termine medio a distanza. Anche la coppia di termini *porte* e *città* (vv. 2b; 3a) e *mura* e *palazzi* (v. 7ab), appartenenti allo stesso campo semantico, contribuiscono a legare la prima e la terza parte. Occorre notare ancora il triplice ricorso del tetragramma sa-

---

[19] G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. III (101-150), Bologna 1988[4], 544.

[20] Cfr. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca*, 730. Cfr. anche le analisi dei salmi 113 e 146 offerte da Meynet, *L'analisi retorica*, 226-229. In entrambi questi salmi, che sono strutturati in modo simile a quelli analizzati n questo contributo, il centro è occupato da un elemento breve che ha la forma di una domanda o di una sentenza.

[21] Cfr. L. Alonso Schökel, *Trenta salmi: poesia e preghiera*, Bologna 1982, 398-400. Tuttavia la suddivisione proposta da Alonso Schökel non è quella offerta nella presente analisi.

cro all'inizio, al centro ed alla fine del salmo.

Un'esegesi che tenga in considerazione l'analisi retorica osserverà in primo luogo che le due parti estreme pongono in parallelo il tema del viaggio ed il tema della preghiera per la pace: dal cuore del pellegrino che giunge in vista delle mura della città sgorga la parola che è la tipica formula di saluto, e questa parola, reagendo con il nome della città santa, diventa preghiera per la pace della medesima. Sarà dunque importante esplorare le connessioni tra il tema del pellegrinaggio e quello della pace. Il fatto poi che al centro del salmo venga collocata l'affermazione quasi proverbiale «la testimonianza di Israele, lodare il nome di YHWH», richiamerà il tema della lode come vocazione di Israele e senso del suo pellegrinare alla città santa[22]. Tuttavia la particolare compattezza della parte centrale suggerirà all'esegesi di chiarificare come mai la lode di Dio supponga la corale attività di tutto il popolo (le tribù – la casa di Davide), e soprattutto di evidenziare le connessioni tra la lode di Dio e l'amministrazione della giustizia[23].

Un'osservazione conclusiva. Sottoposti all'analisi retorica i salmi presentati in questo contributo sono risultati essere tutti caratterizzati da una struttura globalmente concentrica. Questo confermerebbe ulteriormente la tendenza della retorica semitica a preferire strutture concentriche. Afferma R. Meynet che «mentre la maniera di composizione greco-latina classica sarebbe di tipo deduttivo e lineare, avviando progressivamente l'uditore o il lettore verso la conclusione che segna il culmine del discorso, la maniera giudaica di disporre la materia è, il più delle volte, quella di focalizzarla su un centro che ne è (...) il cuore o la chiave di volta»[24]. È evidente che tale osservazione non può essere intesa in senso assoluto, tanto più che proprio in questi salmi sono state scoperte anche strutture a simmetria parallela, ma è per lo meno possibile notare che vi è una certa tendenza a privilegiare il concentrismo. È chiaro che, quanto più si sottoporranno ad analisi retorica altri testi biblici, tanto più sarà possibile rispondere a questa come ad altre domande.

---

[22] Interessante notare, con A. Deissler, *I Salmi. Esegesi e spiritualità*, Roma 1991[1], 459 che la centralità del tema della lode rende questo salmo affine al clima spirituale dei libri delle cronache, nei quali effettivamente la lode di Dio è il senso del culto di Israele molto più del rituale sacrificale, anche se certo non contrapposta ad esso.

[23] Cfr. su questo tema Alonso Schökel, *Trenta salmi*, 402-403.

[24] R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca; analisi retorica*, Roma 1994, 740.

SUL NUMERO 1/2002:

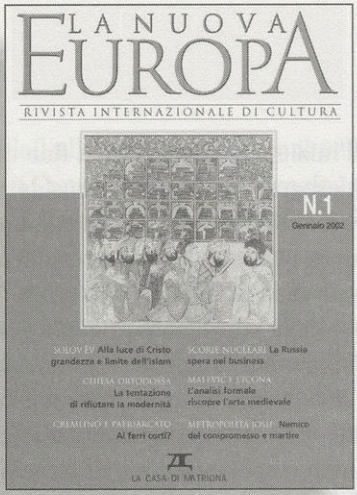
RUSSIA: la pattumiera nucleare e il miraggio dei dollari



V. SOLOV'EV: ALLA LUCE DI CRISTO GRANDEZZA E LIMITE DELL'ISLAM

Cremlino e Patriarcato ai ferri corti?





1 numero € 5,16

Abbonamenti 2002:

Italia Ordinario	€ 25,82
Italia Sostenitore	€ 51,65
Estero Ordinario	€ 36,15
Ordinario Via Aerea	€ 46,48

da versare sul c.c.post. n. 40114209 intestato a: RC Edizioni s.r.l., via Tasca 36, 24068 Seriate (BG), Italia

MALEVIC, FLORENSKIJ E L'ICONA: L'ANALISI FORMALE RISCOPRE L'ARTE MEDIEVALE

LA NUOVA EUROPA
RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA
rcsegr@tin.it • Tel.: (+39)035294021
www.augustea.it/nuovaeuropa/index.htm

RTLu VII (1/2002) 85-97

Dio, la vita morale e la coscienza

William E. May
John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family (Washington, DC)

Dio ci ha creato così come siamo, dotati di libera volontà e d'intelligenza, in modo tale che possano esistere degli esseri a cui Lui può dare, se lo vuole, la partecipazione alla sua propria vita intratrinitaria – ed Egli ha voluto farlo. Dio, inoltre, è colui che illumina le nostre menti e che parla ai nostri cuori, affinché possiamo conoscere la verità e in conformità con essa compiere le giuste scelte morali, e questo fa di noi, con l'aiuto della grazia che ci manca, quegli esseri che Lui vuole che siamo: suoi figli fedeli, fratelli e sorelle del suo unigenito Figlio fatto uomo, membri della sua famiglia divina.

1. Il significato esistenziale degli atti umani come atti scelti liberamente: Dio, libertà di scelta e la vocazione dell'uomo

Dio ha dato all'uomo, «che è in terra la sola creatura che Dio abbia voluto per se stesso»[1], la *libertà di scelta*, per *dare* all'uomo una partecipazione alla sua propria vita e per renderlo in Cristo suo figlio adottivo, membro della sua famiglia divina. Infatti «la ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio»[2]. Però Dio può *dare* all'uomo una partecipazione alla sua vita divina, e l'uomo può entrare in comunione con Lui solo se l'uomo è *libero* di accettare questo dono e di *scegliere liberamente* di entrare in questa comunione.

Atti umani liberamente scelti non sono semplici eventi fisici nel mondo materiale, che vengono e vanno come la pioggia o il succedersi delle stagioni. Essi non «ac-

[1] «...qui in terris sola est quam Deus propter seipsam voluerit», *Gaudium et spes*, 24.

[2] «Dignitatis humanae esimia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit», *ibid.*, 19.

cadono» semplicemente a una persona. Essi esprimono la scelta libera e autodeterminata di una persona e descrivono la sua identità morale, il suo essere come una persona morale. Il nucleo di un atto umano, proprio in quanto umano e personale, è la scelta libera e autodeterminata, che come tale è qualcosa di spirituale e rimane nella persona disponendola ad ulteriori scelte dello stesso tipo, fino al momento in cui viene fatta una scelta contradditoria.

«Agere», come dice san Tommaso, «est actio permanens in ipso agente»[3]. Infatti, come osserva papa Giovanni Paolo II, «gli atti umani sono atti morali, perché esprimono e decidono della bontà o malizia dell'uomo stesso che compie quegli atti. Essi non producono solo un mutamento dello stato di cose esterne all'uomo, ma, *in quanto scelte deliberate*, qualificano moralmente la persona stessa che li compie e ne determinano *la fisionomia spirituale profonda*»[4].

Gli atti umani sono esistenzialmente significativi, avendo a che fare con il vero essere dell'uomo, proprio perché sono scelti liberamente. Il fatto che l'uomo abbia la capacità di determinare la sua propria vita attraverso le sue scelte libere è una verità sia divinamente rivelata sia filosoficamente dimostrabile.

Questa verità è stata svelata nella rivelazione divina[5] e solennemente definita dalla Chiesa[6]. Essa è segno privilegiato dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio[7]. Inoltre, nel poter scegliere di fare una cosa invece di un'altra, l'uomo non solo determina i suoi atti (quello che fa), ma anche – e questo ha un significato ancora più grande – determina se stesso, e alla fine il suo rapporto con Dio: «Giustamente si rileva che la libertà non è solo la scelta per questa o per quest'altra azione particola-

---

3 San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 57, a. 3.

4 «Umani actus sunt actus morales, quia auctoris sui probitatem aut malitiam designat atque constituunt. Ii non modo exteras commutant hominis conditiones, sed, *utpote optiones deliberatae*, etiam moralem proprietatem suo tribuunt auctori, cuius et *intimorum spiritualium lineamenta sunt causa*», Giovanni Paolo II, Enciclica *Veritatis splendor*, 71.

5 Cfr. Sir 15,11-18: «Non dire: "Mi son ribellato per colpa del Signore", perché ciò che egli detesta, non devi farlo. Non dire: "Egli mi ha sviato", perché egli non ha bisogno di un peccatore. Il Signore odia ogni abominio, esso non è voluto da chi teme Dio. Egli da principio creò l'uomo e lo lasciò in balìa del suo proprio volere. Se vuoi, osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buonvolere. Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua; là dove vuoi stenderai la tua mano. Davanti agli uomini stanno la vita e la morte; a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà».

6 Concilio di Trento, Sezione VI: *Decretum de iustificatione, canones de iustificatione*, can. 5: «Si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam, anathema sit».

7 Si veda *Gaudium et spes*, 17: «La vera libertà, invece, è nell'uomo un segno privilegiato dell'immagine divina. Dio volle, infatti, lasciare l'uomo "in mano al suo consiglio" (cfr. Sir 15,14), così che cerchi spontaneamente il suo Creatore e giunga liberamente, aderendo a lui, alla piena e beata perfezione».

re, ma è anche, dentro una simile scelta, *decisione su di sé* e disposizione della propria vita pro o contro il Bene, pro o contro la Verità, in ultima istanza pro o contro Dio»[8].

2. Dio, verità e libera scelta

L'uomo è quindi libero di scegliere ciò che fa e, facendo una cosa piuttosto che un'altra, di essere la persona che è. Però egli non è libero di fare quello che sceglie liberamente di essere, bene o male, giusto o falso. Sappiamo, per nostra triste esperienza, come siamo capaci di fare una cosa, pur essendo consapevoli che ciò che facciamo è un male.

Se gli atti umani liberamente scelti devono essere moralmente *buoni* e se mediante queste azioni liberamente scelte l'uomo si rende buono e diventa il tipo di persona aperta ai doni di vita dati da Dio, questi atti devono concordare con la *verità*. È quindi possibile dire che la vita morale dell'uomo, almeno in parte, è uno sforzo *cognitivo* per arrivare a conoscere la verità sull'esistenza umana e sulle scelte e azioni umane. Infatti, come il Concilio Vaticano II ci ricorda, «a motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità, sono, dalla stessa natura e per obbligo morale, tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione. E sono pure tenuti ad aderire alla verità una volta conosciuta e ad ordinare tutta la loro vita secondo le sue esigenze»[9].

Inoltre, come lo stesso Concilio continua a dire, risulta ancor più chiaro se ram-

---

[8] Giovanni Paolo II, Enciclica *Veritatis splendor*, 65; subito dopo, al n. 71, il Papa cita un passo eloquente di san Gregorio di Nissa (*De vita Moysis*, II, 2-3; PG 44, 327-328), dove questo Padre della Chiesa sottolinea il significato esistenziale degli atti come frutto di una libera scelta: «Tutti gli esseri soggetti al divenire non restano mai identici a se stessi, ma passano continuamente da uno stato ad un altro mediante un cambiamento che opera sempre, in bene o in male... Ora, essere soggetto a cambiamento è nascere continuamente... Ma qui la nascita non avviene per un intervento estraneo, com'è il caso degli esseri corporei... Essa è il risultato di una scelta libera e *noi siamo* così, in certo modo, *i nostri stessi genitori*, creandoci come vogliamo, e con la nostra scelta dandoci la forma che vogliamo». Tra i lavori filosofici che chiarificano e dimostrano questa verità si veda: G. Grisez – J. Boyle – O. Tollefsen, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, Notre Dame-London 1976; M. Adler, *The Difference of Man and the Difference It Makes*, New York-Cleveland 1968.

[9] «Secundum dignitatem suam homines cuncti, quia personae sunt, ratione scilicet et libera voluntate praediti ideoque personali responsabilitate aucti, *sua ipsorum natura impelluntur necnon morali tenentur obligatione ad veritatem quaerendam*, illam imprimis quae religionem spectat. *Tenentur quoque veritati cognitae adhaerere atque totam vitam suam iuxta exigentias veritatis ordinare*», *Dignitatis humanae*, 2.

mentiamo che la «norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio con sapienza e amore ordina, dirige e governa l'universo e le vie della comunità umana»[10].

3. Coscienza: la nostra coscienza cognitiva data da Dio con la legge eterna

La legge eterna divina è perciò la norma più alta, la *verità* più alta, pensata per guidare le scelte e le azioni umane. Però, nella sua immensa divinità, Dio dà la possibilità alla sua creatura intelligente, l'uomo, di partecipare attivamente alla sua legge eterna. E di nuovo, come ci ricorda lo stesso Concilio Vaticano II, «Dio rende partecipe l'essere umano della sua Legge, cosicché l'uomo, sotto la sua guida soavemente provvida, possa sempre meglio conoscere l'immutabile Verità»[11].

La partecipazione attiva, intelligente, alla legge divina ed eterna è proprio ciò che la Tradizione cattolica ha identificato come *legge naturale*[12], che «altro non è se non la luce dell'intelligenza infusa in noi da Dio. Grazie ad essa conosciamo ciò che si deve compiere e ciò che si deve evitare. Questa luce e questa legge Dio le ha donate nella creazione»[13].

Dio stesso, infatti, è la *luce* che illumina le nostre menti con la verità, inclusa la

---

[10] «...supremam humanae vitae normam esse ipsam legem divinam, aeternam, obiectivam atque universalem, qua Deus consilio sapientiae et dilectionis suae mundum universum viasque communitatis humanae ordinat, dirigit, gubernat», *ibid.*, 3.

[11] «Huius suae legis Deus hominem participem reddit, ita ut homo, providentia divina suaviter disponente, veritatem incommutabilem magis magisque agnoscere possit», *ibid.*

[12] Anche se il testo della *Dignitatis humanae* non usa esplicitamente l'espressione della *legge naturale*, è evidente che i Padri conciliari, parlando della partecipazione dell'uomo, sotto la disposizione della provvidenza divina hanno in mente la legge naturale con la suprema norma della vita umana, cioè la legge divina ed eterna. Proprio alla fine del paragrafo appena citato i Padri conciliari aggiungevano una nota ufficiale nella quale facevano esplicitamente riferimento a tre testi di san Tommaso, cioè *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 1; q. 93, aa. 1-2. In uno di questi testi san Tommaso scrive: «Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis... Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis». Su tutto questo argomento vedi J. Finnis, *Natural Law, Objective Morality, and Vatican II*, in *Principles of Catholic Moral Life*, ed. W. E. May, Chicago 1980, 113-150.

[13] «...nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione», san Tommaso d'Aquino, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus*, in *Opuscula Teologica*, II, n. 1129 (Ed. Taurinens., 1954) 245. È notevole che questo testo di san Tommaso venga citato da papa Giovanni Paolo II in *Veritatis splendor*, 12, parlando della legge naturale.

verità morale, la verità necessaria per guidare le nostre scelte, se sono scelte moralmente buone. Così san Tommaso, seguendo la Tradizione cattolica, invoca il Salmo 4,6 ss. (Vulgata), considerando la legge naturale come partecipazione intelligente alla legge eterna di Dio. Così scrive: «Ecco perché il Salmista, dopo aver detto: "Sacrificate sacrifici di giustizia", quasi per rispondere al quesito di chi cerca le opere della giustizia, "Molti dicono: chi ci farà vedere il bene?", così risponde: "Qual sigillo è impressa su noi la luce del tuo volto, o Signore"; come per dire che la luce della ragione naturale, che ci permette di discernere il male e il bene, altro non è in noi che un'impronta della luce divina. Perciò è evidente che la legge naturale altro non è che la partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole»[14].

Esiste, inoltre, una intima relazione tra la *coscienza* morale e la *legge naturale*, che è esistenzialmente la legge eterna di Dio, in quanto l'uomo partecipa intelligentemente ad essa, cioè l'uomo attivamente ne condivide la conoscenza della verità morale. Tale relazione tra coscienza e legge eterna e divina di Dio è espressa nel seguente testo della *Dignitatis humanae*: «L'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività per raggiungere il suo fine che è Dio»[15].

In questo testo i Padri conciliari usano il termine *coscienza* in senso lato per includere la nostra coscienza cognitiva della verità morale nella sua totalità. Questa coscienza è resa possibile perché Dio, nella sua divinità, ci ha dato la luce della ragione naturale, una partecipazione creata all'unica presenza vicaria della mente divina.

La nostra coscienza attiva e cognitiva, o partecipazione alle verità della legge divina ed eterna, è, come indicano i Padri conciliari, progressiva: «Dio rende partecipe l'essere umano della sua legge, cosicché l'uomo, sotto la sua guida soavemente provvida, possa sempre meglio conoscere l'immutabile Verità»[16].

La nostra partecipazione intelligente alla legge divina ed eterna di Dio, insieme con la nostra conoscenza dei primi e comuni principi o precetti della legge naturale,

---

[14] «Unde, cum Psalmista dixisset (Ps 4, 6) "Sacrificate sacrificium iustitiae", quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: "Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?", cui questioni respondens, dicit: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine", quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura», *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

[15] «Dictamina vero legis divinae homo percipit et agnoscit *mediante conscientia sua*; quam tenetur fideliter sequi in universa sua activitate, ut ad Deum, finem suum, perveniat», *Dignitatis humanae*, 3.

[16] «Huius suae legis Deus hominem participem reddit, ita ut homo, providentia divina suaviter disponente, veritatem, incommutabilem *magis magisque agnoscere possit*», *ibid.*, 3.

sono i «punti di partenza» per pensare su quello che facciamo. Questi comprendono i principi o le verità pratiche che, in ordine al bene, sono da applicare e da perseguire e, in ordine al male, sono da evitare; la vita umana, la comunione dell'uomo e della donna nel matrimonio, la procreazione ed educazione della prole, la conoscenza della verità, in particolare la conoscenza della verità su Dio, il vivere in comunione con altri: tali sono, infatti, i beni da compiere e da perseguire[17]. Questi primi e comuni principi comprendono anche le verità normative secondo cui «nulli esse malum faciendum»[18]; «quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri» o la regola d'oro[19]; e «Diliges Dominum Deum tuum, et Diliges proximum tuum»[20]. Riguardo a queste verità della legge naturale ed eterna san Tommaso e la scolastica preferiscono usare il termine *synderesis* piuttosto che *coscienza*[21]. La *Dignitatis humanae*, come abbiamo già visto, usa il termine coscienza in senso lato, intendendo la coscienza cognitiva dell'uomo riguardo ai principi della legge naturale.

Tra questi primi e comuni principi o verità della legge divina ed eterna e della legge naturale, la più grande verità morale, dalla quale dipendono tutte le verità della vita morale, è che dobbiamo amare Dio con tutto il nostro cuore e con tutta la nostra anima e il nostro prossimo come noi stessi[22]. Questa grande verità morale è la sintesi di tutti i primi e comuni principi della legge naturale o legge eterna di Dio, di cui l'uomo, la creatura razionale di Dio, è reso partecipe.

Alla luce di questo grande principio morale possiamo arrivare a conoscere, mediante la coscienza, verità più specifiche, necessarie per dare giudizi morali veri e fare scelte morali buone: le verità rivelate nei precetti del decalogo, verità che possiamo conoscere mediante l'uso della nostra intelligenza[23], cioè della luce delle nostre menti, che è la nostra partecipazione alla luce della mente divina.

Le verità morali del decalogo, particolarmente quelle che riguardano il nostro

---

17 Su questo vedi SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. Per una difesa dialettica (non una prova) della verità di uno di questi principi fondamentali della legge naturale (la conoscenza della verità è un bene da perseguire) e l'incoerenza che risulta dalla sua negazione, vedi J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, cap. 3: "A Basic Form of Good: Knowlegde", 59-80.

18 SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

19 *Ibid.*, q. 94, a. 4, ad 1.

20 *Ibid.*, q. 100, a. 3, ob. 1 e ad 1.

21 Su questo vedi *ibid.*, I, q. 79, a. 12; M. B. CROWE, *The Term "Synderesis" and the Scholastics*, in Irish Theological Quarterly 73 (1956) 228-245.

22 Vedi *Summa theologiae*, I-II, q. 100, a. 3, ad 1.

23 Su questo vedi *ibid.*, aa. 1, 3 e 11.

prossimo che vediamo e che dobbiamo amare se amiamo Dio che non vediamo (cfr. 1 Gv 4,20), sono infatti, come indica papa Giovanni Paolo II, «la rifrazione dell'unico comandamento riguardante il bene della persona, a livello dei molteplici beni che connotano la sua identità di essere spirituale e corporeo, in relazione con Dio, col prossimo e col mondo delle cose... I comandamenti... sono destinati a tutelare *il bene* della persona, immagine di Dio, mediante la protezione dei suoi *beni*»[24], cioè beni identificati nei primi principi della legge naturale, verso la quale siamo naturalmente inclinati da Dio stesso. Questi «comandamenti rappresentano, quindi, la condizione di base per l'amore del prossimo; essi ne sono al contempo la verifica»[25]. E queste verità si sono fatte conoscere da noi mediante la coscienza.

Un testo centrale del Concilio Vaticano II può fungere da riassunto per questo paragrafo: «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa' questo, fuggi quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo»[26].

4. Coscienza: il nostro giudizio personale su noi stessi come esseri morali

Oltre ad essere la nostra coscienza cognitiva delle verità fondamentali della legge naturale (e della legge divina ed eterna), la coscienza è anche la nostra coscienza della verità su noi stessi come esseri morali. Ciò è già stato indicato nel testo sopra citato di *Gaudium et spes*, 16, in cui i Padri conciliari sottolineano che «la co-

[24] Giovanni Paolo II, Enciclica *Veritatis splendor*, 13.

[25] *Ibid.*

[26] «In imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui oboedire debet, et cuius vox, semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum advocans, ubi oportet auribus cordis sonat: fac hoc, illud devita. Nam homo legem in corde suo a Deo inscriptam habet, cui parere ipsa dignitas eius est et secundum quam ipse iudicabitur. Conscientia est nucleus secretissimus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius. Conscientia modo mirabili illa innotescit, quae in Dei et proximi dilectione adimpletur», *Gaudium et spes*, 16.

scienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità».

Questo significato di coscienza è centrale per le Scritture, in particolare per la dottrina paolina, come ad esempio nel seguente passo: «Dico la verità in Cristo, non mentisco, e la mia coscienza me ne dà testimonianza nello Spirito Santo» (Rm 9,1)[27].

I Padri della Chiesa, sia quelli orientali (come Giovanni Crisostomo) sia quelli occidentali (come Agostino), hanno sempre parlato dell'amaro rimorso che attanaglia una coscienza peccaminosa e della gioia che testimonia una coscienza buona[28].

Questo è anche il significato di coscienza sviluppato da san Tommaso[29] e riassunto da papa Giovanni Paolo II nei commenti sulla dottrina paolina in Rm 1,14-15: «Secondo le parole di san Paolo, la coscienza, in un certo senso, pone l'uomo di fronte alla legge, diventando essa stessa *"testimone" per l'uomo*: testimone della sua fedeltà o infedeltà nei riguardi della legge, ossia della sua essenziale rettitudine o malvagità morale. La coscienza è *l'unico* testimone: ciò che avviene nell'intimo della persona è nascosto agli occhi di chiunque guarda dall'esterno. Essa rivolge la sua testimonianza soltanto verso la persona stessa. E, a sua volta, soltanto la persona conosce la propria risposta alla voce della coscienza»[30].

Questo significato di coscienza, e quindi di come dare testimonianza della nostra propria probità morale o malvagità, questo senso che la coscienza è santuario intimo dell'uomo in cui egli è solo con Dio, è stato espresso eloquentemente dal cardinale John Newman. Riassumendo la Tradizione cattolica sulla coscienza come consapevolezza di noi stessi in quanto esseri morali, come giudizio personale sulla probità o malvagità della nostra vita, Newman sottolinea che la coscienza si interessa principalmente «dell'io solo, e delle sue azioni»[31]. Riflettendo sul carattere emozionale della testimonianza, cioè sulla nostra coscienza che rende testimonianze del nostro carattere morale, continua con queste parole: «Essa comporta sempre il riconoscimento di un oggetto vivo a cui essa si applica. Le nostre affezioni non vanno mai a cose inanimate, ma solo a persone. Se ci sentiamo responsabili, se proviamo vergogna o allarme avendo violato l'ordine della nostra coscienza, ciò significa che v'è Qualcuno a cui rispondiamo, dinanzi a cui ci si vergogna, di cui si ha paura. Se com-

---

27 Su questo vedi P. Delhaye, *The Christian Conscience*, trans. C. U. Quinn, New York 1968, 37-50.

28 *Ibid.*, 71-76, dove Delhaye presenta numerosi testi dei Padri della Chiesa a questo proposito.

29 San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 3.

30 Giovanni Paolo II, Enciclica *Veritatis splendor*, 57.

31 J. H. Newman, *A Grammar of Assent*, London 1906, 107 (tr. it. *John Henry Newman. Opere*, a cura di G. Colombi e E. Guerriero, Milano 1980, 65).

piendo una cattiva azione proviamo la stessa contrizione acerba del bambino che ha offeso sua madre, se avendo bene agito godiamo la stessa serenità, la stessa gioia di chi è stato lodato dal padre, ciò significa chiaramente che portiamo in noi l'immagine di Qualcuno a cui sono rivolti il nostro amore e la nostra venerazione, del quale un sorriso ci rende felici, alla cui presenza aneliamo, a cui rivolgiamo le nostre suppliche, la cui ira ci affligge e mortifica. Sono, questi, sentimenti che vogliono avere per movente ed oggetto un essere intelligente: perché nessuno prova affetto per un sasso o si vergogna davanti ad un cavallo o ad un cane; nessuno prova rimorso o avvilimento per avere infranto una legge puramente umana; la coscienza ci ispira pure tutti questi sentimenti dolorosi – smarrimento, allarme, autocondanna – come d'altra parte ci infonde una pace profonda, una sicurezza, una rassegnazione, una fiducia che nessuna causa sensibile, terrena, è in grado di produrre... Se a causare tali emozioni è qualche cosa che non appartiene al mondo visibile, dev'essere un Oggetto soprannaturale, divino. L'imperio della coscienza ci propone dunque l'immagine di un supremo Reggente, di un Giudice santo, giusto, potente, onniveggente, che ci premia e ci punisce. È il principio nucleare della religione, così come il senso morale è il principio dell'etica»[32].

5. Coscienza: il nostro proprio giudizio su quello che facciamo (o quello che abbiamo fatto)

La deliberazione morale *comincia* con principi o punti di partenza – le verità fondamentali della legge naturale ed eterna fattesi conoscere a noi tramite la mediazione della coscienza intesa in senso lato – e *finisce* con il *giudizio della coscienza*, che applica la nostra consapevolezza delle verità fondamentali morali alle scelte specifiche morali, sia a scelte fatte nel passato (coscienza conseguente) o scelte da adottare ed operare qui ed ora (coscienza antecedente)[33]. «Il giudizio della coscienza è un *giudizio pratico*, ossia un giudizio che determina che cosa l'uomo debba fare o non fare, oppure che valuta un atto da lui ormai compiuto. È un giudizio che applica a una situazione concreta, la convinzione razionale che si deve amare, fare il bene ed evitare il male»[34].

---

[32] *Ibid.*, 109-110 (tr. it. 66-67).

[33] Su questo vedi SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13.

[34] GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Veritatis splendor*, 59.

Conseguentemente, come il Concilio Vaticano II ci ricorda, «quanto più prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità»[35].

Da notare è che i Padri conciliari parlano di una coscienza «retta», cioè di una coscienza formata in modo giusto. Essi riconoscono dunque che gli uomini possono emettere giudizi di coscienza sbagliati, senza loro colpa, e che quando non sono personalmente responsabili per i loro errati giudizi di coscienza, quest'ultima non perde la sua dignità[36].

Esiste però un obbligo morale, radicato nella vera natura dell'uomo data da Dio, di ricercare la verità dando giudizi di coscienza: «A motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità, sono, per loro stessa natura e per obbligo morale, tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione. E sono pure tenuti ad aderire alla verità una volta conosciuta e ad ordinare tutta la loro vita secondo le sue esigenze»[37]. La voce della coscienza, che è vicaria della voce di Dio, muove interiormente l'uomo a emettere giudizi di coscienza veri e a formare la coscienza in modo retto.

Purtroppo, a causa del peccato originale, ciascuno sperimenta in sé il conflitto descritto da Paolo, che dice: «Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra» (Rm 7,22-23). In breve, la *lex fomitis*, che deriva dal peccato originale, ci può rendere ciechi davanti alle verità della legge naturale o alla vicaria presenza della legge eterna di Dio nella nostra mente[38].

Inoltre, a causa dei peccati personali, ci possiamo noi stessi rendere ciechi di fronte alle verità e, come risultato, renderci volontariamente causa dei nostri giudizi di coscienza sbagliati[39].

---

[35] *Gaudium et spes*, 16.

[36] *Ibid.*: «Tuttavia succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità».

[37] *Dignitatis humanae*, 2.

[38] Sulla *lex fomitis* vedi SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 6.

[39] Su questo vedi *Gaudium et spes*, 16: «Ma ciò non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità e il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito all'abitudine del peccato».

Dio però, che è il nostro migliore e più saggio amico[40], non ci ha lasciato in balia del male. Egli non solo illumina le nostre menti e parla ai nostri cuori attraverso la nostra coscienza, ma lo fa anche mediante il nostro Redentore e Salvatore, poiché ha tanto amato il mondo «da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16). Come dice san Paolo, «Ora, a stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto; forse ci può essere chi ha il coraggio di morire per una persona dabbene. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, giustificati per il suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui. Se infatti, quand'eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita» (Rm 5,7-10).

Dio ci ha fatto, in e per Cristo, suoi propri figli. Egli ha creato in noi un cuore nuovo e ha infuso in noi una nuova legge, la legge dell'amore e della grazia. Questa legge, come ci dice san Tommaso, consiste nella grazia dello Spirito Santo data ai fedeli di Cristo, ed essa non solo ci abilita a conoscere ciò che dobbiamo fare per essere le persone che Dio vuole siamo, ma ci rende anche capaci di fare ciò che dobbiamo *fare* per essere pienamente gli esseri che Dio vuole siamo: i suoi figli credenti[41].

Per dare giudizi veri di coscienza, la persona moralmente retta lo dovrà fare prudentemente e saggiamente. La prudenza è la virtù che abilita le persone a dare giudizi morali di coscienza veri e a *scegliere di fare* il bene che hanno conosciuto[42].

A maggior ragione il cristiano, che è stato reso nuova creatura in Cristo e che ha ricevuto i doni dello Spirito Santo, tenterà di formare la sua coscienza con una prudenza soprannaturale. Egli cercherà aiuto, se necessario, e lo cercherà nelle fonti di cui si fida, che considera fonti vere. E Dio, divenuto carne in Gesù Cristo per essere per noi «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), non abbandona i suoi figli. Egli dà al credente il dono del consiglio dello Spirito Santo[43]. Inoltre non ci ha lasciati orfani, ma ci ha dato la sua Chiesa come «colonna e sostegno della verità» (1 Tm 3,15).

---

[40] Su questo vedi SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 108, a. 4, sed contra: «Christus est sapiens et amicus».

[41] Cfr. *ibid.*, q. 106, a. 1: «id quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi». E ancora, *ibid.*, q. 1-6, a. 1, ad 2: «dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam: et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, *sed etiam adiuvans ad implendum*».

[42] Su questo vedi *ibid.*, II-II, q. 47.

[43] Su questo vedi *ibid.*, q. 52.

Attraverso il Magistero la Chiesa custodisce le verità affidate da Cristo ai suoi apostoli e «ciò che fu trasmesso dagli Apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa del Popolo di Dio e all'incremento della fede»[44].

Conseguentemente, «i cristiani, nella formazione della loro coscienza, devono considerare diligentemente la dottrina sacra e certa della Chiesa. Infatti per volontà di Cristo la Chiesa cattolica è maestra di verità e sua missione è di annunziare e di insegnare, con competenza, la Verità che è Cristo, e nello stesso tempo di dichiarare e di confermare autoritativamente i principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana»[45].

6. Conclusione

Dio è perciò la grande *luce* che illumina le nostre menti rendendoci capaci, mediante la coscienza, di conoscere le verità della legge naturale, che è la nostra intelligente partecipazione alla legge divina ed eterna, il suo sapienzale e amorevole piano per l'esistenza umana. Egli parla a noi attraverso la coscienza, che è come il suo «praeco et nuntius»[46], la sua intima voce, che ci suggerisce sempre di conoscere e di amare la verità e il bene. Inoltre, proprio perché Egli è il nostro migliore e più sapienzale amico, perché ci ha fatti quello che siamo, Egli ha potuto, volendo (ed Egli lo ha voluto), darci la sua propria vita divina, ci ha salvato dal peccato e dalla morte attraverso la vita, la morte e risurrezione del suo unigenito Figlio fatto uomo. Inoltre ha posto nei nostri cuori la sua grazia e il suo amore facendo di noi esseri nuovi in Cristo. Questo amore, questa grazia, principalmente per la nuova legge del Vangelo, la legge che porta a compimento la legge naturale iscritta nel nostro essere nella creazione, non solo ci abilita, mediante la coscienza, a sapere quello che dobbiamo fare se siamo veramente gli esseri che Dio vuole siamo, ma ci dà anche la forza e l'energia di *fare* il bene che conosciamo e di fare di noi stessi, con la nostra propria azione liberamente scelta, i suoi figli credenti. Perciò possiamo essere fiduciosi: nella nostra ricerca coscienziosa della verità, necessaria per guidare le nostre scelte in modo tale che esse siano scelte buone, con le quali ci diamo la nostra identità

[44] *Dei Verbum*, 8.

[45] *Dignitatis humanae*, 14.

[46] San Bonaventura, *In II Sententiarum*, dist. 39, a. 1, q. 3 (Ad Claras Aquas, II, 907b), citato da papa Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Veritatis splendor*, 58.

come esseri morali, noi possiamo contare sull'aiuto di Dio. «Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,38-39).

(traduzione di Elke Freitag)

La libertà, dono di Cristo all'uomo, secondo Hans Urs von Balthasar

Jacques Servais S. J.
Pontificia Università Gregoriana (Roma)

1. L'esperienza spirituale della libertà cristiana

L'argomento della libertà si presenta in modi molto diversi, non solo nell'Antico e nel Nuovo Testamento, ma all'interno stesso della storia cristiana: in forza della luce di grazia rifulsa nella sua notte oscura, un Giovanni della Croce accentuerà la capacità dell'uomo di divenire Dio per partecipazione[1], mentre un Ignazio di Loyola, segnato dalla sua esperienza di conversione, farà maggiormente risaltare le nozioni di disponibilità e di "indifferenza", intese come strada di ritorno della libertà finita alla sua condizione originaria, tramite l'offerta di se stessa alla libertà infinita[2]. Se già nella Bibbia e nella Tradizione cattolica si osservano delle visioni assai diverse, tanto più questo avverrà nel mondo dell'Ortodossia o della Riforma protestante, per non parlare delle grandi religioni non cristiane. La concezione della libertà che si trova in Hans Urs von Balthasar è di stampo decisamente ignaziano e poggia su una teologia della santità che le conferisce un'indole propriamente esistenziale.

Qui occorre ricordare un principio metodologico che fu alla base delle grandi *Somme* del Medioevo: la conoscenza più chiara di una cosa la si acquista laddove essa si distingue più puramente[3]. Per indagare sulla natura del cavallo o dell'asino, il

---

[1] S. Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo* II, 5, 5, in *Opere*, versione di Ferdinando di S. Maria O.C.D., Roma 1991[6], 81.

[2] S. Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 234, versione di P. Schiavone S.J., Cinisello Balsamo 1995, 311-315. Su questo argomento si veda il mio libro: *Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Bruxelles 1996, specialmente 323-329.

[3] S. Tommaso d'Aquino, *La Verità* I, 2: «Quando dei predicati si dicono secondo un prima e un poi di molte cose, non è necessario che riceva la predicazione comune per primo ciò che è causa delle altre cose, ma ciò in cui primariamente si trova la nozione completa di quel [predicato] comune» (versione delle Edizioni Studio Domenicano, vol. 1, Bologna 1992, 85).

ricercatore avveduto non prenderà come oggetto un mulo. Così, per cogliere l'essenza ed evidenziare lo svolgimento della libertà cristiana, non si deve cominciare lo studio col considerare il peccatore. Questi infatti, secondo l'insegnamento della Sacra Scrittura, assomiglia ad uno schiavo, mosso dall'ingiunzione esterna di un altro. Conviene invece contemplare il santo, che, al contrario del figlio della schiava, «nato secondo la carne» (Gal 4,23), cammina quale «strumento di giustizia al servizio di Dio» (Rm 6,13) e rappresenta perciò meglio l'uomo in quanto naturalmente orientato verso Dio, in cui si trova la sua autentica libertà. Balthasar era convinto che il carisma dei santi è un «vangelo vivente»[4]; la loro esistenza è una «teologia vissuta»[5] la quale indica sempre di nuovo alla teologia la via alle sorgenti vive dalle quali la sua riflessione può e deve attingere.

Precisiamo che libertà e schiavitù si devono qui giudicare sotto l'aspetto dell'atteggiamento interiore: «gli uomini guardano all'apparenza», dice la Scrittura (1 Sam 16,7), il Signore invece è il testimone delle disposizioni interne del cuore. La condizione propria del santo si intende in funzione del giudizio divino, un giudizio che, del resto, «la nostra santa madre Chiesa gerarchica»[6] partecipa ai fedeli per illuminare la loro venerazione. Tale libertà interiore è sempre liberazione dalla schiavitù del peccato. Come osserva l'Aquinate: «Siccome l'uomo dalla sua ragione naturale è inclinato alla giustizia, mentre il peccato è contrario alla ragione, è chiaro che la libertà dal peccato è la vera libertà, la quale coincide con la schiavitù della giustizia: poiché con l'una e con l'altra l'uomo tende alla sua natura [*id quod est conveniens sibi*]»[7]. Meglio del peccatore, il santo rivela l'essenza della libertà cristiana, perché egli è nello stato dell'uomo che dispone pienamente di sé, che vive con un sì incondizionato in funzione della sua «obbligazione» – è l'immagine usata da san Paolo[8] –, del suo legame ontologico a Colui che gli dà l'esistenza. Per comprendere che cos'è la libertà spirituale, bisogna guardare a un santo di tale indole, cioè all'uomo che, come dice Surin, ha «la capacità di fare senza timore, mosso dallo Spirito del Signore

---

4 H. U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, Einsiedeln 1990⁴, 21 (tr. it. *Sorelle nello spirito*, Milano 1991³, 28. (Per le opere di quest'autore, rinviamo per quanto possibile all'edizione in italiano, ma più volte abbiamo dovuto correggere la traduzione).

5 Id., *Verbum Caro*, Freiburg i. Br. 1990³, 220 (tr. it. Brescia 1985⁴, 224).

6 S. Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 353, ed. cit., 437. Secondo Y. Congar, è stato Ignazio a coniare l'espressione "Chiesa gerarchica": *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 369.

7 S. Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica* II-II, 183, 4, versione delle Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985 ss., vol. 22, 268.

8 Cfr. 1 Cor 7,22: «Perché lo schiavo è che stato chiamato nel Signore, è un liberto affrancato del Signore; similmente chi è stato chiamato da libero, è schiavo di Cristo».

di Dio, ciò che i meno perfetti non osano fare»[9]: affidarsi senza riserva al mistero della propria origine. «Dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà» (2 Cor 3,17), dichiara l'Apostolo: la perfetta libertà cristiana è quella di chi è passato dalla lettera allo spirito. Ne gode il santo che capisce e vive il senso spirituale della sua esistenza. In lui possiamo scorgere la legge dello Spirito, che ci affranca dalla legge del peccato e della morte[10] e porta la nostra autonomia ad un'autentica "teonomia".

Il punto di partenza della riflessione di Balthasar è esistenziale, non soltanto perché egli è in dialogo con i santi cristiani, ma anche perché è radicato in una esperienza personale della libertà, formata alla scuola degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio. Nel 1948, anno in cui appare sulla rivista austriaca dei gesuiti il suo articolo programmatico: *Teologia e santità*[11], Balthasar pubblica sulla rivista "Orientierung" di Zurigo un breve saggio, con un titolo affine: *Esercizi e Teologia*. È il germe, sorto in condizioni di vita particolarmente travagliate, della teologia degli *Esercizi* ignaziani che egli svilupperà fino alla fine della sua produzione letteraria[12]. Messo davanti alla scelta se fare i suoi ultimi voti e quindi rinunciare alla collaborazione con Adrienne von Speyr oppure lasciare la Compagnia di Gesù, il teologo svizzero ha optato, con il pieno consenso del consigliere assegnatogli dal suo Superiore generale, per la soluzione più rischiosa: ha deciso di dedicarsi insieme a questa donna medico, sposata con il Prof. Kaegi dell'Università di Basilea, alla fondazione di un istituto secolare. «Dalla giustezza dell'elezione fondamentale», egli spiega in riferimento al libricino ignaziano ma non senza una segreta allusione al destino personale, «dipendono le sorti dell'intera esistenza cristiana, la quale appare poi nel suo complesso sciupata, quando una "elezione obliqua e cattiva" l'ha travestita mendacemente in una "vocazione divina" (n. 172), quindi in fondo ha forzato la volontà divina alla propria volontà (n. 169), oppure quando, senza scegliere affatto, rimane nel segno della non decisione»[13].

Alcuni anni prima, era uscito il suo primo grande saggio patristico su Massimo il Confessore, una figura il cui esempio, in un tale momento drammatico della sua vita, lo ha certamente illuminato. Di più ancora che la dottrina di questo santo, con-

---

[9] J.-J. Surin, *Guida spirituale alla perfezione*, VI, 3, versione italiana in base al testo ristabilito a cura di M. de Certeau, Cinisello Balsamo 1988, 286.

[10] Cfr. Rm 8,2.

[11] H. U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in Wort und Wahrheit 3 (1948) 881-896, ripreso in *Verbum Caro*, cit., 195-225.

[12] Cfr. Id., *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Freiburg 1993.

[13] Id., *Exerzitien und Theologie*, in Orientierung 12 (1948) 231.

fesserà più tardi, lo aveva impressionato, fin dai suoi studi, il suo cammino personale: il fatto che, dopo Atanasio, di nuovo un singolo poteva difendere, a rischio della propria vita, «con un martirio contemplato in modo sereno e lucido», la fede ortodossa. «In lui», diceva ammirato Balthasar, «si lascia scorgere, dentro la *Catholica*, ciò che Kierkegaard ha inteso con il "singolo"»[14]. Che la scelta di Balthasar sia stata quella giusta, corrispondente a una «vocazione divina... pura e limpida, senza mescolanza di carne né di altra affezione disordinata» (n. 172), quale la descrive il suo Padre Ignazio, lo dimostra il seguito e la fine della sua vita, ricolma di una straordinaria fecondità, che dura fino ad oggi, per la Chiesa e il mondo. Lo ribadiva già con forza Joseph Ratzinger, nella predica tenuta al suo funerale, avvenuto pochi giorni dopo la sua nomina a cardinale: «Il vincolo dell'obbedienza era il contrassegno di tutta la sua vita. Egli non seguiva la strada della propria volontà; seguiva la strada sulla quale fu portato contro i propri desideri finché la sua volontà e il suo essere divenissero, proprio in questo modo, sempre più liberi e sempre più puri»[15].

Per l'esperienza sofferta di quella scelta cruciale che avrebbe segnato la consegna definitiva della sua persona alla missione, del tutto qualificata, destinatagli dal Cielo, Balthasar era convinto che «può esserci all'interno del tempo transeunte un atto capace di condensare nell'unità tutto il nostro tempo, il passato e il futuro, proprio il futuro incerto, di offrilo nella sua totalità a Dio nel suo tempo eterno e di inserirlo in questa eternità». Per mezzo della grazia di Dio, ma anche in forza del proprio abbandono a lui, quest'atto che Ignazio di Loyola chiama l'elezione di vita, consente all'uomo di salvare dal di dentro tutta la sua caducità, mettendola al riparo nel tempo imperituro. La realizzazione massima della mia libertà finita consiste infatti nella «corrispondenza fra l'eterna volontà divina per la mia vita personale e la mia volontà di inserirmi in libertà in questa volontà eterna»[16]. Se gli *Esercizi* di sant'Ignazio sono, agli occhi del teologo, «la grande scuola di santità»[17], è perché sono, nella loro logica più intima, una scuola di libertà spirituale.

---

[14] Id., *Unser Auftrag*, Einsiedeln 1984, 36-37 (tr. it. *Il nostro compito*, Milano 1991, 32).

[15] J. Ratzinger, *Ein Mann der Kirche in der Welt*, in *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, a cura di K. Lehmann e W. Kasper, Köln 1989, 351.

[16] H. U. von Balthasar, *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, 50 (tr. it. Brescia 1991, 54).

[17] Id., *Verbum Caro*, cit., 203 (tr. it. 208).

2. Il segno di Cristo nell'essere creaturale

Con questa prima considerazione, possiamo già intuire il senso del titolo dato al presente articolo. Il santo è colui che è stato «santificato in Gesù Cristo» (1 Cor 1,2), «liberato per essere veramente libero» (Gal l 5,1). La libertà dei figli di Dio è una libertà alla quale l'uomo è «chiamato» (Gal 5,13): essa gli viene data come vocazione quando il Signore lo invita personalmente a seguirlo nel «rinnegare se stesso e prendere la sua croce» (Mt 16,24). È questa rinuncia di «ogni giorno» (Lc 9,23) ad introdurlo nella libertà della verità[18], la libertà di Cristo stesso[19], il quale, spiega il IV vangelo, non cerca se stesso, ma la gloria di Colui che lo ha mandato[20], e partecipa con la sua obbedienza all'onnipotenza e alla libertà del Padre[21]. Agli occhi del mondo, tale rinuncia è qualcosa di negativo, ma per chi vuole portare il giogo di Cristo, essa diventa «dolce» (Mt 11,30); per lui, «i suoi comandamenti non sono gravosi» (1 Gv 5,3). In quale senso più preciso, però, la libertà va compresa come dono di Cristo all'uomo, o ancora, se è frutto dell'azione dello Spirito Santo, in che cosa consiste il fondamento ontologico-cristologico della libertà cristiana?

Per noi cristiani, Cristo è il Figlio unigenito del Padre. Egli sta presso il Padre, come la sua Parola originaria e creatrice, come il Verbo che tutto sostiene. È la Parola di Dio per mezzo della quale tutto fu creato. Il IV vangelo collega la creazione del mondo alla «Parola onnipotente» (Sap 18,15) «per mezzo della quale il mondo fu fatto» (Gv 1,10). E san Paolo vede in Gesù Cristo il «primogenito di ogni creatura» [...] «per mezzo e in vista del quale tutte le cose sono state create» (Col 1,15-17). Perciò, spiega il teologo di Basilea, assumendo la spiegazione dei Padri, egli stesso è l'idea originaria di tutto il creato. Quindi anche quando «viene nel mondo» (Gv 1,9), viene in realtà nella «sua proprietà» (Gv 1,11). Certo, i peccati hanno reso il mondo estraneo a Dio, e di conseguenza il mondo non «accoglie» il Verbo. Però, «che lo sappia o no, che lo voglia o no, (esso) ha in Lui il suo centro, il suo punto di partenza e punto di arrivo; in Lui il mondo è nella maniera più alta presso se stesso»[22].

Incontriamo qui una delle tesi maggiori della cristologia balthasariana: «Tutta

---

[18] Cfr. Gv 8,31-32.

[19] Cfr. Gal 5,1.

[20] Cfr. Gv 7,18.

[21] Cfr. Gv 5,19.

[22] H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 146 (tr. it. *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1996², 159).

l'eccentricità del mondo creato nel suo rapporto verso Dio è possibile ultimamente solo perché questa eccentricità è situata all'interno della parentesi del Verbo di Dio incarnato e della sua concentricità nei riguardi del Padre»[23]. Alla base di questa tesi, vi è la dottrina della Rivelazione per la quale Dio non «ci ha fatto conoscere» altro «disegno» che quello dell'avvenuta economia salvifica. Egli dall'eternità, «prima della fondazione del cosmo», «ci ha scelti» in Gesù Cristo «per essere suoi figli», e cioè in quel «Signore Gesù Cristo» nel quale noi riceviamo «la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati» e nel quale «tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra devono essere ricapitolate» (Ef 1,3-10). Commentando l'inno paolino, Balthasar ribadisce l'apertura fondamentale della storia umana. Il cosmo e gli uomini non hanno una storia che si può chiudere in sé, poiché è da questa missione definitiva che acquistano il senso ultimo. È per mezzo dell'unico Capo Gesù Cristo che gli eletti nel Figlio ottengono la loro missione e trovano in tal modo il significato finale della loro esistenza, l'«idea» della loro vita, quale è da sempre già iscritta nel cielo.

La prima asserzione del Prologo giovanneo non va quindi letta senza collegarla con il seguito. Certo, «in principio tutto è stato fatto per mezzo del Verbo, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste: in lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,3-4). Però, precisa H. U. von Balthasar, questa asserzione è solo in cammino verso ciò che segue, poiché la luce viene nelle tenebre, là illumina ogni uomo e infine si fa essa stessa carne, per portare a tutti la pienezza della grazia e della verità. «Solo questo passo è la storia originaria, il punto nodale che raccoglie in sé tutti i fenomeni del mondo e del suo sviluppo storico»[24]. Nel venire nel mondo ed apparire in persona nella creazione per comunicarci la sua grazia e la sua verità, il «Figlio unigenito» (Gv 1,14) non distrugge l'ordine della natura fondato dal Padre; nella sua libera condiscendenza, si lega alle leggi della natura per poter rapire questa natura e portarla, al di là di se stessa, al suo compimento proprio, alla sua idea originaria; adempie l'opera della creazione, sopraelevandola, conferendole il suo valore definitivo. Infatti, «egli è al principio di tutto, e tutto ha in lui consistenza» (Col 1,16-17); Egli è l'Alfa e l'Omega (Ap 1,17; 2,8), entra nella creazione con la sua misura che penetra fino alle sue inclinazioni più mondane. Lo stesso processo della storia non sarebbe stato approvato definitivamente, se non fosse stata prevista la sua incarnazione «nel periodo finale in cui siamo» (Eb 1,2). Conviene qui citare la for-

[23] *Ibid.* 152 (tr. it. 164).

[24] *Ibid.* (tr. it. 164).

mula estremamente pregnante con la quale il teologo svizzero porta alle sue massime conseguenze le affermazioni della Scrittura: «Non è, Egli, il mondo; ma se è più giovane di quel mondo nel quale è sceso e di cui ha preso la natura (*Natur*) e l'essere (*Wesen*), è al contempo anche più antico. In un senso misterioso il mondo fu fatto a sua immagine; fin nelle più formali leggi dell'essere risplende come in filigrana, agli occhi del sapiente che sa osservare la realtà (*Seiende*) contro luce, il segno di Cristo»[25].

In questa prospettiva si comprende perché è possibile dire, nell'ambito dell'antropologia, che Egli sia l'unica norma del rapporto fra natura e grazia[26]. La libertà stessa dell'uomo è un dono ricevuto da Cristo fin dal suo stesso essere creato. Infatti, la libertà spirituale, che è grazia venuta per mezzo di Gesù Cristo, affonda le sue radici in una natura reale, fondata pure in Lui, e pertanto essa stessa già dotata di libertà: la libertà di accogliere questo Suo dono di grazia. Il fondamento ontologico della libertà spirituale alla quale l'uomo è chiamato è quindi Cristo stesso. Di conseguenza, non vi è in ultima analisi altra possibile relazione a Dio che in Cristo Signore. A «svelare pienamente l'uomo all'uomo, rendendogli nota la sua altissima vocazione», puntualizza la *Gaudium et Spes* in una prospettiva affine a quella del teologo svizzero, è proprio il Verbo incarnato che «manifesta il Padre e il suo amore»[27]. In questa luce si capisce il paradosso della libertà naturale, necessariamente aperta a Dio, ma incapace di compiersi da se stessa. Per poter pervenire alla sua destinazione ultima, deve riceversi da un altro, accogliere per il suo tramite la libertà di Cristo[28].

3. Significato drammatico della libertà

La libertà dell'uomo è quindi una libertà finita, che riceve necessariamente se stessa dalla sua origine trascendente. In questa origine, la fede riconosce come ori-

---

25 Id., *Schleifung der Bastionen*, Trier 1989[5], 82 (tr. it. *Abbattere i bastioni*, Torino-Leumann 1966, 116. Abbiamo leggermente corretto la traduzione italiana).

26 Sull'ipotesi di una natura pura, si veda Id., *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 23 (tr. it. *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979, 19-20).

27 Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 22, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 1385. Cfr. H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1947, 295-298.

28 In termini filosofici, si potrebbe esplicitare questa affermazione dicendo: In quanto *imago caritatis*, l'uomo esiste nella sua creaturalità in virtù dell'atto di un Donatore – *actus essendi* –, partecipa della pienezza sussistente di una Libertà infinita, che è la pienezza dell'essere sotto la forma dell'Amore intratrinitario.

gine della libertà creata la Libertà infinita di un amore geloso. In essa, tuttavia, il cuore incredulo scorge invece un ostacolo, anzi una minaccia per il proprio sviluppo. Lungi dal discernere nel Dio cristiano, come Dionigi Areopagita, «quel Bene [che] riempie della sua luce tutte le cose capaci di esserne partecipi»[29], altri, come Nietzsche, vedono in Lui la «divinità degli infermi»[30]. «Noi», si arrischia a dire questi nell'*Anticristo*, «sentiamo quel che viene venerato come Dio [...], come miserabile, assurdo, dannoso, non soltanto come errore, ma come *delitto contro la vita*»[31]. Alla base della concezione della libertà, vi è la decisione intima dell'uomo che accetta o meno di lasciarsi personalmente coinvolgere in questo mistero di amore creaturale. E qui si dividono gli spiriti. Risulta a questo proposito estremamente interessante come il nostro autore avesse visto, nelle sue opere giovanili, il confronto fra due pensatori che più di altri hanno segnato i destini del XX secolo: Nietzsche e Kierkegaard. Senza nessun influsso l'uno sull'altro[32], essi hanno illustrato la loro impostazione opposta con delle metafore sorprendentemente rassomiglianti[33].

«C'era un lago che si rifiutò un giorno di far defluire le sue acque e che rialzò una diga laddove fino ad allora trovava deflusso: da quel momento questo lago cresce più in altezza. Forse proprio quella rinuncia ci darà anche la forza con cui può essere sopportata la rinuncia stessa; forse l'uomo a partire da ora crescerà sempre più in alto, là dove non avrà più *sbocco* in un dio»[34]. Il significato del racconto è ovvio. È nel rifiutare di sboccare in un altro – quello che si chiama comunemente Dio – che la libertà dell'uomo acquista una consistenza o forza propria, sempre maggiore. Ora, la stessa metafora del lago viene utilizzata da Kierkegaard, ma in senso esattamente opposto. Al contrario di Nietzsche, tutto proteso verso la costruzione di un futuro che sia frutto delle mani dell'uomo, egli contempla il mistero di una Origine trascenden-

---

29 Dionigi Aeropagita, *I Nomi di Dio* IV, 4, in *Il Dio nascosto. Scritti scelti*, tr. di U. Gamba, Padova 1983, 78.

30 F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, 18, in *Nietzsche Werke*, vol. VI/3, Berlin 1969, 183; ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1970 e 1977, 21.

31 *Ibid.* 47, in *Nietzsche Werke*, vol. VI/3, 223; ed. it. 65.

32 È almeno quanto ritiene W. Struve: «Es ist bekannt, daß Kierkegaard und Nietzsche keinerlei Einfluß auf einander gehabt haben. Der um eine Generation ältere Kierkegaard starb, als Nietzsche 11 Jahre alt war, und von seiten Nietzsches ist es nur zu einer flüchtigen Berührung mit dem "psychologischen Problem Kiekegaard" gekommen» (*Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität*, in Symposium 1 [1949] 211).

33 Su questo tema cfr. H. U. von Balthasar, *Die Alternative: Kierkegaard und Nietzsche*, in *Geschichte des eschatologischen Problems*, 1930 (Freiburg 1998², 21-48), e *Der Zweikampf. Kierkegaard und Nietzsche*, in *Apokalypse der deutschen Seele*, 1937 (Freiburg 1998³, 695-734).

34 F. Nietzsche, *La gaia scienza* IV, 285, in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, vol. V/2, Berlin-New York 1973, 208; ed. it. 205.

te che prodiga a questo scopo la sua potenza. «Come il lago tranquillo che ha la sua origine profonda nella sorgente nascosta che nessun occhio riesce a vedere, così l'amore dell'uomo ha un'origine ancor più profonda nell'amore di Dio. Se non ci fosse nessuna sorgente nel fondo, se Dio non fosse l'amore, non ci sarebbe il piccolo lago, né l'amore dell'uomo. Come il laghetto ha la sua origine nella profonda sorgente, così l'amore dell'uomo si fonda direttamente in quello di Dio»[35]. L'immagine è usata questa volta come nella «contemplazione» ignaziana «per conseguire amore»: siamo invitati a vedere nell'esistenza dell'uomo una realtà, che defluisce dall'origine divina «come dalla fonte le acque»[36]. La sorgente, secondo la Scrittura, alla quale si riferisce implicitamente Kierkegaard, è «l'amore di Dio riversato nei nostri cuori» (Rm 5,5) con tanta profusione da far «sgorgare dal [nostro] seno fiumi di acqua viva» (Gv 7,38). La libertà umana non si fonda più su una negazione: afferma se stessa nel riceversi positivamente dall'Amore eterno come dalla sua fonte ontologica.

Meglio di molti filosofi, i mistici cristiani hanno riconosciuto e tentato di chiarire il mistero dell'essere creato. Il dono dell'esistenza finita non ha altro motivo che l'Amore incondizionato, anzi geloso, del Creatore verso la sua creatura[37]. Osserva san Giovanni della Croce: «Il Signore sostanzialmente dimora ed è presente in qualsiasi anima, anche in quella del più grande peccatore della terra. È sempre in atto un tale genere di unione fra le creature e il Creatore il quale, in forza di essa, conserva loro l'essere di cui sono in possesso. Se questa si scindesse, gli esseri creati cesserebbero di esistere ritornando al niente»[38]. Dio muove all'esistenza ogni realtà creata, la quale quindi partecipa necessariamente di questo movimento. In quanto

---

35 S. Kierkegaard, *Gli Atti dell'amore*, tr. di C. Fabro, Milano 1983, 153.

36 S. Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 237, ed. cit., 319.

37 Dionigi Aeropagita, al quale si ispira la contemplazione per conseguire l'amore di sant'Ignazio, descrive quest'amore geloso in termini insuperabili: «Anche Dio stesso, causa universale, per quell'amore, bello e buono, che ha per tutte le creature, in forza della sua bontà e del suo amore esce fuori di sé, in quanto provvede a tutti gli esseri, ed è, per così dire, sedotto per sua bontà, carità e amore. Così dal suo essere al di là e al di sopra di ogni cosa scende in tutte le cose, pur rimanendo assolutamente trascendente e non uscendo da sé. È per questo che gli esperti delle cose divine lo chiamano *il geloso* ossia l'ardente per amore intensissimo verso tutti gli esseri, pensando all'ardore della sua carità nel suscitare un ardente slancio in risposta al suo amore, e al suo desiderio di rendere degne d'amore anche le cose d'ordine inferiore che egli circonda della sua provvidenza» (*I Nomi di Dio* IV, 13, ed. cit., 91-92).

38 S. Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo* II, 5, 3, ed. cit., 79. Con il termine "conservazione", gli scolastici designano l'azione divina che mantiene nell'esistenza tutti gli esseri creati. Per la maggior parte di loro, la conservazione non è in Dio un atto nuovo, bensì la continuazione dell'atto creatore: «non est per novam actionem, sed per continuationem actionis quae dat esse» (S. Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica* I, 104, 1 ad 4um, ed. cit., 48).

natura razionale, essa ne partecipa con la sua libertà[39], che, pur avendo il potere di rifiutare il dono, nondimeno è incapace di distruggerlo. Un altro mistico, Bérulle, lo asserisce con un tono altrettanto metafisico: «Benediciamo Dio, che ci ha dato l'essere, e un tale essere che ha rapporto con lui e movimento verso di lui. Questo movimento è impresso dalla potenza del Creatore nell'intimo della sua creatura e nel fondo dell'essere creato, fin dall'istante stesso in cui è creato. Ed è un movimento così profondo e così potente che la volontà non può raggiungerlo per combatterlo, che il peccato commesso non lo può arrestare, né l'inferno potrà distruggerlo. Questo movimento durerà tanto quanto la creatura stessa ed è inseparabile da essa»[40]. Se tale è l'essere umano, è perché esso è, nella sua creaturalità, contemporaneamente *capax finiti et infiniti*, esiste non solo nel tempo, ma in una dimensione d'eternità, è determinato dalla sua apertura trascendente alla profondità insondabile dell'Essere sopraessenziale che gli conferisce la sua origine assoluta. L'essere umano, in quanto «immagine di Dio», è sempre presente alla sua origine prototipica che è il Dio d'Amore; lo è sia come creatura davanti al suo Creatore, sia come peccatore redimibile davanti al suo Redentore. È creato come amore; è, nella sua stessa natura, l'epifania dell'autocomunicazione divina.

È su questa scia della «metafisica dei santi» (H. Bremond) che si situa Balthasar. Gli accenti della sua interpretazione sono tuttavia fortemente ispirati alla visione ignaziana delle «due bandiere»[41]. La libertà che qualifica la volontà o l'azione umana si manifesta, attraverso opzioni contrastanti, come una libertà animata dallo spirito di Cristo o dallo spirito dell'Anticristo, dall'umile servizio ad un Altro o dall'orgogliosa superbia che nega la dipendenza creaturale. Il fatto che la libertà spirituale abbia un fondamento ontologico, che definisce un'appartenenza esistenziale alla sua origine trascendente, non toglie quindi che l'uomo possieda un vero e proprio potere di autodeterminazione; anzi, gli conferisce la sua dimensione drammatica. L'uomo è veramente dato a se stesso, ed ha un libero arbitrio, cioè la libertà reale di scelta tra termini alternativi, dalla quale dipendono le sorti della sua vita. L'uomo muove se stesso ed agisce in un senso o in un altro a seconda del giudizio che si è fatto personalmente, ed in questo attesta di essere libero. Il teologo intende qui la libertà nel senso classico: è il contrario della necessità intrinseca di un legame che in-

[39] «Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate» (S. Tommaso d'Aquino, *Quodl.* 1, 7 ad 2um, in *Quaestiones disputatae*, vol. V, Torino 1931⁶, 8).

[40] Pierre de Bérulle, *Opuscules de piété* 27, n. 10, ed. G. Rottureau, Paris 1944, 134.

[41] S. Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali,* nn. 136-147, ed. cit., 215-225.

catena un essere secondo leggi precise, sulle quali egli non possiede alcun potere di autodeterminazione. Difatti, come nota san Tommaso, «la libertà non esige necessariamente che l'essere libero sia la prima causa di se stesso; come per ammettere che se uno è causa di un altro, non si richiede che ne sia la causa prima»[42]. A differenza della massa che si muove solo nella misura in cui essa stessa è mossa, l'uomo, pur non essendo l'origine di se stesso, possiede una genuina capacità di porre un atto radicalmente nuovo rispetto alle sue condizioni di possibilità.

Nella sua stessa finitezza, la libertà è *causa sui*. Tale autopossesso del proprio atto (αὐτεξούσιος) è il punto fecondo di partenza nella considerazione della libertà umana come autonomia "teonoma". I Padri della Chiesa e gli scolastici hanno ereditato su questo punto il pensiero greco il quale ha ampiamente studiato la struttura formale della libertà finita. «È principio di movimento ciò che muove se stesso», dice Platone, «[...] e questa è l'essenza e la definizione dell'anima»[43]. Aristotele riprende quest'asserto, dandogli il suo taglio decisivo: «L'uomo è principio e padre delle proprie azioni come lo è dei figli»[44]. E il motivo di tale paternità sta nel suo potere di scelta etica: «La virtù dipende da noi, e così pure il vizio. Infatti, nei casi in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire, e in quelli in cui dipende da noi il non agire, dipende da noi anche l'agire»[45]. L'opzione morale che l'uomo è in grado di compiere procede come qualcosa di radicalmente originale, non derivabile da alcuna serie precisabile di forze interagenti. «Se infatti noi vogliamo, non è un altro a decidere per noi»[46]. La libertà di scelta che possediamo in teoria assume il significato di interiore e inviolabile capacità di autodeterminazione.

Se però il movimento spontaneo dell'anima, che qualifica il libero arbitrio, le è dato da Dio, fonte di ogni bene, è veramente libero solo chi acconsente alla legge della sua creaturalità. Soltanto una tale libertà si può designare come libertà spirituale. Diogene Laerzio, una delle fonti più preziose della storia del pensiero greco, riporta in questi termini la convinzione degli Stoici: «Solo [il sapiente] è libero, e tutti i malvagi sono schiavi, giacché la libertà non è altro che la capacità di autodeterminazione [ἐξουσία αὐτοπραγίας], mentre la servitù è la privazione dell'autodetermina-

---

42 S. Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica* I, 83, 1 ad 3um, ed. cit., vol. 5, 390.

43 Platone, *Fedro* 245de, ed. G. Reale, Milano 1993, 86.

44 Aristotele, *Etica nicomachea* III, 5, 1113b, 17-19, ed. C. Mazzerelli, Milano 1993, 124.

45 *Ibid.* III 5, 1113b, 6-8, ed. cit., 124.

46 S. Agostino, *83 Questioni diverse* VIII, in *Opere*, versione della Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1965 ss., vol. VI/2, 37.

zione [στέρησις αὐτοπραγίας]»[47]. E il motivo addotto per provare che è il sapiente ad essere libero è questo: «egli solo segue una vita conforme alla natura; egli solo cioè si conforma all'ordine del mondo, al destino»[48]. La virtù del sapiente consiste nella piena sinfonia [συμφονία] del genio [δαίμων], dello spirito impartito a ciascuno, con la volontà dell'Ordinatore e Reggitore dell'Universo, perché questa è il vero *logos* che gli è interno. Questa visione stoica della libertà come sapiente consonanza con la legge divina, iscritta nell'ordine del mondo, si ritrova nell'insegnamento di molti Padri della Chiesa, i quali però, in base alla dottrina della creazione, hanno chiarito la natura del rapporto fra Dio e l'uomo, affermando che non c'è nell'anima umana alcuna scintilla increata; l'idea divina che l'uomo scorge nel suo io più intimo è radicalmente differente dal suo intimo stesso: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo». E anche se la formula di sant'Agostino dovrà essere ulteriormente precisata nella Tradizione, in particolare tomistica, essa esprime l'essenziale della posizione cristiana[49].

L'autonomia dell'uomo, la sua capacità di essere padrone delle proprie azioni, poggia sul potere con cui Dio dispone di lui. Perciò, l'uomo può possedere pienamente se stesso soltanto nel consegnarsi al mistero infinitamente trascendente al quale fa costante appello come tendenza al Bene. Questo non significa che l'uomo, essendo immagine di Dio, non sia anche immagine del non-essere-causato di Dio. È vero, quindi, che nell'anima umana non c'è alcuna scintilla increata, ma v'è una traccia del non essere causato di Dio. Se questo non fosse vero, allora la gelosia di Dio sarebbe incapacità di un vero distacco del Creatore dal dono della libertà fatto alla sua creatura ed il dono della libertà non sarebbe un vero dono. Piuttosto che con un Dio geloso avremmo a che fare con un "dio avaro". Possiamo solo accennarvi, poiché lo sviluppo di questo pensiero oltrepasserebbe i limiti del presente articolo.

---

47 *Diogenis Laertii Vitae philosophorum* VII, 121, ed. H. S. Long, t. II, Oxford 1964, 348.

48 *Ibid.* VII, 88, ed. cit., 334.

49 S. Agostino, *Le Confessioni* III, 6, 11, in *Opere*, vol. I, 66. Sulle differenze e l'accordo basilare fra Agostino e Tommaso a questo riguardo, si veda H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. II/1, Einsiedeln 1976, 187, n. 2 (tr. it. *Teodrammatica*, vol. II, Milano 1992², 199-200). Per una discussione su Meister Eckhart e la sua proposizione condannata da Giovanni XXI (DzS 977), cfr. A. M. Haas, *Nim Din Selbes War. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Fribourg 1971, specialmente 41-52.

4. Il paradosso dell'autonomia "teonoma" dell'uomo

Compresa all'interno della libertà infinita, la libertà finita non è pertanto aliena, sotto una legge estranea ("eteronoma"), ma è a casa sua. Ci troviamo qui di fronte ad un paradosso la cui messa in evidenza costituisce l'originalità della concezione balthasariana della libertà. Il paradosso dell'uomo si manifesta nella struttura stessa del suo essere in quanto soggetto cosciente e libero[50]. Questa struttura si lascia individuare nell'esperienza originaria del *cogito*, in cui si distinguono diversi momenti, indissolubilmente intrecciati l'uno all'altro. Il soggetto si desta alla coscienza teorico-pratica di se stesso grazie alla chiamata di un altro.

In principio, c'è la parola, il gesto, il sorriso, la cura premurosa con la quale un "tu" amante si rivolge a lui, suscitando una sua risposta: la risposta di un "io" ad un richiamo la cui iniziativa il soggetto non può attribuire a se stesso. Tramite la parola che gli si indirizza, in certo qual modo dal di fuori, l'uomo si scopre inserito in una comunità che da sempre lo invita e lo accoglie. Questa comunità dentro la quale era al riparo prima di raggiungere la coscienza di sé e l'uso del libero arbitrio, si può chiamare, con san Tommaso d'Aquino, un "utero spirituale", in paragone con l'utero materno nel quale il feto è custodito prima del parto[51]. Fintantoché l'uomo è racchiuso per così dire in una pura "astratta identità" con sé, non è presente a se stesso. Invece, nella parola che gli offre l'orizzonte aperto dell'universo e il respiro vivificante del *vis-à-vis* sociale, egli accede alle profondità ontologiche della sua esistenza. Raccoglie, con la sua ragione intellettiva, il mondo datogli da un altro e, contemporaneamente, scorge se stesso come un "io" accolto da un "tu", che lo rivela nella sua consistenza propria. Infatti, la parola, da una parte, lo fa uscire dal suo ambito chiuso per farlo stare presso l'altro, il mondo dato nel volto del "tu"; d'altra parte, gli consente di dirsi a se stesso in ciò che egli è nella sua particolarità unica di fronte all'universalità dell'essere. Il linguaggio media l'incontro fra il conoscente e il conosciuto. Con il linguaggio, le cose ricevono la luce del loro "essere-conosciute", ma le parole che le esprimono hanno bisogno del reale senza il quale non hanno base né sussistenza. Nota giustamente Cicerone a questo proposito: «ogni discorso con-

[50] Su quanto segue, si veda anzittutto H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. II/1, cit., 356-357 (tr. it. 365-366), nonché *Neun Sätze zur christlichen Ethik*, in J. Ratzinger, *Prinzipien Christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 86-89, e F. Ulrich, *Atheismus und Menschwerdung*, Einsiedeln 1975², 7-15.

[51] S. Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica* II-II 10, 12: «Il figlio è per natura qualcosa del padre. Anzi dapprima egli non è separato neppure fisicamente dai genitori, finché è contenuto nell'utero materno. E in seguito, quando è stato partorito, prima di raggiungere l'uso del libero arbitrio, è racchiuso sotto la custodia dei genitori, come in un utero spirituale» (ed. cit., vol. 14, 242).

siste di realtà e di parole; le parole non possono avere fondamento se sottrai la realtà, e neppure la realtà avere luce, se sottrai le parole»[52]. La parola fa salire le cose nello spazio luminoso dell'intelligenza e della comunicazione verbale dell'"io" e del "tu", ma non le costituisce nella loro realtà: non è la parola ad ammaestrare colui che l'ascolta, dice sant'Agostino, ma le cose stesse che gli si manifestano tramite colui che la pronuncia[53]. La luce della parola che apre l'orizzonte del mondo, nasce da un atto creatore della ragione che la produce, ma è sempre, allo stesso tempo e più profondamente, generata per una ricettività attiva nella quale trova il suo fondamento. L'identità di luce della parola (*cogito*) e di realtà (*sum*) quale il soggetto la esperisce attraverso la chiamata di un altro che lo desta alla coscienza di sé, è avvertita come un dono gratuito e quindi come una identità ricevuta. Essa si deve alla generosità di un Altro alla cui identità assoluta di spirito e di essere, ossia alla cui pienezza di libertà di un possesso totale di se stesso, il soggetto finito partecipa per grazia. Difatti, divengo me stesso quando accetto di ricevermi da quest'Altro assoluto che mi dona a me stesso. La parola liberatrice della verità e la forza dell'amore che promuovono l'uomo nel proprio essere, provengono da un'Origine incondizionata la quale gli viene incontro tramite un "tu" finito, segno e quasi sacramento del "Tu" infinito di Dio.

Un'analisi della struttura formale della libertà finita permetterebbe di mettere maggiormente in rilievo questo paradosso della sua non-eteronomia dentro l'assolutezza della libertà infinita. La non-eteronomia consiste proprio nel non-essere-causato dell'essere, come immagine dell'assoluto non essere causato di Dio, che è il cuore della libertà finita. Nell'esperienza della coscienza di sé, l'uomo avverte sia la propria particolarità unica sia la sua apertura essenziale a una totalità più grande di sé. La propria particolarità unica è espressione del non-essere-causato del suo essere. L'apertura essenziale ad una totalità più grande è la dimensione abissale in cui si trova l'uomo, che può interpretare la non-eteronomia come alcunché di assoluto. Il percorso filosofico che ha preso le mosse con l'idealismo tedesco e che Balthasar definisce come «metafisica dello spirito»[54] ha dato forma speculativa a questa tentazione, non riconosciuta come tale, ma come un'esigenza dello spirito stesso.

Lo spirito finito vive in un'oscillazione tra l'"io" e il tutto che lo costituisce come tale. Nella presenza del soggetto a se stesso si attuano contemporaneamente due momenti corrispondenti alla radicale incomunicabilità dell'essere (il non-essere-causa-

---

52 CICERONE, *De Oratore* III, 19, ed. H. Bornecque, Paris 1930, vol. III, 10.

53 S. AGOSTINO, *Il Maestro* XII, 40, in *Opere*, vol. III/2, 786.

54 H. U. VON BALTHASAR, *Geistmethapysik*, in *Herrlichkeit*, vol. III,1/2, Einsiedeln 1965, 788-927 (tr. it. *Gloria*, vol. V, Milano 1971, 405-530).

to dell'essere) nonché la sua altrettanto radicale comunicabilità o relazionalità (in forza del suo essere dono). Vi si verifica, infatti, da un lato, un elemento di appartenenza a sé, che esprime la singolarità unica del suo essere. Perciò, alla domanda: «Perché sono proprio io?», non si può dare una risposta adeguata[55], se non questa: sono stato pensato, voluto, scelto da un Dio che mi ha creato gratuitamente, per puro amore disinteressato. D'altro lato, nella sua stessa singolarità unica, l'"io" è mosso da un dinamismo che lo indirizza alla totalità dell'essere. Osserva l'Aquinate: «ciò che la volontà vuole di necessità, come ad esso determinata da una inclinazione naturale, è il fine ultimo, come la beatitudine, e ciò che è in esso incluso, come l'essere, la conoscenza della verità e altre cose del genere»[56]. Nella sua condizione innata, l'uomo è incondizionatamente ordinato al Vero assoluto e quindi anche al Bene assoluto che illumina in modo trascendentale la sua coscienza. Infatti, «alla felicità dell'uomo, che è appunto l'ultimo fine, non basta qualsiasi altra conoscenza intellettiva, se manca la conoscenza di Dio, la quale ne appaga il desiderio naturale come l'ultimo fine»[57]. «Il desiderio di conoscere la verità [...] non si acquieta che in Dio, sommo cardine e creatore di tutte le cose»[58].

5. L'opzione esistenziale della libertà nel suo autorealizzarsi

Questo modo, in fondo agostiniano, di comprendere il dinamismo umano non traduce però ancora il vero e proprio pensiero di Balthasar. Per chiarire il senso della relazione al tutto verso il quale, nella sua giusta autonomia, l'"io" trascende necessariamente se stesso, egli si rifà alla visione teocentrica d'Ignazio, il quale, più che sul fine della beatitudine, mette l'accento sulla gloria di Dio, manifestatasi nel suo amore primario (Gv 4,10) per noi: «Rompendo con la prospettiva teleologica, [que-

[55] «Particularium non est scientia nec definitio», si legge in S. Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica* I, 44, 3, ob. 3, ed. cit., vol. 3, 90. Altrove l'Aquinate spiega cosa intende per individuo: «Individuum [...] est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum» (*ibid.* I, 29, 4, ed. cit., vol. 3, 91). In quanto esistenza spirituale, con caratteristiche proprie ed esclusive, l'uomo singolare, concreto, non entra nella definizione formale di uomo in quanto uomo: *De Ente et Essentia* II, 7, in *Opusculi filosofici*, tr. di A. Lobato, Roma 1989, 51.

[56] S. Tommaso d'Aquino, *La Verità* XXII, 5, ed. cit., vol. 3, 113.

[57] S. Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili* III, 25, 9, ed. T. S. Centi, 606-607. Prima, l'Aquinate aveva chiarito la natura precisa di questo ultimo fine: «L'uomo per natura desidera, quale ultimo fine, di conoscere la causa prima. Ma la causa prima di tutte le cose è Dio. Quindi conoscere Dio è l'ultimo fine dell'uomo» (*ibid.* III, 25, 8, ed. cit., 606).

[58] *Ibid.* III, 50, 6, ed. cit., 667.

sto santo] concepisce piuttosto l'uomo come un essere chiamato a superare se stesso nella sfera della pura adorazione e dell'amore disinteressato. Il suo punto di partenza, teocentrico, è determinato da Dio e dalle esigenze del suo amore che si comunica alla sua creatura»[59]. È in questa prospettiva che il teologo svizzero imposta la questione della libertà: mostra come quest'ultima trovi, fin dall'inizio, il suo criterio nella chiamata di un Altro, testimoniando del suo amore più grande[60].

Questa posizione, massimamente teocentrica, potrebbe venire accusata di relativizzare l'autorealizzazione della libertà finita, tenendola legata al dio avaro di cui parlavamo prima. Ma così non è: l'assenso incondizionato della libertà finita ha il carattere del ringraziamento. La libertà finita è grata per ciò che si rivela nella suo puro non-essere-relativo. Come giustamente dice Robert Spaemann, il linguaggio di quelle religioni, la cui origine è biblica, parla, per esprimere questa realtà, di «gloria»: *gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*. In cosa consiste il rivelarsi di ciò che è assolutamente non-relativo, quindi assoluto? Consiste nell'essere di quella libertà finita, in cui il pensiero della non relatività assume il carattere dell'essere grato. In questo modo la libertà finita acquista quella non relatività (relativa), quella "sostanzialità", per cui essa diventa immagine di ciò che adora. Così il teocentrismo rivela un radicale momento di un'ontologia antropologica, che conosce l'uomo e la sua esigenza di gratuità dall'interno, come qualcosa che spiega la presenza a sé dell'uomo stesso[61].

Nella presenza a sé l'uomo scorge certamente un nucleo infrangibile di libertà, ma tale scoperta non va riflettuta a prescindere dalle condizioni concrete che hanno reso possibile l'atto di autocoscienza. Infatti, l'inalienabile possesso di sé, caratteristico di questo atto, è frutto della generosità inspiegabile altrui. L'appartenenza del soggetto a se stesso gli è regalata, si fonda dentro la luce generale dell'essere la quale è stata mediata da un suo simile, pure lui destato alla propria esistenza da un altro. Ora, questa luce trascendentale lo porta necessariamente al di là di se stesso. Il movimento di appartenenza a sé come essere singolare irripetibile è, ad un tempo,

---

59 J. Servais, *Théologie des Exercices spirituels...*, cit., 135.

60 Questo tema, sottolineandone la rilevanza dal punto di vista di una teoria della conoscenza e della verità, è stato trattato di recente da un giovane sacerdote svizzero nel suo dottorato di ricerca: L. Gadient, *Wahrheit als Anruf der Freiheit. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths*, St. Ottilien 1999; si veda in modo particolare 85-164.

61 Cfr. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart 1989, 128. In questo nucleo del pensiero dell'essere come gratuità troviamo d'accordo i due massimi filosofi tedeschi viventi, entrambi amici di Hans Urs von Balthasar, Robert Spaemann e Ferdinand Ulrich.

una spinta a lasciare spazio in se stesso ad innumerevoli altri esseri irrepetibili. Sarebbe però erroneo interpretare questa spinta in senso anzitutto morale. È la stessa luce dell'essere, nella quale il soggetto prende coscienza di sé, a dilatarlo in direzione degli altri. E siccome nessun ente intramondano è capace di colmare questa apertura fondamentale, egli è indotto a trascendersi verso l'Altro assoluto nel quale sta la sua Origine. Questo, nondimeno, rimane un mistero fintantoché l'uomo non intuisce o non vuole ammettere che lo spirito finito è donato a se stesso per una iniziativa gratuita della Libertà infinita. Con san Giovanni, il cristiano, per parte sua, sa di avere ricevuto la luce della vita spirituale per mezzo del Logos che era presso Dio ed era Dio, e dalla cui pienezza «noi tutti abbiamo ricevuto»[62].

La struttura paradossale della libertà finita ha quindi due dimensioni correlative ma irriducibili l'una all'altra che Balthasar chiama "pilastri". Il primo pilastro, la libertà come autonomia, appartenenza a sé, è chiaramente "dato"; il secondo, il trascendersi verso l'Altro in risposta alla sua chiamata d'amore, è sia "dato" che "assegnato". Data è la necessità di uscire da sé. Heidegger ha coniato per quest'ultima il termine di «Geworfenheit», «esser-gettato»[63]; «vous êtes embarqué», diceva Pascal con non minore acutezza[64]. La necessità è quella di decidersi e di affermarsi nel confronto con il mondo. Ma questo dato di fatto lascia aperti il modo e il grado in cui l'uomo vuole realizzare se stesso. «Anche il problema di sapere dove, in definitiva, la libertà deve essere impegnata e cosa deve raggiungere, è lasciato nelle mani dell'uomo. Così uno può trovare che per una simile autorealizzazione lo spazio deve rimanere totalmente aperto (così che l'esistenza previa di una realtà assoluta totalmente realizzata non potrebbe che sbarrare la via della libertà finita e renderne vano il percorso); egli può al contrario convincersi che la libertà finita, in quanto isolata ed assoluta, non potrebbe che essere un infernale supplizio di Tantalo, se non le è consentito di compiersi nello spazio ospitale della libertà infinita»[65]. In questa alternativa, ciò che abbiamo chiamato la «libertà spirituale» si colloca chiaramente nell'ambito della seconda soluzione. Questa libertà spirituale è il compiersi dell'innata inclinazione dell'uomo verso il Bene assoluto. A differenza della libertà increata, che è simultaneamente autopotenza e autocomunicazione nell'identità originaria

---

62 Gv 1,1.16; cfr. 1,1-4: «In principio era il Verbo [...]. Tutto è stato fatto per mezzo di lui [...]. In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini».

63 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. di P. Chiodi, Milano 1995[11], 221 ss.

64 B. Pascal, *Pensieri*, tr. di A. Bausola, Milano 1993, 248 (n. 451; ed. Brunschvicg = n. 233).

65 H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. II/1, 192 (tr. it. 204, che in questo passo non c'è sembrata del tutto precisa e che abbiamo quindi in parte cambiata).

di essere ed essenza, essa è risposta all'attiva attrazione del sopra menzionato Bene incondizionato e include quindi un aspetto di spontanea ricettività nei suoi riguardi. San Tommaso ha messo in risalto questo aspetto nel mostrare come la creatura è mossa dal Bene assoluto considerato sia come oggetto che riempie la sua volontà e la muove irresistibilmente, sia come Creatore che causa il suo stesso volere[66]. Qui, tuttavia, occorre ribadire inoltre il significato dell'atto personale con il quale il soggetto ratifica la sua trascendenza naturale e in tal modo porta a compimento la sua vocazione. La ricettività è come la pietra di paragone dell'autentico atteggiamento della creatura di fronte al suo Signore e Dio. Essa offre un criterio decisivo di discernimento per saggiare la natura reale dell'opzione che l'uomo compie necessariamente nell'impegno della propria esistenza[67].

Per cogliere il significato più profondo di tale ricettività, dobbiamo contemplare la persona umana santa per eccellenza, quella creatura sana e salva nella quale, per gli occhi della fede, si è massimamente adempiuto l'imene della libertà finita con la libertà infinita: l'Immacolata Concezione. Con la sua viva intelligenza della risposta della Madonna all'angelo Gabriele, nell'Annunciazione, Adrienne von Speyr, che in modo profondo ha ispirato Balthasar, ci porta al centro del significato qui inteso. Nel suo libro fondamentale *L'Ancella del Signore*, ella descrive in termini concreti quanto il teologo spiega in modo più speculativo: «Come un covone si serra al centro e si dispiega alle sue estremità, così», spiega l'autrice, «la vita di Maria si concentra nel suo sì; con questo sì, essa acquisisce il suo senso e la sua figura, e si dispiega sia a ritroso che in avanti. [...] Ogni libertà si dispiega con abbandono e rinuncia all'assenza di vincoli. E da questa libertà nell'essere vincolato, proviene ogni specie di fecondità. [...] Il *sì* [di Maria] è soprattutto grazia. Non è meramente la sua risposta

---

66 Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica* I, 105, 4, ed. cit., vol. 7, 68.

67 L'idea è del tutto centrale nel pensiero di H. U. von Balthasar. Fin dagli anni '40, dopo il suo incontro con Adrienne von Speyr, egli l'ha sviluppata, come attesta questo passo, che risale al 1947: «Per arrivare a sé stesso, lo spirito [dell'uomo] è rimandato a ciò che gli è di fronte e costretto a realizzarsi in un altro rispetto a sé stesso. Né esso è libero di decidere se vuole o meno rivelarsi, poiché si scopre già da sempre come uno che è costretto a rivelare sé stesso. È già dischiuso da sempre al mondo e il mondo è da sempre dischiuso a lui. Né sta al suo arbitrio come voglia rivelarsi, poiché la struttura dell'essere come della conoscenza, le quali entrambe sono naturalmente date, gli assegnano le strade a tale meta. Le condizioni di possibilità della sua rivelazione non stanno solo in lui stesso, ma sono sempre anche tracciate nel suo dirimpetto, così che altro non gli resta che di realizzare la sua libertà così come deve necessariamente realizzarla. È portato per forza alla sua propria libertà, nella misura in cui è per natura da sempre già messo in movimento verso di essa. Ciò che si esige da lui, ciò che è iscritto come esigenza nel suo essere più profondo, è unicamente questo: dare al movimento nel quale è già coinvolto, la figura di un movimento in prima persona, spontaneo. [...] Ratificare questa [sua] trascendenza naturale e realizzarla in un atto spirituale libero di trascendenza, è questo l'adempimento della missione dell'esistenza umana» (*Theologik*, vol. I, Einsiedeln 1985, 79-80; tr. it. *Teologica*, vol. I, Milano 1989, 85-86).

umana all'offerta di Dio, quanto una grazia che è, al tempo stesso, la risposta divina a tutta la sua vita. È la risposta della grazia presente nel suo spirito alla grazia che, sin dal principio, è posta a fondamento della sua vita. Ma è altrettanto la risposta attesa dalla grazia quella che Maria dà [...] nel mettersi a disposizione della chiamata con totale abbandono [...]: con la forza di chi è pronto ad ogni disposizione di Dio e con la debolezza di chi è un essere del quale si è già disposto»[68]. Nella sua attiva ricettività, Maria rappresenta il modello creaturale compiuto della risposta dell'uomo alla chiamata della libertà infinita. In lei, la santissima, si palesa definitivamente l'autentica libertà spirituale nel suo realizzarsi come autoabbandono fiducioso nelle mani del Creatore e Salvatore del mondo.

Questi pensieri di Adrienne von Speyr sembrano essere in contraddizione con il tentativo filosofico sopra accennato di vedere nella libertà finita tracce della non causalità dell'essere infinito nell'essere finito. In verità, proprio il sì di Maria manifesta quanto abbiamo cercato di dire. Quel sì splende tutto del non essere causato dell'essere: Maria lo ha pronunciato da sola, *sola cum Solo*. L'angelo, che guarda sempre e solamente in direzione di Dio, non ha disturbato quella solitudine, ma l'ha rafforzata: Maria può mettersi totalmente a disposizione di Dio, con un totale abbandono, perché Dio si è distaccato da quel dono di grazia che è il suo sì. Non la presenza dirompente di Dio, ma il suo angelo ha portato l'annuncio a Maria. La compagnia umana di Maria, Giuseppe e Giovanni, per citare gli esponenti più importanti, vengono dopo il sì. Dio è realmente geloso e nessun uomo, nessuna compagnia umana, sia anche ecclesiale, può pensare, anche solo lontanamente, di assumere il ruolo, la missione del Dio che chiama.

6. Conclusione: la libertà, dono di Cristo all'uomo

Con questa considerazione conclusiva, abbiamo raggiunto il nucleo dell'argomento. La libertà spirituale, che ha il suo fondamento ontologico nel rapporto di appartenenza creaturale a Dio, si avvera nel sì incondizionato con il quale l'uomo acconsente al mistero della propria esistenza. Questo *fiat* che, nella Madre di Gesù e degli uomini, è fin da principio pura e trasparente disponibilità ad ogni possibile intervento del Creatore nei suoi confronti, sarà necessariamente in noi, figli di Adamo peccatore, solo l'esito di una lotta condotta, con la grazia del Redentore, contro tut-

[68] A. von Speyr, *Magd des Herrn*, Einsiedeln 1969², 7-8 (tr. it. *L'Ancella del Signore*, Milano 1986, 7-8; la traduzione è nostra).

te le forze disordinate che ci incitano all'indipendenza ribelle. San Giovanni l'evangelista scorge nel messaggio centrale di Gesù l'invito a seguire le orme di quanti sono stati salvati: «La verità vi farà liberi» (Gv 8,32). Nell'emergere dalla natura allo spirito, l'esistenza umana accede alla libertà della verità, alla libertà di Cristo. Infatti, la libertà alla quale Cristo ci chiama è la sua propria libertà, un libertà nella quale beneficiamo della libertà intra-divina, trinitaria, assoluta. Solo in questa intera e sovrana libertà, che è docilità allo Spirito di Gesù, l'uomo compie il suo desiderio innato di autorealizzazione, perché solo essa corrisponde alla verità del suo essere creaturale.

Fin dall'inizio del nostro percorso, abbiamo puntato la riflessione verso il segno di Cristo. È alla sua rivelazione che ci hanno indirizzato i santi, quei testimoni della verità dell'uomo che sono in modo irreversibile passati dall'ambito della non-libertà al regno della libertà. Ora chi è questo Cristo? Per noi cristiani, egli è il Figlio unigenito del Padre. In lui, il Verbo «venuto nella carne» (1 Gv 4,2; 2 Gv 7), crediamo che si uniscono fin dall'origine, in modo assolutamente superiore, le due dimensioni della libertà cui prima abbiamo accennato. Infatti, il suo eterno uscire dal Padre, il suo essere generato dal Padre è una sola cosa con tutta la risolutezza della sua missione; la sua *missio* temporale risulta dalla sua *processio* eterna. E tale visione, ispirata alla fede, ci dona la garanzia che il riceversi da un altro è del tutto compatibile con l'appartenenza a sé, l'*autexousion*, che caratterizza lo spirito creato. Nel Figlio eterno del Padre, riconosciamo che la distanza creaturale inclusa nel divenire se stesso tramite l'essere concepito da un altro, è una distanza fondamentalmente buona, poiché apre lo spazio della libertà nel suo autorealizzarsi. Il mistero dell'uomo nella sua creaturalità rimane il dato primario. «Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale», dice Paolo (1 Cor 15,46), alludendo al confronto fra il primo uomo Adamo, quello terreno di Gn 2,7, e Cristo, l'ultimo Adamo, che ha manifestato anche nel suo stesso corpo la potenza dello Spirito[69]. Il Redentore dell'uomo trova quindi la sua forma nel «diventare simile» (Fil 2,7) a questo primo uomo terreno. Ma la sua obbedienza è talmente radicale che per mezzo di essa egli diventa lo «schema» (*ibid.*) assoluto e l'archetipo di ogni realtà creaturale. Perciò, chi si assimila senza riserva a lui, consegue la sua ultima verità d'uomo. Questa assimilazione trasformante a Cristo non solo è chiamata, ma è dono di grazia che rende efficace l'intima aspirazione del nostro cuore.

[69] Cfr. Rm 1,4.

Il ruolo dei laici all'interno della Comunità di Gesù[1]

Matteo Calisi
(Comunità di Gesù)

Parlare, nel concreto, del ruolo dei laici all'interno della Comunità di Gesù è solo un tentativo di dire quale messaggio hanno da inviare al mondo e ai cristiani.

Ciò che qui è in gioco è il fenomeno stesso, preso nella sua globalità e non semplicemente questa o quella pratica, come ad esempio il parlare in lingue o l'operare delle guarigioni, ecc..., caratteristiche del Rinnovamento Carismatico Cattolico.

Ma vorrei che avessimo una comprensione più profonda di *ciò che Dio* fa nella Comunità di Gesù e qual è il contenuto di fede che ha da trasmettere alla Chiesa e al mondo e quali impegni e responsabilità può assumersi per la missione evangelizzatrice della Chiesa.

1. La spiritualità della Comunità di Gesù

La Comunità di Gesù *ripropone il Primato di Dio* nella vita della Chiesa e in quella del credente.

Il "carisma" della Comunità di Gesù ha le sue radici nell'evento della Pentecoste di Gerusalemme descrittoci da san Luca nel Libro degli Atti, dove lo Spirito Santo fa irruzione nella vita della Chiesa nascente e genera tre frutti: *Presenza - Potenza -*

[1] La Comunità di Gesù appartiene alla fioritura delle Nuove Comunità sorte in seno al Rinnovamento Carismatico Cattolico ed è stata fondata da Matteo Calisi a Bari nella Pentecoste del 1983. La Comunità si è diffusa in altre diocesi fra cui quella di Altamura-Gravina-Acquaviva delle Fonti (Bari), dove, con Decreti del 18 ottobre del 1992, il Vescovo diocesano Mons. Tarcisio Pisani l'ha riconosciuta canonicamente *ad experimentum* come Associazione di Fedeli, assumendo la funzione di Assistente Ecclesiastico. Con Dichiarazione di S.Em. Card. Paul Joseph Cordes, già Vice-Presidente del Pontificio Consiglio dei Laici della Santa Sede, il 2 dicembre del 1995 la Comunità di Gesù è stata ammessa a membro della Fraternità Cattolica delle Associazioni e Comunità Carismatiche di Alleanza di Diritto Pontificio.

Lode (cfr. At 2,1 ss.):

1. Anzitutto la Presenza viva di Gesù proclamato come Signore (cfr. At 2,36 e 1 Cor 12,3). Gesù, infatti, parlando dell'azione dello Spirito dirà in san Giovanni: «Egli mi renderà testimonianza» (Gv 15,26). Quindi, il primo compito dello Spirito è quello di rivelarci Gesù per farcelo conoscere, amare e farlo regnare come Signore e personale Salvatore della nostra vita, come dice san Giovanni nella sua lettera: *«Ciò che era fin dal principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita, noi lo annunziamo anche a voi»* (1 Gv 1,1-3).

2. In secondo luogo lo Spirito Santo genera *Potenza* per annunziare il Vangelo con i segni e i carismi promessici da Gesù nel Vangelo di san Marco al capitolo 16: *«E quelli che avranno fede faranno segni miracolosi: cacceranno demoni invocando il mio nome; parleranno lingue nuove; prenderanno in mano i serpenti e berranno veleni senza avere nessun male; imporranno le mani sui malati e li guariranno»* (Mc 16,17-18).

3. Il terzo frutto è quello della preghiera di una fervida preghiera spontanea di lode a Dio (cfr. At 29,31) attraverso la musica, il canto e la danza, caratteristici del culto della tradizione ebraica.

Secondo un'altra nostra espressione tale preghiera di lode e di adorazione è chiamata "preghiera carismatica" poiché lo Spirito Santo suscita nelle assemblee della Comunità alcuni doni carismatici come quelli della glossolalia, della profezia, dei doni di scienza e di sapienza, del discernimento degli spiriti, dell'interpretazione delle lingue, ecc... (cfr. 1 Cor 12, 4-11) per esortare ed edificare i credenti.

In particolare, la Comunità di Gesù ripropone ai cristiani un'apertura all'irruzione della Presenza di Dio ai nostri giorni quando prega su ogni fratello e su ogni sorella per ricevere un rinnovato «Battesimo nello Spirito Santo» (cfr. At 1,5) accompagnato dal gesto simbolico dell'imposizione delle mani[2].

È proprio questo "Battesimo nello Spirito Santo" a segnare il discorso fondamen-

[2] Cfr. K. McDonnel – G. T. Montague, *Iniziazione cristiana e Battesimo nello Spirito Santo: testimonianza dei primi otto secoli*, Roma 1993, e Id., *Ravvivare la fiamma dello Spirito. Che relazione esiste tra il Battesimo nello Spirito Santo e l'iniziazione cristiana?*, Roma 1992; G. Bentivegna S.J., *Il Battesimo nello Spirito Santo. Testimonianze dalla Chiesa dei Padri*, Roma 1995, e Id., *Effusione dello Spirito Santo e doni carismatici. La testimonianza di Sant'Agostino*, Roma 1995.

tale del Primato di Dio.

Gesù ha detto: prima «riceverete lo Spirito Santo e» poi «mi sarete testimoni» (cfr. At 1,8)... perché «senza di me non potete far nulla» (Gv 15,5). Non si può, infatti, costruire la Chiesa senza il Signore: carismi, doni e ministeri vengono da Dio, vengono dallo Spirito (cfr. 1 Cor 12,4-11)!

Perché se il Signore non costruisce la casa, invano faticano i costruttori (Sal 127,1)!

Per questo dirà Paolo che «siamo battezzati nello Spirito per formare un solo corpo» (1 Cor 12,13), il Corpo di Cristo, la Chiesa.

Tale irruzione della Presenza di Dio conduce i membri della Comunità ad un forte desiderio di Dio.

Ad un desiderio insaziabile di Dio.

La gente che frequenta la Comunità di Gesù ha fame di cose spirituali, ha fame di preghiera, ha fame della Parola di Dio, ha fame dei doni dello Spirito, ha fame dei sacramenti, ha fame di Chiesa, ha fame dei Santità, ha fame, ha fame insaziabile!

Così, la Comunità di Gesù si presenta come un movimento contemporaneo di "ricerca di Dio", come è accaduto nel passato con i grandi movimenti di riforma della Chiesa – come gli ordini mendicanti nel medioevo, il movimento di Francesco d'Assisi ed altri ancora – dove la gente non è mai abbastanza sazia di Dio.

Il Papa, parlando alle nostre Comunità Carismatiche, ci ha detto in più occasioni: voi «avete riscoperto la Potenza dello Spirito, i carismi, le grazie soprannaturali, i doni, la fede, il gusto della preghiera, la forza e la bellezza della Parola di Dio, la missione, l'evangelizzazione...».

La Comunità di Gesù promuove un movimento di ricerca della presenza di Dio, come diceva san Francesco: «Dio mai abbastanza»!

L'audacia dei laici della Comunità di Gesù è quella di proclamare che l'uomo può fare l'esperienza di Dio, perché la Scrittura dice che è giusto fare l'esperienza di Dio, ma ancor di più la Comunità si spinge ad affermare prevalentemente che è «Dio a voler fare esperienza di noi» (cfr. Gv 4,23); fino al punto che Egli stabilisce la Sua dimora in noi, ci erige a tempio del Suo Spirito, luogo della Sua Santissima Presenza e come dirà l'Apostolo Paolo, fa del nostro «corpo il tempio vivo dello Spirito Santo... santo è il tempio di Dio che siete voi» (cfr. 1 Cor 3,16,17). È questa una stupefacente realtà!

Allora comprendiamo bene quanto sia logico e naturale che l'irruzione della presenza di Dio generi nella Comunità atti portentosi come carismi, manifestazioni, doni dello Spirito, poiché Dio ha trovato accesso in noi e noi possiamo divenire canali del «Dono di Dio» (cfr 1 Cor 12,7; Gv 4,10).

In sintesi, la missione della Comunità di Gesù è quella di riproporre questa irruzione del soprannaturale in una società che aveva decretato la "morte di Dio" in una Chiesa minacciata dalla secolarizzazione.

2. La missione dei laici nella Comunità di Gesù come "contestazione dello Spirito"

La missione dei laici nella Comunità di Gesù è una sorta di "contestazione" dello Spirito Santo ad una visione secolare di un mondo chiuso, ripiegato su se stesso e senza Dio, che ha smesso di cercare Dio e si è rivolto all'adorazione di falsi dei che rendono l'uomo schiavo del denaro, del sesso e del potere nella religione dell'edonismo.

In modo innato, i membri della Comunità "contestano" qualsiasi società che riduce l'uomo alla sua esistenza terrena ed alienata da Dio, però la loro "contestazione" non è a parole, ma con la vita.

Infatti, attraverso le manifestazioni comunitarie proclamano pubblicamente che Dio è vivo, che Egli viene incontro a noi nel Cristo e che questo incontro personale con lui riempie pienamente l'uomo.

Inoltre, affermano che l'universo non è chiuso e che l'umanità cammina verso il proprio compimento, invocando fiduciosamente e a gran voce il ritorno glorioso dello Sposo «Maranà tha, vieni o Signore!» (1 Cor 16,22, cfr. Ap 22,20).

La "contestazione", allora, avviene nell'attenzione che Dio ama gli uomini e che li chiama a salvezza, poiché «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio Unigenito» (Gv 3,16).

Tale "contestazione" non è basata su discorsi sapienti ma soprattutto con la testimonianza della vita, poiché oggi constatiamo purtroppo un'inflazione di linguaggi e di teologie persino nelle nostre Chiese e il mondo è stanco delle nostre dispute teoriche su Dio e non é più disposto ad ascoltare le nostre prediche.

Dio non è semplicemente un brandello di teoria, da dimostrare con la nostra sapienza umana.

Egli è una realtà Viva, è una persona Vivente, Egli è il Dio del Cielo, il solo Santo, Forte, Onnipotente ed Immortale Signore che viene ad incarnarsi e a dimorare nell'uomo, poiché «Egli è l'Eterno Iddio, di ieri di oggi e dell'eternità» e quando mi consegno volontariamente Lui ed Egli viene a regnare in me, allora posso affermare come san Paolo che «Non sono più io che vivo ma è Cristo che vive in me, poiché Egli mi ha amato e ha dato la Sua vita per me».

Diceva papa Paolo VI che «il mondo non ha bisogno solo di maestri, ma di testimoni».

I laici della Comunità di Gesù non hanno cercato un nuovo linguaggio della fede e neppure hanno tentato di formulare dei discorsi su Dio, ma hanno aperto la Bibbia, hanno accolto la Parola di Dio con semplicità, e, a volte, addirittura con semplicismo ed hanno cercato con l'aiuto di Dio di viverla.

Si sono rivolti a Dio amichevolmente in forma diretta e personale, hanno parlato familiarmente al Padre con umiltà in preghiere e canti ed hanno affermato che essi erano in una relazione personale con Gesù come loro Signore e Salvatore.

Persino la conversazione quotidiana era punteggiata di espressioni semplici come "Amen", "Alleluja" o "Gloria a Dio", non senza sorprendere e disarmare gli interlocutori.

L'atteggiamento dei membri della Comunità lo si può interpretare nel modo seguente:

«Poiché non è possibile parlare al mondo di Dio, non è meglio parlare direttamente a Dio nella preghiera e manifestare pubblicamente che Egli è vivente nella Sua Chiesa e che la Sua Chiesa è viva?».

Davanti alla difficoltà di tenere un discorso su Dio, i laici della nostra Comunità non argomentano, testimoniano, espongono la loro esperienza spirituale, la loro conversione, con spontaneità e semplicità.

La Comunità di Gesù così è "contestazione" di una società che tende a "tacere su Dio"!

La Comunità di Gesù è una profezia vivente!

I laici della Comunità di Gesù "contestano", non attraverso ragionamenti e discorsi sapienti, ma pregando, partecipando alle celebrazioni sacramentali e testimoniando attraverso la gioia di credere la grande verità – contro ogni menzogna del nemico che ha ridotto l'esistenza dell'uomo del nostro secolo a schiavitù – che solo la fede dà un senso all'esistenza dell'uomo e il gusto di vivere per Dio.

3. Il cammino di conversione

Il cammino dei laici della Comunità è, dunque, soprattutto di conversione!

La Comunità di Gesù mette l'accento sulla conversione (*metànoia*), sul rinnovamento del cuore.

Le testimonianze di guarigione e liberazione che occupano una parte importante nella nostra Comunità sono un richiamo continuo alla conversione: «Il Regno di Dio

si è avvicinato a noi, dobbiamo convertirci, dobbiamo accoglierlo e cambiare vita» (cfr. Mt 3,2).

Lo Spirito è Santo ed esige la nostra santificazione, il ravvedimento dal nostro peccato. Naturalmente l'autore della conversione e della santificazione è sempre lo Spirito.

In un'epoca, come quella attuale, in cui l'appartenenza alla Chiesa si presenta in prevalenza volontaristica e si caratterizza con la militanza, i laici della Comunità di Gesù rimetteno l'accento sull'iniziativa che parte da Dio e sulla sua azione nell'opera della salvezza.

Infatti, dice san Paolo, «noi non siamo giustificati dalle nostre opere» (cfr. Rm 3,27-28), ma dal Signore stesso che viene da noi accolto nella fede.

Anche i sacramenti rendono tangibile la giustificazione mediante la fede.

Ad esempio l'uomo non si perdona da sè i peccati, ma è perdonato dal Signore che opera nel Sacramento celebrato da un sacerdote.

L'uomo non si battezza da sé, ma è battezzato da un altro che agisce a nome del Cristo per la potenza del suo Spirito.

L'esperienza della Comunità ci ha insegnato che tutto viene da Dio e che la fede è un'accoglienza di Dio e della Sua Parola e che solo la fede in Dio può produrre benefici nelle opere corporali e sociali.

E non credo che esista la minaccia di "quietismo" perché credere nello Spirito implica concretamente una morte a se stessi.

Ad esempio: questa morte già si manifesta quando un cattolico ordinario, che non ha mai pregato in pubblico, osa una preghiera spontanea ad alta voce di fronte agli altri; testimonia la sua esperienza spirituale e prende un atteggiamento orante col canto e con la gestualità del corpo; accetta la preghiera degli altri per "sé" e su di "sé" in un modo che evidenzia la realtà della preghiera accompagnata dall'imposizione delle mani (cfr. Mc 16,18).

E coloro che entrano nella Comunità volentieri affermano che questi gesti hanno aperto in loro degli sblocchi e li hanno condotti ad una liberazione interiore attraverso una morte a se stessi.

È un incredibile miracolo dello Spirito essere testimoni della rinascita di fedeli laici nella Chiesa Cattolica che prima della conversione avevano condotto un'esistenza simile alla morte poi, in virtù della riscoperta di esser figli di Dio, si assumono la responsabilità individuale e collettiva per il miglioramento della propria vita personale, familiare, sociale e di quella delle loro comunità.

I silenziosi diventano eloquenti annunciatori della Parola di Dio, ricolmi di Spirito Santo, gli "ignoranti" rivelano forme di conoscenza che sono veramente stupefacen-

ti. È davvero Pentecoste (cfr. At 2,11 ss.), una nuova Pentecoste!

«Ma Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio» (1 Cor 1,27-29).

Spesso questo tipo di esperienza carismatica spontanea è sovente l'unica manifestazione religiosa anche per gli ultimi della società che non hanno accesso a ministeri istituiti dalla struttura ecclesiastica riconosciuta.

I poveri, gli emarginati e i non istruiti, che spesso sono stati privati di qualsiasi dignità o ruolo sociale nel mondo e a volte nelle nostre chiese, ora assumono delle posizioni dignitose come guide di ministeri di fatto o assumono responsabilità pastorali e fra questi specialmente le donne!

Coloro che non sembravano avere le qualità per essere delle guide nella Comunità cristiana, ora sono stati guariti dall'ignoranza imposta a volte dalla cultura teologica ed accademica, e sono stati liberati dal loro asservimento agli eccessi del clericalismo, un modello monocentrico con il vescovo o il parroco che prende l'iniziativa e comanda, e alla periferia vi è una comunità ricettiva e obbediente.

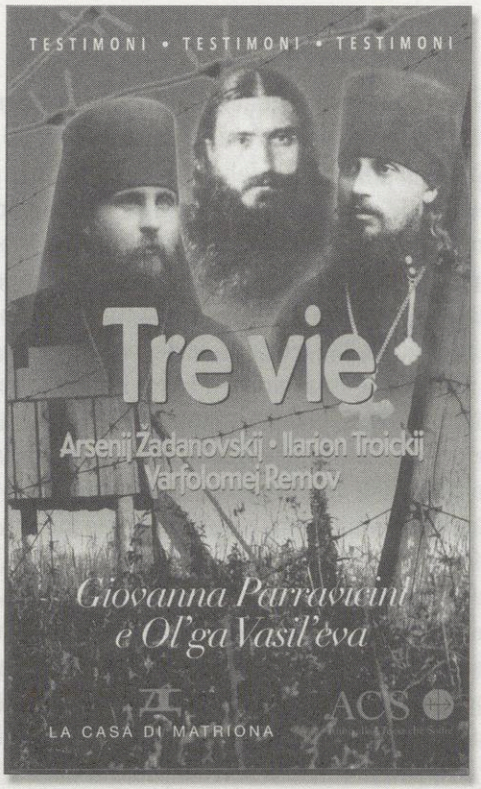
Questo è stato un eccezionale momento di grazia, in cui coloro che erano stati considerati delle nullità dalla società e privi di qualsiasi tipo di preparazione teologica o di missione ecclesiastica hanno dato vita ad una Comunità Cristiana di laici impegnati che sta conoscendo un rapido sviluppo nelle nostre diocesi.

Tutto ciò rappresenta il frutto del Primato della Presenza di Dio nell'irruzione della nuova Pentecoste nella Chiesa di oggi!

O. Vasil'eva,
G. Parravicini

Tre vie

pp. 145
€ 8,26



Tre esperienze ecclesiali diverse di sofferenze e tormentose scelte compiute da milioni di fedeli. La statura umana e spirituale dei tre protagonisti, il loro dramma personale sullo sfondo della tragedia del popolo russo diventa un'appassionante chiave di lettura della storia della Chiesa.

La santità è una vita vissuta nell'amicizia di Cristo, in qualunque trincea si combatta: lo testimoniano i tre vescovi martirizzati a cui è dedicato questo settimo volume della collana "Testimoni". Dopo la *Dichiarazione di lealtà al regime sovietico* firmata nel 1927 dalla Chiesa ortodossa, **Arsenij Žadanovskij** scelse la via delle catacombe per non scendere a compromessi con il potere; l'arcivescovo **Ilarion Trojckij**, allora detenuto nel lager delle Solovki, rimase invece fedele all'autorità ecclesiastica; **Varfolomej Remov** sentì il fascino della riunione con Roma e passò segretamente al cattolicesimo.

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

Appunti per il dialogo interreligioso (in margine all'incontro di Assisi)

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Una situazione totalmente nuova

Il mondo, negli ultimi due decenni del secolo scorso, ha subito una trasformazione radicale. Senza dubbio, il fenomeno era cominciato prima, ma in quest'ultimo periodo ha subito un'accelerazione prima inimmaginabile e, da tanti punti di vista, sconvolgente. Interi popoli si sono messi in viaggio, le società ricche del nord del pianeta hanno iniziato, con ritmo vorticoso, un processo verso un altro tipo di società, che chiamiamo multietnica. Questo fenomeno va poi inserito nell'altro, che abbraccia l'economia e soprattutto la comunicazione, e che è la globalizzazione.

Così il cristianesimo come fatto storico e culturale e la Chiesa come realtà religiosa si sono trovati davanti a una situazione totalmente nuova. Per la Chiesa, perché è di essa che vogliamo parlare, si tratta, senza alcun dubbio, di un fatto e di una novità epocale, di uno di quegli eventi che segnano profondamente la storia. Nel secondo millennio, eventi di questo tipo sono state le due grandi rotture dell'unità, prima tra Oriente e Occidente (all'inizio dell'undicesimo secolo), e poi nell'Occidente tra il mondo nato dalla Riforma e la Chiesa di Roma. Questi fatti, senza toccare la natura della Chiesa, ne hanno trasformato, e in qualche modo sfigurato il volto. Da un certo punto di vista, sono stati accadimenti avvenuti dentro la Chiesa. Altri, che dobbiamo considerare di tipo epocale, sono eventi succeduti sul confine tra la Chiesa e il mondo. Anche a questo proposito, ne dobbiamo ricordare almeno due: alla fine della prima metà del millennio, la scoperta di un nuovo mondo, abitato da esseri umani, con delle culture totalmente sconosciute; e, a partire dall'età dei Lumi e dalla rivoluzione francese, la nascita del mondo moderno, con un'altra cultura, con una concezione della società, diverse e distinte da quelle fondate nella fede e nella religione cristiana. Questi fatti hanno costituito dei *momenti di crisi*, cioè di messa alla prova,

di giudizio, di verifica e hanno costituito delle *sfide* per la Chiesa, per la sua esistenza e per la sua missione. La scoperta di un nuovo mondo è stata vissuta come una realtà positiva, come uno stimolo nuovo per la missione della Chiesa (e anche per la stessa Europa). I problemi posti dalla nuova situazione non sono stati visti da tutti con sufficiente lucidità e gli errori compiuti sono stati molti e gravi. Pochi, come fra Bartolomeo de Las Casas, hanno saputo capire che cosa significava la scoperta di una umanità diversa e quali dovevano essere le conseguenze per la Chiesa e la sua missione. Al sorgere del mondo moderno, che ha quasi subito presentato anche un volto, almeno parzialmente, anticristiano, la Chiesa si è trovata impreparata. Gli eventi ricordati sono significativi perché ci mostrano come la storia della Chiesa ne è rimasta segnata: se oggi è così, come la conosciamo e come la viviamo, è anche perché ha attraversato quelle *crisi* e vissuto quelle *sfide*.

Oggi ci troviamo in una situazione analoga a quella degli snodi epocali ricordati sopra. Fin dall'inizio, il cristianesimo aveva incontrato una umanità diversa. A parte il piccolo mondo giudaico in cui era nato, dove la fede monoteista era il fondamento della religione, il cristianesimo si è trovato, pochi decenni dopo la vita di Gesù, confrontato e affrontato al mondo politeista pagano. Questo universo ha posto qualche problema ai teologi dei primi secoli che scoprivano anche in esso dei valori (già Paolo ammette qualche elemento buono nella religiosità degli ateniesi, secondo il racconto di At 17). Allo stesso modo, più tardi, altri teologi si porranno la questione relativa al momento della incarnazione e della redenzione nella storia dell'umanità (perché così tardi?). Tuttavia la Chiesa e i cristiani dell'antichità, pure immersi in questo universo pagano, avevano una certezza: tutta l'umanità sarebbe diventata, in un tempo relativamente breve, cristiana. Se poi qualcuno, qualche piccolo gruppo, non avesse accettato la buona notizia di Gesù Cristo e Signore, questo era dovuto soltanto a colpa, a volontario accecamento, a rifiuto della verità e della salvezza.

Dopo duemila anni, la nostra esperienza e la nostra percezione sono diverse e possono essere riassunte così: oltre il cristianesimo, l'umanità conosce e vive altre grandi tradizioni religiose, e nulla fa più pensare che queste religioni siano destinate a scomparire perché tutta la famiglia umana si identifichi con la Chiesa di Gesù Cristo. Qui nascono subito alcune questioni teologiche di grande importanza e, al momento ancora, di difficile soluzione, che si possono riassumere così: se queste religioni continuano ad esistere nella storia, e soprattutto quando manifestano valori positivi per tanti uomini, quale può essere la loro funzione nel progetto di Dio che vuole tutti riconciliati con lui e salvati? qual è il loro significato alla luce della croce e della risurrezione di Gesù? e, infine, che cosa significano per la missione della Chiesa? Soltanto oggi, e davanti a questi interrogativi, ha cominciato a svilupparsi

quella che viene definita una *teologia delle religioni*. Questa ricerca e questa riflessione ci appare estremamente urgente e importante. Non può però essere trattata in una semplice nota (come sono i contributi in questa parte della Rivista), ma richiede più spazio (e deve comprendere approfondimenti e discussioni attorno alle diverse ipotesi già presentate). Qui vogliamo affrontare un aspetto più pratico della questione, in relazione anche al recente (24 gennaio 2002) *incontro di Assisi*. Si tratta della possibilità e delle condizioni di un dialogo interreligioso autentico (dunque fatto nella verità e nell'amore). È una questione pratica, di atteggiamenti e di comportamenti; tuttavia, evidentemente, essa presuppone già un certo numero di opzioni teologiche, o quello che possiamo chiamare un orizzonte teologico già ben determinato.

2. Gli incontri di Assisi

Nel ministero pastorale di Giovanni Paolo II ci sono dei momenti e dei gesti ricchi di un significato straordinario, e che, forse, ancora più che il suo magistero orale, marcano il suo servizio ecclesiale e che lo segneranno nella storia. Sono gesti che, in qualche modo, hanno un carattere profetico. Nella prima parte del suo pontificato (ottobre 1986) e adesso, 2002, quindici anni dopo, egli ha invitato i rappresentanti delle religioni dell'umanità per una giornata d'incontro e di preghiera ad Assisi. L'invito e, nei due casi, l'evento hanno subito manifestato un valore altamente simbolico e questo linguaggio simbolico va esplorato per capire come la Chiesa cattolica si comprende e si pone nei confronti delle religioni del mondo.

L'iniziativa di Giovanni Paolo II non è stata, e ancora non è da tutti capita e accettata. Anzi, in alcuni casi, proprio ambienti e persone sempre pronti ad accogliere e a commentare positivamente ogni parola del Papa si sono manifestati perplessi, se non addirittura critici. La resistenza si è fatta sentire non solo dai critici "tradizionalisti", come il responsabile della Fraternità S. Pio X, ma anche, magari in forme più raffinate, da parte di qualche teologo. Inoltre, il contesto di questo secondo incontro è quello particolarmente segnato dalle nuove forme dell'estremismo che ha anche caratteri religiosi e dalla crisi mondiale messa tragicamente e fortemente in luce dai fatti dell'11 settembre 2001. In questo quadro, che così terribilmente marca il nuovo millennio, le religioni appaiono a molti tra le prime cause di violenze e di guerre. La situazione attuale è fatta per confermare nella loro convinzione quelli che non hanno mai creduto alla possibilità di un rapporto sereno tra le religioni del mondo e coloro, anche in campo cattolico, che hanno sempre rifiutato, per principio e per pregiudizio, l'idea stessa di dialogo. Purtroppo, altri che avevano, almeno in qualche

misura, accolto il dialogo con una certa speranza, oggi non ci credono più. Così si sentono, per esempio in relazione all'Islam, al suo valore e significato religioso affermazioni gratuite e non fondate nei testi. Dobbiamo costatare, purtroppo, che oggi molti rifiutano lo stesso concetto di dialogo, oppure lo temono come occasione di inganno.

Così per alcuni il dialogo e un incontro come quello di Assisi sono cause di confusione e di indifferentismo religioso e potrebbero portare alla conclusione che tutte le religioni sono sullo stesso piano, dunque tutte uguali. Questo equivarrebbe a una negazione della necessità e dell'unicità della persona e della vita di Gesù Cristo per la salvezza di tutta l'umanità, e alla fine aprirebbe la strada a qualsiasi forma di sincretismo. Infine, ultima conseguenza, il dialogo interreligioso sarebbe la negazione di tutta la missione della Chiesa e del comando di Gesù, che ne è il fondamento: «andate, annunciate, battezzate» (cfr. Mt 28,19).

Quelli che riescono a mantenere uno sguardo oggettivo possono trovare nelle stesse modalità dell'incontro di Assisi la risposta ad alcune delle riserve o delle critiche ricordate, e un evidente chiarimento delle intenzioni di Giovanni Paolo II. Come già nel 1986, la preghiera degli uomini e delle donne delle diverse religioni presenti non è stata comune. Essi hanno pregato in luoghi diversi, ognuno secondo le proprie tradizioni, credenze e riti. Questo modo di agire prova che non c'è stato alcun rischio di confusione o la traccia di qualche forma di confusione o di sincretismo. Dal punto di vista cristiano non possiamo negare un qualche valore e significato alla preghiera di tanti uomini e donne che, sinceramente, cercano e vogliono onorare la divinità, anche se la nominano con nomi diversi. Noi possiamo soltanto avere l'atteggiamento di Paolo che ad Atene ha rispettato gli abitanti della città che veneravano "il dio ignoto".

Ad Assisi, Giovanni Paolo II, i fratelli delle altre Chiese e comunità cristiane, gli uomini e le donne delle altre religioni, non hanno soltanto pregato, ma hanno anche dato al mondo una testimonianza. Così, dopo aver manifestato la fede in Dio, o nella trascendenza o nel Mistero percepito come fondamento di tutta la realtà, hanno soprattutto testimoniato che le religioni, che pure esprimono una profonda, a volte irriducibile, differenza tra gli uomini, non devono necessariamente dividere o mettere gli uni contro gli altri. Da Assisi viene questo messaggio, che è quello di cui tutta l'umanità ha oggi bisogno: uomini e donne religiosi di tutte le tradizioni devono e possono mostrare al mondo che proprio in quanto tali hanno una grave responsabilità, perché hanno coscienza di dover testimoniare assieme e operare assieme per la reciproca comprensione, per la pace e per l'unità profonda di tutto il genere umano.

Dagli incontri di Assisi è nato e si diffonde lo *spirito di Assisi*. Esso per i cristiani

significa e dimostra che nel nome di Gesù e avendo un atteggiamento come quello di Francesco, dal cuore povero e perciò aperto a ogni creatura e ad ogni forma di fraternità, è possibile l'incontro, il dialogo e la collaborazione interreligiosa per il bene e la pace di tutta l'umanità.

3. Il dialogo e la verità

Gli incontri di Assisi appaiono dunque come delle tappe e, nella loro profonda ricchezza, come eventi simbolici del dialogo interreligioso. Per questo i critici di Assisi sono anche i critici del dialogo tra le religioni (ma spesso sono anche critici, più in generale, contro il concetto stesso[1] di dialogo, che, incomprensibilmente, definiscono un termine e un concetto non cristiano). Una delle loro preoccupazioni, contenute anche nelle loro riserve, ricordate sopra, è quella del problema della verità. Quando le religioni del mondo si incontrano su un piano di uguaglianza, dove finisce il criterio di verità? e non c'è forse il pericolo che i cristiani lascino intendere, o addirittura finiscano con il pensare che tutte le espressioni religiose sono uguali e dunque tutte ugualmente vere? A queste questioni se ne aggiunge una terza che riguarda quella missione che la Chiesa crede di aver ricevuto dal suo Signore. I cristiani, infatti, sono convinti che lo stesso Gesù ha dato loro il compito di annunciare e testimoniare a tutti la loro fede in Lui; dunque il dovere della missione appare come qualche cosa di irrinunciabile: ma come allora è possibile conciliare questo con la realtà del dialogo? A questo proposito, la situazione si complica se è considerata dal punto di vista degli altri partecipanti al dialogo. Non c'è il pericolo che essi vedano la disponibilità cristiana al dialogo soltanto come una strategia, una maniera nascosta e apparentemente non aggressiva per convertirli al vangelo di Gesù Cristo?

È senz'altro possibile, anche in queste brevi note, schizzare delle linee di risposta e di soluzione alle questioni.

A proposito del dialogo è necessario ricordare quello che è un presupposto fondamentale e una condizione assolutamente inevitabile. Nel dialogo autentico, se cioè l'incontro risponde veramente alla sua natura e non è uno stratagemma o un modo

[1] Il termine dialogo non è, in quanto termine, biblico. Ma l'idea stessa di dialogo ha profonde radici bibliche e traduce un aspetto fondamentale della tradizione consegnata nella Scrittura (sia ebraica sia cristiana). Non è senza significato il fatto che i filosofi moderni del dialogo, come Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, sono stati pensatori che si sono mossi dentro il contesto ebraico. Voglio ricordare anche che la prima, e forse più importante enciclica di Paolo VI, *Ecclesiam Suam*, ha al centro proprio questo tema.

per ottenere qualche cosa di interessato, ognuno deve essere pienamente e lealmente se stesso. Questo significa che deve aver chiara e anche mantenere ed esprimere chiaramente la propria identità. Tale atteggiamento è sempre possibile, al di là di ogni tentazione di egemonia o di prevaricazione. Un'altra condizione è che si abbia coscienza, accettazione e rispetto vero dell'altro e dell'alterità. Soltanto nel riconoscimento della differenza, e soprattutto dei valori che essa può contenere ed esprimere, si ha la giusta posizione per un incontro autentico e per un dialogo vero.

Da parte cristiana, a partire da queste condizioni e presupposti, bisogno allora, per entrare nel dialogo interreligioso, chiarire la propria identità. In essa si mostra una convinzione centrale e assoluta: i cristiani credono che la verità si trova soltanto nella rivelazione di Dio al popolo di Abramo e di Mosè e che questa rivelazione ha la sua pienezza soltanto in Gesù Cristo (anzi che si identifica con Lui, che è *via, verità e vita*). Da questa rivelazione essi sanno, e dunque credono e affermano che la salvezza di Dio promessa e offerta a tutti gli uomini è data unicamente nella persona e nel nome del Signore Gesù. Qui sta la verità che fa autodefinirsi cristiana una parte dell'umanità e qui è anche il fondamento dell'esistenza della Chiesa stessa (Mt 16,16-18). Anzi è possibile essere ancora più radicali, e cioè affermare che Gesù è *la* Verità, che sta al di là di ogni altra verità parziale, di qualsiasi tipo e ordine che fa parte della conoscenza umana.

A partire da un chiaro richiamo e da una forte presa di coscienza della propria identità, si devono affrontare le questioni già ricordate: come è possibile il dialogo a partire da quelle convinzioni e quando il dovere della testimonianza e della missione appare come qualche cosa di irrinunciabile?

La risposta si trova nella natura stessa del dialogo. Dialogare, come è già stato ricordato, significa prima di tutto, e prima di qualsiasi parola o discorso verbale, accogliere l'altro. Questa accoglienza comporta un atteggiamento di base e che precede tutto il resto, e che è quello dell'ascolto. Anche questo tema dell'ascolto – è necessario ricordarlo sempre – è centrale nella Bibbia: l'uomo si costituisce davanti a Dio nell'ascolto; solo così si scopre per quello che è, solo così prega veramente (perché l'ascolto è il primo e indispensabile momento della preghiera). È pure soltanto nell'ascolto dell'altro che l'uomo conosce se stesso. Questo ascolto è dunque l'atto umano e religioso più profondo e vero. Quando l'ascolto è compreso in questa luce, allora appare necessario un altro termine a qualificarlo ancora più precisamente: esso deve essere un ascoltare l'altro *con simpatia*. Intendiamo la parola a partire dalla sua etimologia, che suggerisce una partecipazione piena, che è disponibilità alla condivisione. Così si potrebbe parlare anche di un ascolto *cordiale*, anche in questo caso intendendo l'aggettivo, partendo dalla etimologia, nel senso più forte.

Da questa posizione, che esprime già un modo di essere, si può e si deve anche presentarsi nella propria, piena autenticità, cioè non nascondendo quello che costituisce la propria identità. Nell'ascolto e nell'autenticità, il dialogo è già un'operazione di verità. In questo modo, e soltanto in questo modo e a queste condizioni avviene quell'evento unico, più importante di tutte le vicende e anche le tragedie della storia, che è l'incontro con l'altro, con il diverso[2]. Ed è proprio a questo punto che sorge la possibilità della convivenza rispettosa dell'identità di ognuno e di ognuna della parti. Questa convivenza, che è un vivere assieme, è molto di più del concetto di tolleranza, prodotto dal pensiero moderno e frutto, in qualche misura, dell'età dell'illuminismo. La tolleranza è stata, per la società, soprattutto civile e politica, il frutto di una grande maturazione e un'importante acquisizione. Tuttavia, anche questo concetto va superato nel vivere assieme, e nello scambio dei beni di ognuno.

Queste riflessioni non sono lontane dalla questione, così attuale e urgente oggi, del dialogo interreligioso, perché è proprio dentro l'orizzonte del dialogo umano così inteso che anche quello tra le religioni e gli uomini religiosi può compiersi.

In tale *con-vivere* si manifesta nella libertà e nella verità l'identità di ognuno. Da parte cristiana, proprio nell'incontro, nel dialogo, nella convivenza, può anche essere compiuto il dovere di dire lealmente la propria fede. Questa deve sempre essere testimoniata, ma è necessario distinguere la testimonianza dalla imposizione. Nella storia, purtroppo, si è confuso, qualche volta (o troppe volte?), l'annuncio, la proposta della buona notizia di Gesù, la testimonianza data al suo nome, con l'imposizione, con la condanna assoluta di tutto quello che era diverso, come se tutto fosse solo e sempre frutto della potenza del Male. Il dialogo interreligioso fa scoprire che lo Spirito Santo soffia dove vuole e dove vuole fa sorgere tracce di vero e di bene. Questo dialogo permette ai cristiani di evitare l'errore di Giona, che non voleva vedere il bene compiuto da Dio "fuori dei confini", presso gli stranieri e i diversi; e permette anche, alla fine, una testimonianza più trasparente della verità che noi riconosciamo nella buona notizia di Gesù di Nazaret.

[2] A questo proposito sarebbe interessante sviluppare le intuizioni dei filosofi ricordati alla nota precedente. In breve, ricordiamo almeno che non si dà incontro e dialogo con il Medesimo (nel senso levinassiano del termine), ma soltanto con l'altro, il tu, dunque il distinto e in un certo senso il diverso.

4. Un dialogo asimmetrico?

Nel momento storico che stiamo vivendo, si sente spesso un'obiezione al dialogo che viene suggerita dall'attualità. È possibile coglierla sulla bocca di persone semplici, sulle pagine dei giornali, ma spesso è espressa anche da teologi o uomini che nella Chiesa hanno particolari responsabilità. Questa obiezione tocca la questione che si potrebbe definire della reciprocità. Spesso, sempre a causa dell'attualità, che negli ultimi tempi è portatrice di notizie che riguardano uccisioni di cristiani, ostacoli o maltrattamenti che vengono inflitti a coloro che vogliono vivere secondo la fede in Gesù, si sente nascere nel mondo cristiano un rifiuto verso il dialogo. Le obiezioni, che esprimono uno stato d'animo che merita comprensione, sono formulate più o meno così: perché noi dobbiamo concedere quello che gli altri ci negano (per esempio la costruzione di luoghi di culto, come le moschee, quando, in alcuni paesi arabi i cristiani non possono avere la possibilità di avere chiese o cappelle)? Tutto questo, espresso in maniera più brutale, suona così: perché dobbiamo cedere sempre noi cristiani? perché dobbiamo sempre fare noi il primo passo verso gli altri? Le domande manifestano un vero disagio da parte di molti e spesso derivano da sofferenze reali. Riconosciuto questo, bisogna però anche avere il coraggio di ammettere che tali domande indicano la dimenticanza, o l'occultamento di un dato fondamentale del dialogo (soprattutto inteso alla luce dell'evangelo), che non deve mai essere inteso come una "trattativa diplomatica" tesa al raggiungimento di un equilibrio tra interessi diversi. Il dialogo presuppone, ed esige anche, evidentemente, il faccia a faccia di più soggetti, l'accettazione reciproca e dunque il pieno riconoscimento dell'altro (e dei suoi eventuali diritti). Tuttavia, quando il dialogo è profondo e autentico molto spesso può avere una certa *asimmetria*. L'idea proviene dalla filosofia di Lévinas laddove sviluppa il tema della responsabilità, che ognuno ha *sempre* davanti al volto dell'altro[3]. A questo proposito, il filosofo molte volte, specialmente nel suo insegnamento orale, ha ripreso la citazione da *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij: «È proprio così amico mio: infatti, appena ti sarai reso responsabile per tutti e per tutto, vedrai subito che è così davvero e che anche tu sei colpevole per tutti e per tutto»[4]. A volte, quando diventa difficile e doloroso, il dialogo esige proprio questa coscienza: sentir-

[3] A proposito della *responsabilità dell'uno per l'altro, dell'uno che risponde dell'altro anche se non è affare suo*, Lévinas parla di struttura ontologica, vedi per esempio: *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, 133.

[4] Tomo II, Milano 1989, 340-341. Cfr. anche: «Sappi che in verità ognuno è colpevole dinnanzi a tutti e per tutto», 307; e inoltre 323.

si responsabile più dell'altro, anzi addirittura colpevole più dell'altro. Questo comporta la disponibilità ad accettare l'altro senza alcun calcolo di supposti diritti o perfino di reciprocità. In altre parole, tale atteggiamento implica la disponibilità di andare incontro all'altro senza alcuna pretesa, senza rivendicazione, ma con la sola volontà di accogliere, di capire e con il desiderio di accettare e di comprendere, senza alcuna pretesa di accampare diritti e senza alcun desiderio di imporsi. Il tema della responsabilità, della disponibilità (fino ad accettare la condizione di *ostaggio*, insegna ancora Lévinas) è sicuramente molto duro, e può sembrare proposto soltanto alla persona e non ad una comunità. Non crediamo che sia così, e soprattutto non possiamo pensare che un simile tema non possa valere per la comunità di discepoli di Gesù, l'innocente crocifisso per tutti e per la vita e la salvezza di tutti.

Infatti, partendo dalla riflessione filosofica di Emmanuel Lévinas, noi incontriamo qualche cosa di fondamentale nella rivelazione cristiana, anzi, in un certo senso, ci troviamo davanti al suo centro o nel suo stesso cuore. Non è necessario, a questo punto, accumulare le citazioni dal Nuovo Testamento, tanto sono conosciute e anche numerose. Possiamo soltanto ricordare quello che è il senso di tutta la vita di Gesù e la traiettoria della sua esistenza. Egli è colui che ha fatto il primo passo, che si è mosso di sua iniziativa, che è l'iniziativa del Padre, verso la salvezza dell'uomo. È l'iniziatore di un dialogo, in cui nella fedeltà alla propria identità e alla volontà del Padre, si è fatto incontro al fratello, a tutti i fratelli. La storia di Gesù, la sua auto-offerta ci presenta *lo schema di una asimmetria totale*, dove l'innocente si sente e si fa responsabile di tutti e di tutto, addirittura più colpevole di tutti e di tutto. I suoi discepoli, cioè quella che pretende di essere la sua Chiesa non può essere diversa da Lui. Paolo scrive il grande inno cristologico della lettera ai Filippesi proprio per ricordare questo: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale non considerò un tesoro la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo» (Fil 2,5-7). Sempre, e dunque anche nel dialogo, nel rapporto con gli uomini e le donne delle altre religioni e attraverso di loro anche nella relazione con queste religioni, la Chiesa deve presentarsi spoglia, come il suo Signore, senza rivendicare diritti, se non quello di essere serva.

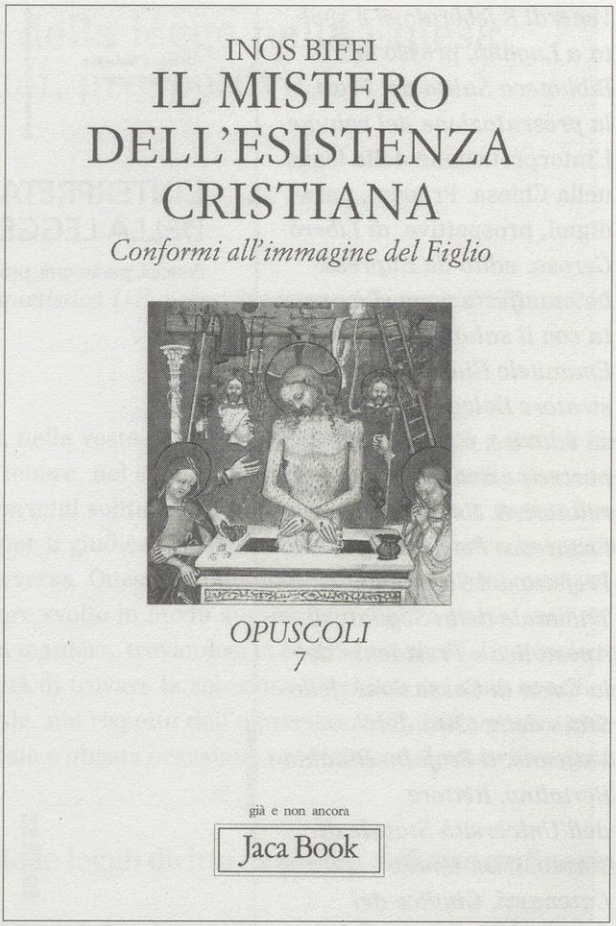
Concretamente questo vuol dire che il dialogo cristiano, nella sua natura profonda, nelle sue scelte e nei suoi comportamenti deve manifestare una disponibilità totale e imitare, in qualche modo e sempre purtroppo in piccola misura, in quanto realtà umana, l'atteggiamento di Dio che si rivela, che fa il primo passo, che si dona, che non si impone all'umanità, ma viene come fratello nella persona di Gesù che non ha rivendicato diritti, ma si è fatto tutto dono.

5. La sfida del nuovo millennio

Nella sua storia, la Chiesa ha superato diverse e gravi sfide. Anche la missione, a partire dalla prima proclamazione dell'evangelo di Gesù, dello scandalo della croce e della potenza della risurrezione, è stata una di queste sfide. La vicenda, già ricordata, di Paolo all'areopago di Atene è molto significativa proprio da questo punto di vista, perché descrive come poteva sembrare pazzesca e destinata al fallimento la proclamazione di quell'evangelo. La sfida di oggi è molto diversa, in quanto comporta anche il riconoscimento delle altre tradizioni religiose dell'umanità e la ricerca di un dialogo finalizzato non alla confusione della verità, ma alla pace e alla serenità di tutta la famiglia umana, costituita fin dalla creazione di fratelli e sorelle. Addirittura, oggi, con la presa di coscienza della responsabilità di tutti di fronte al mondo creato, siamo chiamati a costruire con gli altri uomini religiosi una fraternità cosmica (che è descritta già nella lettera di Paolo ai Romani, al capitolo ottavo) che rispetti tutta la creazione che Dio ha donato. È una grossa sfida, perché ancora non siamo capaci di pensare teologicamente la questione dell'esistenza delle altre religioni nel mondo e perché siamo poco disposti a pensare e a vivere dialogicamente.

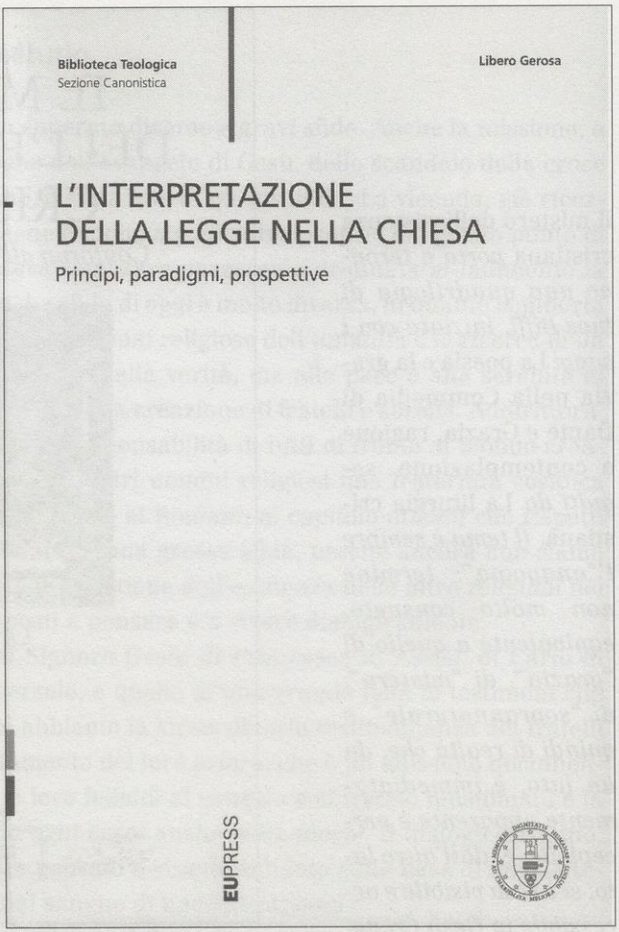
Abbiamo però l'esempio del Signore Gesù, di Francesco di Assisi, di Carlo di Foucauld il piccolo fratello universale, e quello di una grande folla di testimoni che ci hanno preceduto. Vicino a noi abbiamo la straordinaria testimonianza dei fratelli trappisti uccisi in Algeria. Il testamento del loro priore, che è un altissimo documento di spiritualità cristiana, dice la loro fedeltà al vangelo e ai fratelli musulmani e la chiara decisione di incontrarli in ogni caso, anche nella morte. Il dialogo cristiano, inteso cristianamente, può essere pensato e vissuto soltanto sulla base di questa testimonianza, e anche a partire dal sangue di questi testimoni.

Se la Chiesa vuole amare il mondo come il suo Signore (Gv 3,16) non può non impegnarsi in questo dialogo con gli uomini e le donne delle altre religioni, non può sfuggire a questa nuova sfida che è la condizione della sopravvivenza, della libertà e della salvezza di un'umanità sempre più minacciata da tanti e nuovi pericoli e rischi.



Il mistero dell'esistenza cristiana *porta a termine una quadrilogia di Inos Biffi, iniziata con i saggi* La poesia e la grazia nella Commedia di Dante *e* Grazia, ragione e contemplazione, *seguiti da* La liturgia cristiana. *Il tema è sempre l'"anagogia": termine non molto consueto, equivalente a quello di "grazia", di "mistero", di "soprannaturale", e quindi di realtà che, da un lato, è immediatamente apparente e percepibile, e, dall'altro lato, si è resa visibile e accessibile in Gesù Cristo. Tutto il libro è sostenuto da uno spirito di sicuro ottimismo evangelico, proveniente proprio dal fatto che al principio dell'umanità sta l'onnipotente volontà salvifica universale del Padre, che è la ragione della creazione di ogni uomo.*

Venerdì 8 febbraio si è svolta a Lugano, presso la Biblioteca Salita dei Frati, la presentazione del volume L'interpretazione della legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive, *di Libero Gerosa, edito da Eupress. La manifestazione si è aperta con il saluto del dr. Emanuele Gianini, Amministratore Delegato della Casa editrice, e ha visto la partecipazione di prestigiosi relatori: S. Em. Card. Mario Francesco Pompedda, Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e Presidente della Corte di Cassazione dello Stato della Città del Vaticano, il Prof. Dr. Rinaldo Bertolino, Rettore dell'Università Statale di Torino, il Dr. Emilio Catenazzi, Giudice del Tribunale Federale di Losanna, e il Prof. Dr. Azzolino Chiappini, Pro-Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano. Riportiamo integralmente l'apprezzatissima relazione del Dr. Emilio Catenazzi.*



L'interpretazione della legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive

Libero Gerosa

(Biblioteca Teologica. Sezione Canonistica 1) Eupress, Pregassona (Lugano) 2001, pp. 240.

Mi spetta quotidianamente, nella veste di giudice, applicare la legge e quindi innanzitutto conoscerla nel suo tenore, nel suo senso, nel suo spirito e nella sua portata. La norma è espressa in termini solitamente generali e si applica a casi solitamente concreti. Da ciò nasce per il giudice il bisogno continuo di inserire la regola astratta nella fattispecie, o viceversa. Questo abbinamento non può essere meccanico, questo lavoro non può essere svolto in modo automatico; d'altra parte, tutti devono essere trattati nella stessa maniera, trovandosi in condizioni simili. L'esclusione dello schematismo e la necessità di trovare la soluzione giuridica del caso specifico in una norma di per sé generale, nel rispetto dell'uguaglianza di trattamento, rendono il lavoro del giudice speciale e questa occasione propizia per alcune riflessioni.

1. Metodo interpretativo delle leggi: diritto canonico e diritto ordinario

Entra immediatamente e di prepotenza in questo quadro il concetto di interpretazione della legge, attorno a cui si svolge, pur con il particolare riferimento a quella ecclesiastica, l'odierno incontro. Esporrò brevemente, con la concisione che credo desiderata, alcune peculiarità del metodo interpretativo delle leggi secondo il diritto ordinario, avendo lo sguardo rivolto al sistema ecclesiastico. Vedremo quali sono i punti di distacco tra i due ordinamenti e quali le coincidenze; cercherò, là dove se ne presenti l'occasione, di trarne motivo di impulso per un dialogo tra il mondo laico e quello canonico: e il tutto, avendo l'attenzione rivolta a questa ammirevole

opera del professor Libero Gerosa[1], di cui oggi particolarmente e volentieri sottolineiamo l'originalità e il valore.

Uno dei cardini dello Stato moderno, che ha influsso sul criterio interpretativo, è il principio della separazione dei poteri e un altro quello della sua laicità. Non mi soffermerò su quest'ultimo aspetto ove la diversità dell'orientamento dello Stato ordinario rispetto a quello della Chiesa ha una motivazione ovvia e in definitiva connaturale al singolo sistema. Più interessante è, nell'ambito del nostro tema, inerente all'interpretazione della legge, il quesito della separazione dei poteri, che nella Chiesa ha uno sviluppo assai diverso rispetto a quello che contraddistingue l'ordinamento statuale.

2. Diritto canonico

Innanzitutto, la legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, per cominciare di lì, attribuisce al Sommo Pontefice la pienezza dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario; d'altra parte, nella concezione cattolica ogni diritto ha il suo fondamento in Dio, e ciò vale in particolare per il diritto della Chiesa, che poggia in primo luogo sulle disposizioni del suo fondatore[2].

Nell'ordinamento ecclesiale sta inoltre la preoccupazione di difendere l'unità della fede, sicché pare evidente che gli strumenti giuridici e l'organizzazione stessa della Chiesa siano assai improntati alla salvaguardia e alla promozione di quell'unità, pur contemperata dal riconosciuto pluralismo nelle sue pratiche esternazioni e dalla promulgazione di due codici. Diversa è invece la posizione dello Stato laico, ove devono sì essere assicurati i principi fondamentali che stanno alla sua base, ma in uno spirito alieno da concezioni unitarie, in linea di massima proprie della fede, e anzi per lei vitali. Va comunque sottolineato nella Chiesa lo sforzo di applicare, a livello interpretativo delle norme, una indubbia duttilità, fermo restando il principio dell'unità nella diversità e della diversità nell'unità. Nell'opera del professor Gerosa questo sforzo assurge a un livello intellettuale e scientifico notevole, con la ricerca e la formulazione di un metodo teologico dell'interpretazione, che la stacca da una concezione rigida e troppo positivistica del diritto canonico, e quindi da schemi di lettu-

[1] L. Gerosa, *L'interpretazione della legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Pregassona (Lugano) 2001.

[2] N. Ruf, *Das Recht der katholischen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 27.

ra non essenziali, o fuorvianti. Mi si permetta a questo punto, e per qualche istante, di esporre, per sommi capi, anche per confrontarlo con quello ecclesiale, il metodo interpretativo applicato dai tribunali ordinari.

3. Diritto ordinario

In una sentenza del 19 novembre 1999, il Tribunale federale svizzero ha ricordato e stabilito che la legge va innanzitutto interpretata secondo il suo tenore letterale (interpretazione letterale); se il testo legale non è assolutamente chiaro o se più interpretazioni si prestano, il giudice deve ricercare il vero significato della norma, deducendolo dalle relazioni che la legano ad altre disposizioni legali e dal contesto legislativo in cui si inserisce (interpretazione sistematica), dal fine che essa persegue o dall'interesse tutelato (interpretazione teleologica), nonché dalla volontà del legislatore (interpretazione storica), desumibile dai materiali legislativi; se il testo di legge è chiaro, l'autorità chiamata ad applicare il diritto può distanziarsene soltanto se vi sono motivi fondati per ritenere che la sua formulazione non rispecchi completamente il vero senso della norma, motivi che possono risultare dai materiali legislativi, dallo scopo di essa o dalla sua relazione con altre disposizioni[3]. Per prendere una decisione rispondente nel miglior modo al sistema e alla finalità della legge, il Tribunale federale svizzero usa in maniera pragmatica l'indicata pluralità di metodi interpretativi, senza fissare tra di loro un ordine di priorità[4].

Questo pluralismo metodologico, peraltro criticato, ha il pregio della flessibilità: permette di ottenere una decisione corretta e un risultato soddisfacente tenendo conto della *ratio legis*; il giudice, così svincolato da considerazioni formalistiche, può estendere la portata di un testo chiaro, in via analogica, a una fattispecie non coperta dalla norma o, al contrario, non applicarla a un determinato stato di fatto attraverso una riflessione teleologica[5]. Al giudice è riconosciuto pertanto un potere di interpretazione della norma legale variegato e vasto; questo potere si estende alla facoltà accordatagli di colmare le lacune della legge, e di decidere allora secondo la regola ch'egli adotterebbe come legislatore (art. 1 cpv. 2 del Codice civile svizzero).

Qui non ci si confonde completamente con il sistema ecclesiastico ove non è alie-

[3] DTF 126 II 71, consid. 6d.

[4] DTF 123 II 464, consid. 3a.

[5] DTF 121 III 219, consid. 1 d/aa.

na, come si è visto, la necessità di salvaguardare l'unità della dottrina, pur nella diversità della sua applicazione e pur avendo riguardo ai criteri interpretativi del canone 17 del codice di diritto canonico, esposti e sviluppati dal professor Gerosa. L'interpretazione autentica della legge – quella cioè valida in modo generale per tutti i casi e non solo per quello che l'ha originata – deve avvenire secondo il diritto canonico per opera del legislatore medesimo o di chi è da lui autorizzato. Nel diritto statuale l'interpretazione della legge eseguita in sentenza vale per l'avvenire e per tutti i casi analoghi, secondo il principio generale, peraltro conosciuto dal diritto canonico, che designa la giurisprudenza come una delle fonti del diritto: e questa operata dai tribunali è già di per sé, in un certo modo, pur non avendone la dignità formale né la forza della legge, una sorta di interpretazione autentica, concetto sottolineato da Hans Kelsen, per il quale «authentisch, das heisst rechtschaffend, ist die Interpretation durch ein rechtsanwendendes Organ auch dann, wenn sie Recht nur für einen konkreten Fall schafft»[6]. In realtà il giudice dello Stato svolge una importante funzione formatrice del diritto, che invero si ricollega naturalmente con quella interpretativa, il processo di interpretazione delle leggi da parte dei tribunali comportando necessariamente una componente di creatività.

Certo, il giudice, ordinario o ecclesiastico che sia, non può interpretare la legge in modo soggettivo, cioè secondo la sua personale opinione o secondo la sua propria visione, ideologica o di pensiero, delle cose: questo è almeno da sperare, anche se non sempre, e non ovunque, avviene così. Nemmeno può fondarsi il giudice su considerazioni attinenti al diritto desiderabile. Egli deve però sforzarsi di applicare la legge nel modo più conforme possibile alla situazione e alla mentalità attuali, per cui sarà spesso portato ad abbandonare un'interpretazione tradizionale che senza dubbio si giustificava quando la legge è stata elaborata, ma che non è ora più sostenibile per il cambiamento delle circostanze o anche per l'evoluzione delle idee[7]. Mi piace ravvisare a questo proposito un forte punto d'incontro con il metodo del professor Gerosa, che pure cerca, nell'ambito di una concezione di fondo, e quindi coerente, un adattamento interpretativo della norma, svincolandola da schemi di lettura rigidi o formalistici, o fuorvianti. Del resto, il giudice deve sì sottostare alla legge, ma anche capirla, renderla comprensibile e talora persino svelarla: la sentenza non è il

---

6 H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien 1960, 352; vedi pure R. Forstmoser – W. Schluep, *Einführung in das Recht*, Bern 1998, 303 ss.

7 DTF 105 Ib 49, consid. 5 a.

responso dell'oracolo, anche se talvolta così appare, o è (ma in contrasto con la sua natura)[8].

4. Separazione dei poteri

Per ritornare alla separazione dei poteri, mi permetto un'altra osservazione: il diritto statuale, tanto ligio, e giustamente, a questo principio, fondamentale e irrinunciabile, in realtà, trattandosi dell'interpretazione giudiziaria delle leggi, in qualche modo, lo disattende, mentre lo stesso principio, che pur non lo conosce, sembra in definitiva richiamarlo il diritto ecclesiastico, che ai tribunali, stando almeno al canone 16 del codice di diritto canonico, non assegna tanto potere, e così invasivo. Sta comunque il fatto che, nel diritto statuale, il principio della separazione dei poteri, da assoluto che fu quando Montesquieu lo ha concepito – anche nella prospettiva d'opporre alla pretesa assolutistica dei monarchi una suddivisione delle prerogative sulla base di una loro differenziazione organica, criterio di per sé estraneo alla Chiesa – è stato nelle moderne democrazie in qualche modo relativizzato. Nella nuova costituzione federale svizzera del 18 dicembre 1998 si è ad esempio rinunciato a esplicitarlo in una norma apposita considerando che le diverse funzioni dello Stato interferiscono vicendevolmente in svariati modi, cosicché nessuno dei tre poteri potrebbe mai limitarsi alla sua funzione principale, quasi ne avesse un assoluto monopolio[9]: ciò non significa, ovviamente, che nell'organizzazione generale dello Stato la separazione dei poteri non sia un principio primordiale.

Questo è un altro dei campi dove l'organizzazione statuale e quella ecclesiastica, sul piano dogmatico distanti, in qualche modo si avvicinano. In realtà, come si è visto, la separazione dei poteri, tanto peculiare allo Stato moderno sul piano dei principi, e irrinunciabile da questo profilo, non comporta l'automatica ed esclusiva attribuzione di tutte le competenze di un determinato settore a uno solo dei poteri; il parlamento può in realtà essere chiamato a fungere da organo giurisdizionale, e questa stessa funzione compete d'altra parte spesso all'esecutivo, che inoltre, attraverso la via del regolamento e dell'ordinanza emana normative assimilabili alle leggi, anche se le devono rispettare; è in definitiva solo il giudice che sta maggiormente nel

[8] H. P. Walter, *Der Methodenpluralismus des Bundesgerichts bei der Gesetztesauslegung*, in Recht (1999) 157 ss., in particolare 166.

[9] Foglio federale svizzero I (1997) 347; A. Auer – G. Malinverni – M. Hottelier, *Droit constitutionnel suisse*, vol. I, Bern 2000, n. 56 ss.

suo campo – o dovrebbe starci – e sono i tribunali a svolgere, nell'ordinamento comune, la parte preponderante dell'attività giudiziaria, per la quale fruiscono di una sorta di monopolio con ampi poteri propri, e in una situazione di forte indipendenza dagli altri. Lontani sono i tempi in cui Montesquieu pensava e scriveva – e ciò vale per entrambi gli ordinamenti – che i giudici sono soltanto la bocca che pronuncia le parole della legge, esseri inanimati che non possono moderarne la forza né mitigarne il rigore, tanto che, dei tre poteri, da lui pur così fortemente sostenuti, quello di giudicare sarebbe in qualche modo vuoto[10]. Non è attualmente così.

Oggigiorno prerogative di interpretazione, con una insita componente creatrice del diritto, sono tanto riconosciute al giudice che qualche legge di proposito evita persino di stabilire regole troppo precise al fine di non comprimere un concetto, impedendone l'evoluzione e quindi ostacolandone l'adattamento a nuove o impreviste situazioni: compito, questo, lasciato volutamente alla giurisprudenza[11]. Il Tribunale federale svizzero è giunto anche a rilevare che la legge acquisisce una sua esistenza propria, slegata dalla volontà del legislatore, non appena entra in vigore[12]: questa formula è stata invero criticata e nella sua applicazione è stato paventato un distacco della norma dal lavorio in cui è sorta e dal legislatore che l'ha così formulata[13]. In altre sentenze il Tribunale federale svizzero è stato tuttavia più sfumato[14], e giustamente, visto che la consultazione dei materiali è utilissima, talora indispensabile.

5. Criteri interpretativi

Nonostante il riconosciuto potere interpretativo dei tribunali statuali, è tuttavia ancora comune, e seguita, e di massima anche fondata, l'opinione che il giudice non possa assumere la responsabilità di una ottimizzazione dell'ordinamento giuridico globale, e nemmeno quella di singole norme, se il legislatore lo impedisce. Certo la sua facoltà non va sino a sostituire il legislatore, riservati i casi ov'egli è esplicitamente autorizzato a farlo (ad esempio sulla base del già menzionato art. 1 cpv. 2 del

---

10 MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, XI, 6.

11 Vedi, ad esempio, con riferimento all'espropriazione materiale, A. AUER – G. MALINVERNI – M. HOTTELIER, *op. cit.*, vol. II, Bern 2000, n. 757 ss.

12 DTF 124 V 185, consid. 3 a.

13 G. BIAGGINI, *"Ratio legis" und richterliche Rechtsfortbildung*, in *Die Bedeutung der "ratio legis"*, Basel-Genève-München 2001, 54-55.

14 DTF 123 III 24, consid. 2 a; 125 II 244, consid. 5.

Codice civile svizzero). Questa limitazione delle prerogative del giudice nel sistema organizzativo statuale mira a garantire un'equa ripartizione dei poteri e un loro equilibrato uso. Nel diritto canonico la limitazione giunge a impedire al giudice l'interpretazione autentica (*Unde ius prodiit, interpretatio quoque procedat*), ma ciò al fine di concentrare il controllo della verità teologica in una sola persona, o in un solo organismo. È allora interessante rilevare che, per motivi divergenti, i due sistemi, senza volerlo, si avvicinano nel risultato.

Secondo quanto si legge nel libro di don Libero Gerosa, alla luce degli insegnamenti del Concilio Vaticano II, la volontà del legislatore non deve essere vista astrattamente, ma come un modo di pensare le idee di fondo, cosicché essa può risultare visibile anche da altri atti, strettamente connessi con il testo giuridico soggetto a esame. È quanto anche il Tribunale federale svizzero rileva, forse copiando da lui, affermando l'importanza del criterio di esaminare la norma nel suo contesto[15], siffatto contesto potendosi considerare nella più vasta accezione sottolineata dal professor Gerosa. È in questo senso che un criterio interpretativo indirizza a ricercare, di una norma o di una deliberazione, pur eventualmente adottata con altri intendimenti, un'interpretazione conforme alla costituzione: si ravvisa qui, e si attua, lo sforzo dei tribunali di interpretare la disposizione o l'atto in un ambito più ampio e tenendo conto di un contesto più generale e in qualche modo originario[16].

Il giudice laico, cioè di un Tribunale dello Stato, potrebbe fermarsi qui, e non addentrarsi nella disputa vigorosa riguardo all'interpretazione teologica del diritto canonico, secondo cui esso si sviluppa a partire dai tre elementi fondamentali della costituzione ecclesiale, cioè la Parola di Dio, i sacramenti e i carismi, che lo ispirano e lo determinano. Lo Stato moderno, formato da una collettività organizzata di cittadini legati da comuni ideali o stabiliti nello stesso territorio, conferisce loro una serie di diritti che le costituzioni sanciscono con grande cura e anche con felice magnanimità. In carte internazionali tra le più importanti e le più invocate – si pensi alla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali – l'elencazione dei diritti della persona costituisce anzi la ragione d'essere della normativa o la parte fondamentale. Differenti sono l'organizzazione e la natura della Chiesa che, in quanto comunione di fedeli, non ha come scopo principale

---

[15] DTF 124 V 185, consid. 3 a; vedi anche P. Pichonnaz – S. Vogenauer, *Le "pluralisme pragmatique" du Tribunal fédéral: une méthode sans méthode?*, in Aktuelle juristische Praxis (1999) 417 ss., in particolare 420.

[16] DTF 118 Ia 360; 119 Ia 460; 125 I 369; vedi inoltre H. Honsell – N. P. Vogt – T. Geiser, *Schweizerisches Zivilgestzbuch I*, Basel-Frankfurt a. M. 1996, n. 5 all'art. 1.

la tutela dei diritti soggettivi dei credenti, ma quella della verità in cui essi credono, e che li unisce. Un modo di salvaguardarla è anche la cura assegnata all'interpretazione: voglio dire all'interpretazione della legge ecclesiale secondo il criterio sviluppato dal professor Gerosa. Il diritto canonico, liberato da una visione troppo positivistica, spesso impropria al sistema o limitativa, assurge a ordinamento giuridico strettamente legato a una comunità vivente, cioè alla realtà stessa della Chiesa, di cui è struttura intrinseca e necessaria. Il metodo indicato dal professor Gerosa è pregevole per logica, chiarezza ed efficacia: vi si scorge uno sforzo vivacizzante di tutta l'attività interpretativa che, ancorata a una visione teologica di fondo, permette in virtù di questa stessa visione un adattamento della legge meno laborioso ma nello stesso tempo, date le solide premesse, sicuro alle diverse realtà ecclesiali.

Anche qui non sfugge un accostamento dei due sistemi, accomunati dalla volontà, che li ispira, di rendere più aderente l'applicazione della norma in base alle ragioni che l'hanno motivata e alla concezione globale e profonda in cui è inserita. Il richiamo di un'impostazione teologica riguardo al metodo interpretativo della legge canonica le conferisce una base seria e rassicurante e, soprattutto, un vigore nuovo e fecondo. Questa impostazione premia in definitiva il diritto canonico, cui dà forte consistenza. I fedeli hanno diritto, scrive don Libero Gerosa al termine del suo lavoro, a una risposta teologica. Il suo metodo la dà efficacemente.

L'interpretazione della legge è un'operazione sempre necessaria. Se occorre applicare una norma, occorre anche interpretarla, cioè conoscerla, e a fondo. Per il carattere generalmente astratto della norma e per la concisione con cui è formulata, si impone sempre un intervento attivo, partecipe, cosciente e responsabile del giudice chiamato ad applicarla. L'interpretazione è una disciplina del diritto che merita uno studio accurato, condotto con criterio scientifico. Il professor Gerosa offre un quadro, riferito al diritto canonico, molto suggestivo: in quanto costruisce una teoria interpretativa profonda e coerente, egli offre a tutti forti spunti per conoscere meglio e approfondire questa importante disciplina. Non può quindi essere dimenticato in questo contesto il ruolo svolto dal diritto canonico – che vanta una storia millenaria – sulla formazione del diritto dei nostri Stati, di cui ha influenzato molti istituti giuridici.

6. Conclusione

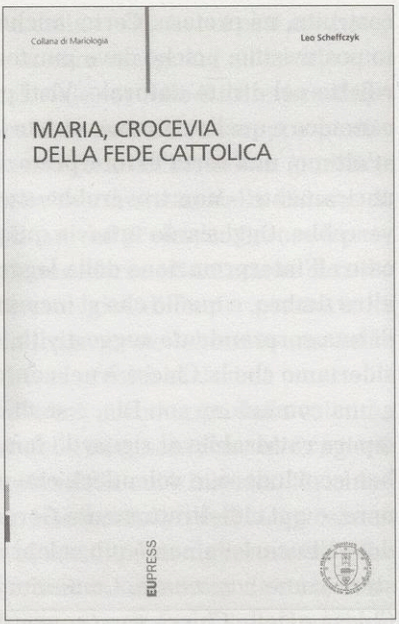
Ho messo in risalto analogie tra il metodo interpretativo del diritto canonico e quello del diritto comune. Un'analogia perfetta non può tuttavia essere ravvisata o

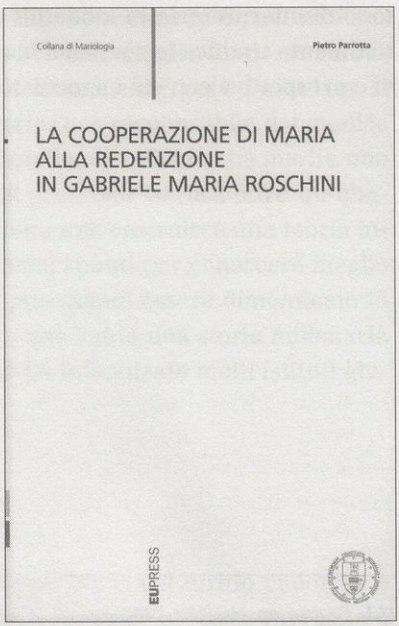
costruita, né pretesa. Certo, anche il diritto comune non può ridursi a un esasperato positivismo, poiché deve pur tener conto della trascendenza dell'uomo che poi si riflette nel diritto naturale. Visti però i campi molto diversi in cui operano il diritto canonico e quello comune, e visto l'accentuato pluralismo della società retta da quest'ultimo, una sorta di interpretazione teologica – o ad essa assimilabile almeno genericamente – non troverebbe accoglienza nel diritto secolare, perché non gli converrebbe. Oggi siamo tuttavia qui per discutere del libro del professor Gerosa, dedicato all'interpretazione della legge *nella Chiesa*. In questo campo è allora adatto un altro timbro, e quello che si incentra nel metodo teologico presentatoci dall'autore è di una sorprendente suggestività, oltre che di una impareggiabile efficacia. Se consideriamo che la Chiesa è nel contempo una comunione di coloro che credono in Dio e una comunione con Dio, e se di ciò siamo ben convinti, malgrado un certo diffuso tepore ravvisabile al riguardo forse anche in qualche ecclesiastico, allora possiamo ben concludere, e volentieri, che non è affatto un'esagerazione né è un errore ritenere, e qui cito direttamente Gerosa[17], che, secondo l'insegnamento del Concilio, là dove l'Eucaristia non è più celebrata, la Chiesa stessa cessa in qualche modo di esistere come *communio*. Comunione dei fedeli tra loro e con Dio, comunione della Chiesa e delle Chiese sono concetti, e anzi realtà – su cui il professor Gerosa insiste – interdipendenti, che danno senso profondo alla norma ecclesiastica e che permettono di interpretarla in modo dinamico. Il libro del professor Gerosa, che poi puntualmente traduce le sue felici intuizioni in proposte avvincenti, apre orizzonti nuovi e prospettive con cui i canonisti si dovranno inevitabilmente confrontare.

Emilio Catenazzi

[17] L. Gerosa, *op. cit.*, 122-123.

EUPRESS ha da poco iniziato la propria attività come Casa editrice universitaria, con un progetto articolato in 6 diverse collane, per dare visibilità e diffusione al lavoro scientifico prodotto dalla Facoltà di Teologia di Lugano. Oltre al volume di Libero Gerosa (si veda il resoconto ad esso sopra dedicato), nel mese di gennaio sono usciti i primi due volumi della "Collana di Mariologia": Leo Scheffczyk, Maria, crocevia della fede cattolica *(CdM 1) e Pietro Parrotta,* La cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini *(CdM 2).*
Va inoltre ricordato che la Facoltà di Teologia si è recentemente trasferita nel Campus universitario dell'USI. Proprio per questo fatto, Eupress ha predisposto una serie dal titolo "Fuori Collana", che si propone di pubblicare saggi interdisciplinari o di altre discipline scientifiche, con particolare attenzione a quelle insegnate all'USI, nell'espresso intento di aprirsi anche al contributo delle altre Facoltà.





L'«innalzamento» del Figlio, fulcro della vita morale

Réal Tremblay

Collana «Sapientia christiana» 6, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001, pp. 181.

Quest'ultimo libro di Réal Tremblay [originale francese: *L'«élévation» du Fils, Axe de la vie morale*, Fides, Montréal 2001, pp. 231] è certamente un'opera importante che contribuisce ad arricchire la comprensione della relazione che esiste tra la cristologia e la morale. Diverse sono le vie percorse dai moralisti dopo il Concilio per fondare cristologicamente la morale. Può allora sembrare che la comprensione di questa relazione sia già pienamente raggiunta e che non ci sia più niente da dire. La lettura dello scritto di Tremblay sembra, al contrario, indicare come occorra evitare un approccio troppo superficiale ed estrinseco al rapporto tra la morale e la cristologia.

L'autore propone, nella prima parte del suo libro (pp. 9-35), una rilettura del fondamento cristologico della morale tenendo conto dell'indirizzo dato alla teologia morale dal Concilio e considerando lo sviluppo della teologia morale nella linea antropologica che ha privilegiato l'*humanum*, cioè la via della morale autonoma. Secondo Tremblay, nella morale autonoma, «Cristo [è] al seguito dell'uomo» (p. 13), essendo ridotto ad un orizzonte di senso, certo avvincente per la ragione, ma che rimane sul piano "trascendentale". Per l'autore, la ragione morale del credente è quella di un figlio che non assume il presupposto *etsi Christus non daretur* nella concretezza della sua vita, ma che prende sul serio l'incarnazione e la redenzione che toccano, assumono e superano l'*humanum*. Il *divinum*, allora, assume le norme morali scoperte dalla ragione, superandole. Esso conferisce loro un contenuto positivo e le arricchisce del «surplus» escatologico: «Surplus dunque, che non modifica o non cambia la natura dell'*humanum*, ma che lo dispiega *in modo definitivo* e lo porta *alla più alta realizzazione di se stesso*» (p. 17). Il professor Tremblay non nega il valore della via antropologica ma colloca il suo discorso nell'ambito di un'antropologia cristiforme: «È, perché risuscitato nella sua morte (Ap 5,6) in effetti, dunque, in quanto

eschatos, che il Cristo è anche il *protos* e dunque può raggiungere l'uomo fin nella sua costituzione nativa» (p. 34). L'autore mostra la relazione tra la persona del Cristo e l'essere umano, a quattro livelli. Esiste una solidarietà per similitudine, essendo Gesù simile all'uomo fuorché nel peccato. Gesù è come l'uomo nella sua umanità. Ma Egli è anche solidale con l'uomo secondo il modo della "ricapitolazione", prendendo su di sé il peccato d'ogni uomo. Egli è *con* l'uomo nella sua situazione di peccato. Tuttavia, Tremblay pone l'accento sull'eccellenza di Cristo. Egli è *più* che l'uomo. È la solidarietà nel modo d'eccellenza: «Nel senso che *il meno* che noi siamo come persone è presente in Lui per *il più* che egli è come Figlio o anche nel senso che la nostra aspirazione inappagata all'Infinito diviene, in Lui che è unione con il Padre, incontro effettivo con l'Assoluto al punto di permetterci di chiamare suo Padre "nostro Padre" (Mt 6,9; cfr. Gv 20,17), il suo "Abba" (cfr. Mc 14,36) il nostro (cfr. Gal 4,6; Rm 8,16)» (p. 29). Sarà il dogma di Calcedonia il punto d'appoggio teologico che permetterà a Tremblay di fondare quest'inclusione del "meno" nel "più". Infine, abbiamo una quarta solidarietà, che possiamo chiamare "per attrazione" a partire dal mistero pasquale: «il Cristo pasquale o "l'Ultimo" è solidale con noi poiché è prima di noi, poiché è il *protos* (cfr. Ap 1, 17; 2, 8)» (p. 32). L'uomo è, sul piano della creazione, pre-disposto alla filiazione adottiva (verso il Cristo *eschatos*) come lo manifesta la sua sete d'Infinito, mentre sul piano della ricreazione egli è preparato e disposto immediatamente (mediante la fede e i sacramenti) alla filiazione per attrazione del Cristo *eschatos*.

L'originalità della ricerca svolta dall'autore in questo studio, appare nella seconda parte (Il ruolo dell'«innalzamento» del Figlio: pp. 37-94) quando esprime la relazione tra cristologia e morale a partire dal mistero della Croce che diventa l'asse principale della morale cristiana. Appaiono così diverse armonie di una vera e propria sinfonia della Croce: la Croce e la sua potenza attrattiva; la Croce, volto dell'uomo e identità di Dio; la Croce, compimento dell'*humanum*; la Croce e il sorgere di una morale teofanica; e infine un capitolo consacrato al Padre, che è presentato come il coronamento della morale cristiana. Di seguito, vorrei rilevare alcuni tratti di questa sinfonia. Tremblay non esita a mostrare il carattere paradossale della Croce che per il cristianesimo è il luogo della manifestazione della potenza di Dio, del suo amore: «La Croce non può che concernere l'ontologia divina perché è il luogo della manifestazione della grandezza di Dio nel senso preciso che in essa l'Amore viene in ciò che lo contraddice intrinsecamente» (p. 43). In tal modo la Croce diventa il luogo d'incontro tra l'antropologia e la cristologia. L'*Ecce Homo* di Gv 19,5 è interpretato come luogo per eccellenza dell'incontro tra Dio e l'uomo. Esso diventa, in tal modo, rivelazione della vera identità di Dio ma anche dell'uomo, della sua miseria ma anche

della salvezza purificatrice del suo peccato. La Croce «è il luogo dove Dio mostra che l'Amore, che Egli è, è più forte dell'invidia omicida di Satana (cfr. Gv 8, 44) e che, in ultima analisi, ciò che definisce l'uomo non è la menzogna, ma la verità, ovvero la chiamata, risuonante dal "prima" eterno di Dio, a condividere il mistero dei Tre» (p. 53). L'autore ha ragione quando, per presentare il paradosso dell'attrattività della Croce, invita a partire dal mistero trinitario e dunque dal mistero dell'Amore. Solo una lettura trinitaria della Croce permette di vedere la forza attrattiva della bellezza nascosta, manifestata sulla Croce. Essa è «gloria del Figlio dunque, e, tramite lui, del Padre e dello Spirito» (p. 46) e dunque anche gloria partecipata dall'uomo attraverso la *sequela Christi* intesa come *sequela Crucis*: «Vale a dire che la Croce, parte integrante della *sequela*, è, contrariamente alla percezione dell'uomo di ieri e di oggi, una realtà fondamentalmente positiva» (p. 59). Tremblay afferma così che l'*humanum* trova il suo compimento nel mistero della Croce, perché la Croce è il compimento *pro nobis* dell'essere filiale di Gesù. «L'uomo peccatore *trova in essa la sua identità filiale* in quanto dimostra dapprima di essere *l'oggetto dell'amore del Padre nel Figlio*, e in seguito di essere costituito figlio di Dio per e nel Figlio di cui il Padre accoglie indefettibilmente l'offerta pneumatica *pro nobis* risuscitandolo dai morti» (p. 61). Secondo la sua ormai classica terminologia, l'autore, utilizzando la categoria della filiazione, presenta un'antropologia filiale secondo la quale l'uomo divinizzato e "filializzato" dal Figlio è chiamato a vivere come un figlio secondo il suo essere "filializzato". La morale cristiana che ne segue, secondo la legge dell'*agere sequitur esse*, sarà dunque una morale filiale rivelatrice dell'essere divino e in tal senso può essere qualificata quale teofanica: «Nella sua essenza, l'agire morale dei figli adottivi non è antropo- ma teo-fanico» (p. 70). Solo così la morale supera il minimalismo per diventare l'agire eccellente del figlio che si dà (si abbandona) *in Filio* in favore dei fratelli, con una predilezione per i più sofferenti, i più deboli, manifestando la predilezione di Dio per l'umanità sofferente e peccatrice (pp. 71-73). Tremblay insiste però sul fatto che Gesù non giustifica la sofferenza, ma afferma in lui la vittoria sulla sofferenza (pp. 73-74). Essendo una morale filiale, l'autore può affermare che il Padre è chiave di volta della morale cristiana e dunque che la morale cristiana è universale: «Il Padre di Gesù è anche il Creatore dell'universo e concerne come tale ogni uomo e tutto l'uomo» (p. 93). Il vissuto del cristiano è partecipazione all'Essere paterno *in Filio*, è impegno *in forma crucis* nello Spirito del Padre e del Figlio in favore d'ogni uomo che possiede i tratti del Figlio "in chiamata". Egli ha una dignità filiale assoluta, ed è costituito per essere "filializzato" effettivamente, sacramentalmente (p. 94).

Nell'ultima parte Tremblay presenta una teologia morale sacramentale (pp. 95-

160). In una riflessione teologica, incentrata sulla categoria della filiazione, i sacramenti della riconciliazione (e dunque del battesimo) e dell'eucaristia sono concepiti come il *rendez-vous* di Dio e dell'uomo. Essi fanno partecipare l'uomo all'essere filiale e determinano concretamente la forma dell'agire che sarà manifestazione della riconciliazione dell'uomo con Dio e della sua "pro-esistenza" eucaristica per la vita del mondo. È nel Figlio che l'uomo è riconciliato con il Padre, ri-generato, "ri-filializzato". Nel Figlio, crocefisso, il figlio ritorna con l'umanità peccatrice e redenta verso suo Padre, e nel sacramento della riconciliazione, sostenuto da una fiducia filiale nell'amore misericordioso e paterno, ritorna, s'offre e si dà al Padre. L'autore illustra la sua visione del sacramento con una presentazione del commentario di Teresa di Lisieux sul figlio prodigo che ritorna al Padre, evidenziando l'amore misericordioso paterno. Réal Tremblay mostra anche la dimensione eucaristica della morale filiale a partire da una teologia dell'eucaristia che presenta questo sacramento come il luogo del sì filiale dell'uomo al Padre. Sviluppando una teologia eucaristica che integra l'aspetto sacrificale, egli parla di una presenza sacrificale, alla quale il cristiano continua a partecipare nel Figlio che si offre continuamente al Padre. Viene così rilevata la dimensione escatologica di questo sacramento, che permette la continuità nel darsi del Figlio al Padre come sacerdote eterno. Nello stesso tempo, si evidenzia il carattere di presenza del Cristo crocefisso e risorto che può, mediante il suo Spirito, «toccare le fibre profonde del "cuore" dei credenti» (p. 153). «*Dono interiore* del Padre, lo Spirito, infatti, fa del Crocefisso, di cui si è impadronito totalmente, un essere essenzialmente aperto-sugli-altri e capace di raggiungerli fino al nucleo più sostanziale del loro essere, per trascinarli verso di Lui e unirli a sé secondo un'intimità ineffabile» (pp. 154-155). Questa presenza rende dunque presente il Risorto nel pane eucaristico. Egli penetra nel cuore del credente con un'intensità che supera la comunione interpersonale che può esistere tra due persone che si amano (p. 157): «È la sostanza dei credenti che si trova come attirata [...] in quella del "Vivente" e identificata a Lui, per esserne vivificata per sempre» (p. 158). La morale cristiana può dunque essere qualificata, prima di tutto, come una morale per attrazione a partire dal Figlio "innalzato" sulla Croce, innalzamento che conduce l'uomo a vivere come figlio nel Figlio il mistero pasquale.

Nell'epilogo (pp. 161-170), l'autore, in un modo molto originale, presenta l'esperienza spirituale di Caravaggio a partire dall'opera di Merisi. Tremblay, con uno spirito teologico molto fine, propone una lettura teologica di quest'opera, rilevando dapprima il tormento soteriologico di Caravaggio che cerca l'Uomo, la sua luce nelle tenebre del suo cuore diviso tra il desiderio della luce e l'oscurità del male. Ma nel buio risplende la Croce luminosa di Cristo, nella quale è manifestata la vittoria del bene

sul male: «la persona di Cristo gli appare come il luogo dove la lotta che rode la sua anima si è svolta al parossismo e dove l'avversario è stato vinto per sempre» (p. 169). Il messaggio di Caravaggio diventa occasione, per il teologo, di affermare la salvezza luminosa che irradia dalla Croce di Cristo liberando l'uomo per un agire filiale che sarà manifestazione della potenza gloriosa del Padre nello Spirito Santo.

Il libro del professor Tremblay esce dai sentieri normalmente percorsi dai teologi moralisti per fondare "cristianamente" la morale cristiana. Egli invita a pensare cristianamente a partire dalla rivelazione stessa. Occorre prendere sul serio i fondamenti dogmatici per mostrare come il dogma trinitario e cristologico determini l'uomo nel suo vissuto. La sua ricerca teologica può apparire, per alcuni, senza una portata sul contenuto concreto della morale, ma è solo un'impressione un po' superficiale, che scompare quando il lettore si lascia guidare nel cuore stesso del mistero pasquale. L'autore ci ricorda che non bisogna ragionare come se la fede fosse priva di logica. Esiste una logica cristologica che attraversa tutto il mistero cristiano e che tocca ogni uomo nel suo *humanum*. Questi, da sempre, è attirato dalla luce gloriosa, perché è creato in Cristo e ricreato nel Figlio "innalzato" sulla Croce. Prima di essere una morale della beatitudine o del dovere, la morale cristiana è una morale per attrazione.

L'opera di Tremblay lascia percepire questa prospettiva completamente nuova del cristianesimo, con una perspicacia difficilmente paragonabile. Il lettore talvolta avrà l'impressione di sentirsi un po' soffocato davanti alla densità teologica di affermazioni che si radicano così profondamente nel vangelo e nella patristica. Forse è per questo motivo che l'autore sceglie di presentare il dramma umano posto tra la luce e le tenebre, illustrandolo con un riferimento estetico all'opera di Caravaggio.

André-Marie Jerumanis

Il volume, che riprende il testo di una conferenza tenuta dall'autore nel 1947, vuole mettere in luce come l'esistenza di un cammino universale segnato da Dio non escluda, ma anzi esiga la presenza di un cammino particolare compiuto da ogni uomo.

Martin Buber

IL CAMMINO DELL'UOMO

Edizioni Qiqajon
Comunità di Bose



Il cammino dell'uomo

Martin Buber
trad. it. di Gianfranco Bonola, introduzione di Enzo Bianchi, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 1990, pp. 67.

Il cammino dell'uomo (orig. tedesco *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*) raccoglie il testo di una conferenza che Martin Buber tenne nel 1947 al Congresso di Woodbrook e rappresenta una sintesi essenziale del suo pensiero filosofico. Ispiratosi alla sensibilità spirituale del chassidismo, di cui Buber è stato un autorevole esponente, il libro si dipana secondo lo schema di brevi ed esemplari racconti, cui segue un nucleo meditativo e riflessivo. Il cammino dell'uomo è così la descrizione dell'incontro dell'uomo con Dio, itinerario non prestabilito e definito, multiforme, variegato, tortuoso, a volte indecifrabile, ma alla fine sempre convergente nell'unità. L'unità non è mai annullamento dei volti particolari con cui a noi Dio si manifesta, dei sentieri misteriosi ove lo incontriamo.

Il libro inizia con una domanda, che è la stessa che Dio pose ad Adamo: «Dove sei?» e che sempre si ripropone e si riformula per ogni uomo in ogni tempo. Dio interpella incessantemente l'uomo che si è nascosto a lui ma anche a se stesso. Pare questa una contraddizione tra la natura dell'Essere onnisciente e la formulazione della domanda che presuppone un non sapere, un non conoscere. La spiritualità chassidica sottolinea tuttavia come la domanda divina non richieda il chiarimento del quesito, ma venga posta da Dio per stimolare una reazione, una interrogazione profonda sul suo destino.

Adamo che si nasconde è infatti l'uomo che si nasconde alla propria vita, perché ogni uomo trova all'origine la condizione di Adamo di solitudine e di caduta, verso la quale soccombere o reagire. L'esistenza, dice Buber, si trasforma in un «congegno di nascondimento» che l'uomo mantiene costantemente in piedi ed alimenta con la paura, il timore, l'angoscia di guardare in volto la verità.

Si costituisce così il dominio della falsità e della sofferenza, l'uomo trova davanti a sé una realtà problematica in quanto sottoposto allo sguardo di Dio che ontologi-

camente non può eludere; il suo tentativo di nascondersi è allora rivolto a se stesso. La domanda di Dio infatti lo turba e inquieta, Dio mette in crisi e distrugge il suo congegno di nascondimento, di occultamento del proprio io. Finché l'uomo mantiene e sostiene questo congegno, la sua vita – dice Buber – non può diventare un autentico *cammino* ma ripetizione della condizione iniziale.

Il cammino consiste nell'accogliere la *voce* e riconoscere il proprio nascondimento, attivare un processo di ritorno a se stesso. Questo ritorno, per non essere sterile e perverso, non lascia l'uomo rinchiuso nella gabbia del proprio io. Se così avvenisse, la domanda si configurerebbe come un circolo vizioso al fondo del quale l'uomo troverebbe solo la propria disperazione, la limitante finitudine del proprio ego.

La domanda di Dio, se accolta, è invece apertura, nascita, risveglio, mentre il sonno dell'uomo si nutre di paura e di solitudine. Ogni nascita dell'uomo è infatti emersione di qualcosa di autenticamente nuovo e di unico, così come nuovo e unico è il cammino *singolare* che ci conduce verso Dio. In ogni individuo si raccoglie un nucleo di originalità per cui il suo agire è sempre una nuova partenza, una fenditura di senso. Riprendendo l'insegnamento chassidico, Buber parla di una forma di *ineguaglianza* dell'uomo perché ineguale, poliforme è il suo accesso a Dio.

Qui si incontrano in una feconda simbiosi la molteplicità e differenziazione infinita dei cammini che conducono a Dio e l'unità del principio. Il molteplice, la ricchezza della diversità, converge nella sintesi dell'uno, nel volto eterno che si manifesta agli uomini nelle forme particolari date nella loro esistenza. Per Buber è proprio in questo partire dall'esperienza di se stesso che il cammino acquista un senso. Il senso non è dato una volta per tutte, ma come una sorgente rinnova continuamente il suo fluire. Riconoscendo dentro di sé la propria tendenza e il proprio destino, sviluppandola e sempre rigenerandola, l'uomo incontra Dio.

Buber sottolinea come l'esistenza di un cammino universale segnato da Dio non escluda, ma anzi richieda la presenza di un cammino particolare che ogni uomo persegue, assecondando la propria tendenza e rispondendo alla propria chiamata. In questo *andirivieni* tra la sua natura particolare e Dio consiste il suo cammino. L'uomo *trascende* la sua particolare natura, alla quale pur sempre ritorna, intercettando la voce di Dio. L'*anima unificata* alla quale tendiamo si costituisce «d'un solo getto» superando l'«anima molteplice» che è ancora complicata e contraddittoria, ingarbugliata, dominata dal principio egoistico della *filautìa*, e quindi chiusa in se stessa, «sfilacciata» e dispersa in svariate direzioni.

L'azione *riprende* e riconduce ad unità l'elemento diviso e separato, orienta verso il centro ciò che è disperso e confuso. Buber riconosce all'uomo la capacità di riportare in luce «la forza divina che giace nelle sue profondità» e che spesso resta na-

scosta, inespressa, collegando e connettendo le infinite forze in conflitto che agiscono nell'animo umano. Queste forse se lasciate a se stesse tendono ad acuire la contraddizione e ad allargare il fossato tra unità e molteplicità, tra il centro e la periferia dell'uomo. Nessuna unificazione è tuttavia definitiva, il processo è sempre in corso, perché sempre attive sono le energie positive in essa contenute, gradualmente irrobustendosi ed emergendo dall'oscurità alla luce.

Il concetto di *interezza* dell'uomo, sostiene Buber, è compreso nel termine *anima* che presuppone l'unificazione di tutte le forze e la raccolta delle energie corporee e spirituali, come recita un versetto della Scrittura («Tutto ciò che la tua mano trova da fare, fallo con tutte le tue forze», Qo 9,10), cosicché la sua opera ed azione risulta realizzata d'un sol getto, compiuta come in una sintesi fulminea che chiama a cooperare e a interagire ogni parte. L'insegnamento chassidico non tende quindi a scindere vita esteriore e vita interiore, avendo sempre presente l'*intero*; la scissione e la separazione, la frammentazione degli elementi costitutivi ostacolano infatti la comprensione della totalità.

Nessun elemento, per quanto importante, può essere assunto come fondativo né gli altri divenire ad esso subordinati in un legame di deduzione. L'attenzione va posta, dice Buber, sulla *connessione* che è il risolvere e articolare la molteplicità nell'unità. «*Rimettersi in sesto*» per Buber significa per l'uomo assumersi come soggetto e comprendere che l'origine delle situazioni conflittuali va ricercata nella sua stessa anima. A questa conversione gli uomini tendono a sfuggire, perché il suo compiersi sconvolge il loro abituale rapporto con il mondo. Lo schema bipolare io-tu non può essere assunto come giustificazione della presenza del male e dell'errore risalente direttamente all'altro. Questo schema presuppone il contrapporsi di un individuo di fronte ad un altro, ognuno chiuso nella sua separatezza, cultore del proprio io. Il cominciamento da se stessi (il ritorno alle *cose stesse*, secondo l'assunto della fenomenologia husserliana), riconsiderando il tema dell'*inizio*, ci pone davanti ad una apertura, un solco che va colmato pur rimanendo in qualche modo sempre aperto.

L'uomo si affaccia su questa apertura, si interroga sul senso del suo aprirsi, ponendosi, scrive Buber, nella condizione del *punto di Archimede* a partire dal quale possa da parte mia sollevare il mondo e questo sollevamento è la trasformazione di me stesso. Al contrario, se pongo due punti di appoggio, uno nella mia anima e l'altro nell'anima del mio simile in conflitto con me, il punto su cui mi ero appoggiato mi sfugge immediatamente, perché viene usato come strumento di divisione.

Il conflitto interiore determinante, per Buber, si pone fra tre principi nell'essere e nella vita dell'uomo: il principio del *pensiero*, il principio della *parola* e il principio

dell'*azione*. Il conflitto sorge perché l'uomo non *dice* quello che *pensa* e non *fa* quello che *dice*. Il disaccordo si costituisce per il venir meno dell'elemento di coesione e di interazione tra i tre principi, per cui ognuno agisce come fondativo dell'altro, imponendo il primato della sua posizione.

Tutte le nostre abitudini sono d'ostacolo a questa ricerca dell'io autentico e profondo, spingendoci a restare in superficie, ad accettare e alimentare l'ovvietà.

Il principio del cominciamento da se stessi, del ritorno alla sorgente dell'io, s'affianca nella riflessione di Buber, al tema della dimenticanza dell'ego, in ciò che sembrerebbe essere una contraddizione. Come è possibile conciliare il ritorno a se stessi con l'oblio del mondano? La soluzione buberiana all'aporia filosofica e religiosa, va cercata nell'incessante dialettica che si costituisce tra il ritorno all'io e la sua trascendenza. «Cominciare da se stessi ma non finire con se stessi; prendersi come punto di partenza, ma non come meta». Il racconto che Buber antepone alla riflessione, ci parla di uno *zaddik*, un uomo saggio che giunto alla vecchiaia, s'accorge di non avere ancora compiuto l'autentico ritorno. Il *ritorno* si trova al centro della concezione ebraica del cammino dell'uomo e prevede, dice Buber, una *virata*, una svolta dal caos del mondo verso Dio. Qui il cammino individuale e personale intercetta il volto indivisibile di Dio, realizzando così il destino di ogni uomo particolare.

Il pentimento è la chiave di volta che accende nell'uomo questa svolta attiva e che tuttavia non va inteso come una pratica paralizzante. Il pentimento libera energie nuove e fresche e non il ripiegamento nella solitudine del proprio io. Qui l'ebraismo accentua rispetto al cristianesimo, il motivo della salvezza non come destino del singolo, ma collaborazione di ogni anima al piano universale divino. La riflessione chassidica rifiuta questa caduta nell'egocentrismo spirituale che è il riflesso dell'egocentrismo terreno. Buber ricorda a tal proposito il conflitto tra Kore, la personificazione dell'orgoglio, e Mosè, l'umile, che in quello che fa non pensa a se stesso (Nm 16,1). Ciascuno deve quindi evitare di prendere se stesso come fine, assolutizzando la propria individuale presenza.

Il sogno è in noi, non fuori di noi. L'insegnamento buberiano, rifacendosi alla meditazione del chassidismo, ci parla di un *luogo* che non è distante da noi, ma al contrario sempre installato là dove ci si trova. L'essere, che è costitutivamente e ontologicamente *mancanza*, è proteso a cercare fuori di sé il senso della sua condizione. In realtà questa *protenzione* va attuata sull'essere stesso, conferendo senso e significato là dove siamo e come siamo, chiamati a portare a compimento il compito essenziale di ogni uomo. Per il chassidismo «le vie della città natale siano chiare come le vie del cielo», poiché è nel luogo preciso in cui ci troviamo che si svela a noi la luce divina nascosta. Da questa chiarezza del nascondimento si attua la trascendenza che

è sempre rielaborazione e ripresa della vita quotidiana, della scheggia particolare che si riflette in noi: «è sotto la stufa di casa nostra che è sepolto il nostro tesoro».

Ciò che ci circonda, dalla natura materiale alla natura animale, dagli oggetti e prodotti del nostro lavoro, alla terra che calchiamo, tutto riveste un'essenza spirituale e sacrale segreta, che ha bisogno di noi per pervenire alla forma perfetta. La perfezione consiste nel disoccultare l'essenza sacrale *abscondita*, mediante la nostra opera di trasformazione. I due mondi, che si erano separati, si riuniscono così in uno solo. Questa unità si realizza e si compie «lasciando entrare Dio in noi», là dove egli si trova realmente e quotidianamente per noi.

Roberto Taioli

Finito di stampare
nel mese di marzo 2002
presso la tipografia La Buona Stampa
a Pregassona

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

2

Anno VII
Giugno 2002

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

Pubblicazione
nel mese di marzo 2007
presso la tipografia La Buona Stampa

RTLu 2/2002

Editoriale 165

Articoli:

Luca Obertello, *Newman ieri e oggi: l'unità del sapere e l'università* 169

Zenon Grocholewski, *La Facoltà di Teologia di Lugano nel Campus dell'Università della Svizzera Italiana: una presenza autonoma al servizio del dialogo scientifico e culturale* 181

Eugenio Corecco, *Die Kirche und ihre Universitäten* 191

Contributi:

Walter Kasper, *Spiritualità ed ecumenismo* 211

Onorato Grassi, *Fede e scienza alla luce del pensiero di John Henry Newman* 225

Jean-Claude Lechner, *Les fresques découvertes dans la basilique Sainte-Suzanne de Rome* 247

Dibattiti:

Giornate delle porte aperte - Saluti 265

Rassegna stampa 287

Recensioni:

Battista Mondin, *Manuale di filosofia sistematica*, vol. 1: *Logica, semantica, gnoseologia* (di Andrzej K. Rogalski) 291

Karl-Heinz Menke, *Incarnato nel seno della Vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa* (di Michael Schulz) 295

Editoriale

Azzolino Chiappini
Pro-Rettore FTL

«Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvo; entrerà e uscirà e troverà pascolo» (Gv 10,9). Nella parola di Gesù compare uno degli elementi importanti del linguaggio simbolico dell'umanità: la porta e/o la soglia. Questo limite, che è anche passaggio tra un interno e un esterno, ha diversi significati. Se consideriamo soltanto la porta, essa ci appare come quella cosa che protegge la nostra intimità e quella delle persone che vivono con noi. Nel mondo di oggi, a volte così pesante e stressante, tutti noi abbiamo tante volte provato la soddisfazione e il piacere di chiudere, dopo una giornata faticosa, la porta di casa dove entriamo come in un rifugio. Questa esperienza, che in sé è buona, può però dare della porta soltanto un'idea negativa; e questo avviene quando la porta ci fa pensare a quello che ci protegge dagli altri e, magari, ci chiude all'altro e alle sue richieste spesso importune.

La porta chiude, ma anche apre. Dopo il riposo nella nostra intimità, che come il silenzio ci è necessario per rinnovarci e rifarci le forze, la porta ci permette di uscire, di andare incontro al mondo, alla natura, alla città, e soprattutto agli altri. La porta si apre, però anche per un altro movimento, quello di chi viene verso di noi. In questo caso, aprire la porta significa accogliere, ricevere qualcuno; e spesso, anche, la porta aperta è un invito. Così la porta messa in quella posizione, quella dell'apertura, ci riconduce ad uno degli atteggiamenti fondamentali e più positivi nella storia dell'umanità. La tenda aperta, la porta aperta sono il segno dell'ospitalità, uno dei doveri più sacri per l'uomo.

Abramo riposa vicino alle Querce di Mamre, dove si trova anche la sua tenda. Nell'ora più calda del giorno, vede tre uomini, tre viaggiatori, li accoglie, li riceve come ospiti, apre loro le braccia, come fosse una porta, e i tre si rivelano inviati di Dio. Abramo accoglie l'ospite e incontra il suo Signore.

In occasione del trasferimento dalla via Nassa al campus dell'Università della

Svizzera Italiana, la FTL ha voluto e poi realizzato tre giorni di *porte aperte*. In questa occasione tutta la comunità della facoltà ha vissuto una bella esperienza: mentre accoglieva, si è sentita accolta, soprattutto dalle tante persone che hanno visitato la nuova sede, incontrato studenti e professori, e partecipato a parte o a tutto il programma delle manifestazioni. Sono state persone amiche e già conosciute, ma anche persone anonime che subito abbiamo sentito come amiche. Anche la presenza del clero diocesano è stata molto significativa, e ha costituito il segno che la FTL, pur nella sua autonomia di istituzione accademica, è ormai vista e considerata come importante realtà ecclesiale diocesana.

Sono stati tre giorni (20-22 aprile) di *porte aperte*, con un programma intenso, che ha manifestato la volontà e l'impegno di un'apertura totale da parte della FTL.

La prima giornata è stata caratterizzata dall'*apertura verso il mondo accademico*, cioè verso la società civile e il contesto universitario in cui la facoltà è inserita. La teologia non può essere immaginata come un'attività che si sviluppa in una torre d'avorio. Se essa è *intellectus fidei*, deve compiersi a partire dalla Parola di Dio, investigata con tutti gli strumenti che la conoscenza e la scienza umana hanno a disposizione. Inoltre, la teologia non può essere studiata per se stessa, ma anche ha il compito di elaborare un linguaggio della fede *significante* per l'uomo di questo tempo, che dunque deve accogliere con simpatia per conoscere veramente. La prima giornata è stata dunque caratterizzata da una riflessione sul tema dell'università, dei suoi compiti e delle sue responsabilità. In questo senso sono intervenuti il Prof. Dr. Libero Gerosa con la sua introduzione, e soprattutto Sua Eminenza il Cardinale Zenon Grocholewski, con l'ampia *lectio* dedicata a questo tema.

La domenica ha soprattutto messo in evidenza l'*apertura* della FTL *verso il mondo ecclesiale*. Al centro dei tre giorni c'è stata la celebrazione dell'eucaristia nel *dies Domini et resurrectionis*, presieduta da Sua Eccellenza mons. Pier Giacomo De Nicolò, Nunzio apostolico a Berna. Nella tavola rotonda, molto frequentata, questa apertura si è rivolta, in modo particolare, alle nuove forme di vita religiosa presenti nella facoltà, e presenti da qualche decennio nella Chiesa. Queste esperienze suscitano spesso dei timori, delle riserve, delle critiche, anche perché non sono conosciute nella loro realtà più vera. Si possono anche discutere, ma proprio per questo bisogna prima ascoltare e accogliere anche per capire, da queste realtà, che cosa oggi *lo Spirito dice alla Chiesa*.

Questa attenzione allo Spirito che parla alla Chiesa (e alle chiese e comunità cristiane) è stato presente soprattutto nella terza giornata in cui si è trattato del tema dell'unità dei cristiani e dunque, da parte della FTL di un'*apertura verso l'orizzonte ecumenico*. La giornata è stata segnata da due eventi. La conferenza di Sua Eminenza

il Cardinale Walter Kasper, che ha visto, dato il giorno feriale, una grande sala dell'USI stracolma di ascoltatori (tra cui molti presbiteri della diocesi). Nella stessa data ha avuto luogo nella sede della FTL, e per la prima volta in Ticino, la riunione della Conferenza dei Decani delle facoltà svizzere di teologia. Ciò ha significato anche la presenza di docenti e rappresentanti delle facoltà riformate che hanno potuto incontrare per un colloquio e poi a pranzo il Cardinale Kasper, che è stato, prima di essere vescovo, teologo "di professione" e che è attualmente responsabile del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani.

Il numero della Rivista che qui presentiamo a lettori ed amici riporta i testi degli interventi in questa occasione delle *porte aperte* della FTL. Le pagine offrono la documentazione di un'esperienza ricca per tutti coloro che hanno vissuto quelle giornate. Le pagine sono però anche una promessa e un impegno: la FTL ha coscienza che le *porte aperte* sono per lei una condizione vitale e allora, con questa pubblicazione, afferma la volontà di volerle mantenere sempre così: *porte accoglienti e veramente e in ogni momento aperte*.

Newman ieri e oggi: l'unità del sapere e l'università[1]

Luca Obertello
già dell'Università di Genova

Prendiamo avvio da un'osservazione generale. È senza dubbio fuorviante per eccesso l'identificazione dell'università con la sede in cui viene impartita l'"universalità" del sapere, o il sapere universale: soprattutto fuorviante, se si intenda dell'universalità materiale dei saperi e delle scienze, *assemblage* di tutto quel che si conosce, meno se si pensi invece ad una universalità qualitativa (che come tale è sempre selettiva). Questa constatazione ci porta più vicino alla retta idea di che cosa debba essere l'università: non un coacervo di punti di vista sulla realtà, che stanno assieme senza avere un legame interno e una coerenza spirituale, ma un organismo vivente animato da una ragione e da ragioni ben individuate, una mappa leggibile in quanto esprime un'idea unitaria in un linguaggio comprensibile. Vi deve infatti essere a fondare ed esprimere un'unità un legame razionale, per cui ciò che è enunciato ha senso, ha un senso – e il senso di qualche cosa si evidenzia soltanto quando emergono dei dati che possiedono un proprio *logos*, e lo trasmettono in un modo accessibile.

Ora, qui Newman e noi ancora viviamo all'interno di una contesa epocale tra diversi e contrastanti modi di intendere la ragione, il *logos*, trasmessici dalle tradizioni culturali che si assommano in noi. Fin dalla sua giovinezza Newman condusse una battaglia continua e a tratti drammatica contro la ragione capziosa, superba ed insolente, che presume di erigersi a giudice supremo della realtà e di conseguenza non accetta le ragioni della fede, che implicano comunque il riconoscimento della somma Perfezione divina e l'adorazione di essa come atteggiamento fondamentale dell'intero animo umano, oltre che della ragione. L'indagine sulla natura della fede, e

[1] Il testo costituisce la *Lectio magistralis* tenuta il 1° ottobre 2001 presso la Facoltà di Teologia di Lugano in occasione dell'Inaugurazione dell'Anno accademico 2001-2002.

sui suoi rapporti con la ragione, si pone nel centro stesso della ricerca newmaniana. È per chiarire la natura della fede che egli si impegna in una lunga e paziente indagine a partire dai presupposti più originarii del conoscere, per giungere infine a chiarire il rapporto essenziale tra ragione e fede, ossia tra il conoscere in generale nelle sue varie forme e quel particolarissimo tipo di conoscenza che è la conoscenza per fede. In altre parole: la fede è un caso specifico dell'ambito generale che è la conoscenza – che ovviamente non solo specifica ma cui apporta nuovi elementi tutti suoi, *in primis* la forza soprannaturale che conferma e dona il suo sigillo all'attività umana.

In senso lato, e in ogni epoca dell'umanità, la ragione insubordinata è quella stravolta dall'*hybris* del peccato, dallo spirito di ribellione al Principio Primo della realtà, ossia dalla tentazione di ergersi essa stessa a principio supremo in antitesi all'unico vero Dio. Di fatto, e per quel che attiene alla nostra storia, tale ragione insolente è per noi facilmente e naturalmente identificabile con la ragione dei moderni (per non dire dei contemporanei...), sviluppatasi secondo una linea di tendenza che potremmo definire assolutistica, il cui sbocco finale sembra essere costantemente la negazione di Dio e l'empietà. La ragione infedele è di ogni tempo, ma in particolare dei tempi moderni, in cui predomina la ragione razionalistica, illuministica, idealistica, positivistica e via dicendo – in una parola, la ragione che segue una tendenza naturalistica e laicistica. È *questa* ragione che si pone volutamente e scientemente in opposizione militante alla fede.

Se si considera tale accezione della ragione come l'unica possibile, seguendo quel che è divenuto un dogma della cultura moderna, non rimangono che due posizioni di principio: o riconoscere che la fede, non essendo di per sé razionale, è irrazionale (ed ecco allora le varie forme moderne e contemporanee di fideismo o "sentimentalismo" religioso), o assimilare la fede alla razionalità così intesa, acquisendone i principi, la *forma mentis* e le conseguenze naturali (ed ecco le rielaborazioni anche attuali della fede in tutta la gamma delle personificazioni della ragione moderna). Che tale operazione di traduzione sia negativa in quanto snaturante la fede, lo si vede anche solo dagli effetti che produce, per cui ben spesso chi ha accolto questo messaggio si è ritrovato "moderno" e "razionale", ma non più religioso e in particolare non più cristiano. A queste forme di confusionismo, a questi tentativi di conciliare gli opposti, si contrappone consapevolmente Newman, che non accoglie il blocco esclusivo delle accezioni della ragione sull'unica accezione moderna.

Ecco come egli presenta lo *status quaestionis*, e quale è la diagnosi che ne fornisce (si noti che il senso in cui usa il termine "ragione" nel passo che segue non è con tutta evidenza quello razionalistico): «Il mondo religioso, come è definito, ritiene, parlando generalmente, che la religione consiste non nella conoscenza, ma nell'e-

mozione o nel sentimento. L'antica nozione cattolica, che ancora rimane nella Chiesa Stabilita, era che la fede è un atto intellettuale, che il suo oggetto è la verità, e il suo risultato la conoscenza. Perciò, se sfogliate il Libro di Preghiere anglicano, trovate dei precisi *credenda* così come dei precisi *agenda*; ma, proporzionalmente alla diffusione del lievito luterano, venne di moda dire che la fede era, non l'accettazione della dottrina rivelata, non un atto dell'intelletto, ma un sentire, un'emozione, un'affezione, un desiderio; e, seguendo la diffusione di questa concezione della fede, la connessione della fede con la verità e la conoscenza fu sempre più dimenticata o negata. A lungo andare l'identità di questa (cosiddetta) spiritualità del cuore con la virtù della fede fu riconosciuta dappertutto. Alcuni, in verità, disapprovarono il quietismo in questione, mentre altri lo ammiravano; ma, sia che lo ammirassero o lo disapprovassero, entrambi i gruppi si trovarono d'accordo sul punto principale, cioè nel considerare che questa in sostanza era realmente religione, e null'altro; che la religione era basata non sul ragionamento, ma sul gusto e sul sentimento, che nella dottrina nulla era oggettivo, ma tutto soggettivo»[2].

Né il fideismo o il sentimentalismo, né l'uniformazione della fede al sapere (o ai saperi) razionali forniscono per Newman la soluzione del quesito circa la natura della fede. La fede, egli sostiene, segue una sua propria via, diversa da quella della ragione razionalistica, e certamente opposta ad essa, in quanto in primo luogo trascende l'ordine naturale, riguardando la sfera delle realtà divine, ma anche e soprattutto perchè la ragione sulla quale essa poggia come suo *praeambulum* naturale è una ragione *diversa* da quella razionalistica. Nel suo lungo diuturno sforzo di ripensare la ragione alla luce delle evidenze più fondamentali, Newman mette progressivamente in rilievo la forma "naturale" del conoscere, che concorda spontaneamente con la conoscenza per fede, e ne costituisce il presupposto ineliminabile. Portata alle radici prime della percezione della realtà, la sua riflessione va al di là dell'antitesi tra fideismo e razionalismo, per giungere a quella tutta moderna tra soggettivismo ed oggettivismo, che è più fondamentale di quella tra fideismo e razionalismo, perchè si pone sul piano metafisico, e non solo conoscitivo; e la dottrina della conoscenza dipende da quella circa la natura della realtà.

Sia ben chiaro: non si vuole qui rivalutare l'oggettivismo di contro al soggettivismo – operazione anacronistica e comunque non concludente, in quanto la corrente oggettivistica ha anch'essa i suoi versanti di *hybris*, e in quanto soprattutto (molto più radicalmente) è dalla sua degenerazione che nacque il soggettivismo moderno,

[2] *L'idea di un'università*, tr. it., Milano 1976, 72.

come dalla costola di Adamo nacque Eva. Si tratta di due grandi posizioni speculative viziate entrambe da limiti ed angustie comuni. È necessario andare al di là di questi limiti e di queste angustie, e cogliere il punto della fondazione prima con occhio attento alla realtà effettiva del conoscere e dell'essere. Questo fulcro o punto fondante nel quale sta l'equilibrio tra soggetto e oggetto, tra sostanza e forma, tra io e non io, è anche la condizione dell'unità del sapere, che non sta né nella sostanza di quel che si sa, né nel soggetto che lo sa, ma in entrambi, nella loro fusione operativa alla luce della Verità infinita che accoglie in sé sia la ragione che la sostanza e le concilia e le identifica, mentre l'uomo non può non dissociarle di fatto, anche pur quando tenga presente la loro fusione di diritto.

Contro ogni forma di razionalismo chiuso ed esclusivo, Newman pone in evidenza l'immagine "naturale" ed "originaria" della ragione, o, se vogliamo, l'immagine della ragione "naturale" e "originaria". Il suo *iter* interpretativo si esprime soprattutto, nella sua fase giovanile, nei *Quindici sermoni di Oxford*, e, nella sua fase matura e finale, nella *Grammar of Assent*, che non a caso reca il titolo programmatico di *Saggio in ausilio ad una grammatica dell'assenso* – formula che parla di umiltà e di ponderatezza nel ricercare una definizione che non pretende di essere altro che iniziale, preliminare, tentativa. Ed è naturale che sia così. L'indagine delle realtà fondamentali, radicali, ultime, non potrà mai essere esaustiva e perentoria come quella che riguarda invece le realtà da quelle discendenti, e quindi più facilmente determinate in termini appunto razionali – anche se non si può dimenticare che ogni realtà, per settoriale e limitata che sia, si inquadra in contesti e di sostanza e di contorni collegati ad ogni livello con la dimensione universale e profonda dell'essere. Non mi soffermo qui sulla proposta newmaniana circa la ragione che chiamo "naturale": qualche anno fa a Milano è stato tenuto un Congresso sull'idea di ragione in Newman, e di recente io stesso ho dedicato un piccolo lavoretto all'opera capitale di Newman in una Collana che trae da qui origini e linfa vitale. Mi limito ad una annotazione di singolare importanza per il nostro tema attuale.

In alcune pagine del *Philosophical Notebook* possiamo cogliere nel suo stato nascente, e perciò stesso più esplicito e netto, l'articolarsi della riflessione di Newman circa il rapporto tra oggettività e soggettività (o tra io e realtà, per dirla in altri termini). «Kant direbbe a proposito della coscienza (*consciousness*): "Certo, essa dà testimonianza dei fatti interni della mente, ma è impossibile ricollegarli, quali che essi siano, con una qualsiasi realtà esterna ed essa. L'*esperienza* è soltanto di noi stessi". Ed ecco la mia risposta: "Senza dubbio tu puoi ridurmi ad una condizione di assoluto scetticismo per quel che riguarda qualsiasi realtà esterna alla coscienza – e questa è una *reductio ad absurdum* di ogni e qualsiasi conoscenza /esterna a noi/, dei

sensi e (dovrei dire molto più) della conoscenza sovrasensibile – ma se non giungi *a questo estremo*, che priva d'ogni significato anche il ragionare o l'indagare *tout court*, tu devi concedere *qualche cosa* – e tutto quel che ti chiedo di concedermi è *questo* – che è *vero* che *io sono* – ossia che la mia coscienza che io sono rappresenta il fatto esterno alla mia coscienza, ossia il fatto della mia esistenza"»[3].

La nota apposta dal Sillem a questo passo è significativa: «Newman sta parlando un po' troppo liberamente nel dire che la mia coscienza rappresenta il fatto della mia esistenza, che è *esterno* alla coscienza stessa. Egli sta esplorando delle linee argomentative suggeritegli da Kant»[4]. La censura a Newman manifesta un certo imbarazzo di fronte alla definizione del "fatto dell'esistenza" come "esterno" alla coscienza. In realtà, il senso del ragionamento newmaniano è chiaro. Kant esprime l'essenza della posizione soggettivistica nel sostenere che nulla vi è nella coscienza, tranne la coscienza stessa nella sua assoluta purezza, e che dunque il dato o fatto dell'esistenza è meramente empirico (ossia non razionale e dunque non filosofico). Al contrario, Newman ribatte che il fatto, il dato, la realtà oggettiva dell'esistenza è intrinseca alla coscienza o consapevolezza fin nel suo primo fondamento, e ne è elemento costitutivo al pari dell'autotrasparenza che la coscienza ha nei suoi stessi confronti. L'atto iniziale, la fondazione stessa della vita spirituale, è insieme soggettivo e oggettivo. L'autoaffermazione dell'esistenza – in primo luogo dell'esistenza dell'io percipiente, capofila di tutte le esistenze possibili, naturalmente in quanto considerate *a parte subjecti percipientis* – si pone entro l'orizzonte della consapevolezza; ed è dunque l'esistenza oggettiva dell'io che si evidenzia nell'atto primo ed originario della consapevolezza: «Io so (sono conscio, consapevole) di essere, di esistere (e, in universale, dell'essere, dell'esistere)».

Seguiamo ancora Newman nella sua riflessione in profondità sul nesso tra esistenza e coscienza: «*Sentio, ergo sum*. Dire che questo è un atto di argomentazione o di deduzione, e che implica fede nel procedimento razionale denotato dal simbolo *ergo*, mi sembra un errore. Io non passo da una proposizione ad un'altra, quando conosco la mia esistenza procedendo dalla consapevolezza del mio sentire, ma uno stesso ed identico atto di consapevolezza mi trasmette quel che poi a mio agio espando in due proposizioni che denotano due dei molti aspetti di una cosa. Quel che è chiamato ragionamento dunque non è nella sua essenza una deduzione, ma la percezione di certe idee complesse, o dei modi e del vestimento delle cose. Il pensiero e l'es-

[3] Ed. Sillem-Boekraad, Louvain 1970, 78.

[4] *Ibid.*

sere, o la sensazione e l'essere, mi sono manifestati da un unico atto di consapevolezza, che vien prima di ogni esercizio del pensiero razionale, per quanto io possa in seguito, se lo voglia, ritornare su quell'idea complessa avvalendomi di quell'esercizio»[5].

Il senso più autentico di queste considerazioni non sta ovviamente in una ripresa della filosofia del senso comune, né in una lettura pragmatistica della natura umana che neghi sostanzialmente la possibilità di interpretarla secondo categorie razionali, né ancora – e tanto meno – nell'*a priori* inteso come condizione universale di conoscibilità. Se vogliamo usare questo termine, potremo comunque dire per paradosso che secondo Newman vi è un *a priori* che è radice dell'*a priori* inteso come trascendentale kantiano. Esso consiste nella percezione diretta e connaturale di quel che semplicemente è dato, e costituisce e fonda il mondo della realtà di cui l'uomo fa parte, appunto in quanto è dato anteriormente all'essere attività di pensiero o che altro. Non si può poi neppure dire che la primordiale dimensione della datità sia riconoscibile *a posteriori*, poiché la conoscenza *a posteriori* è pur sempre la controparte o controfigura dell'*a priori* trascendentale, mentre la percezione originaria di cui parla Newman non è né *a priori* né *a posteriori*, ma al di là di entrambe le figure, alla radice prima di ogni ulteriore forma specifica del conoscere.

Nel clima relativistico tipico della concezione moderna e contemporanea della ragione – per cui tutto vale e nulla vale, tutto ha senso e nulla ha senso – è immediata l'obiezione alle certezze newmaniane circa la ragione "naturale": non esiste una qualsiasi "natura", quintessenza dell'"oggetto-in-sé", poiché esiste solo il "per-noi"; non vi è nulla di naturale, tutto passa attraverso il crogiolo umano e quindi razionale, ossia attraverso le modificazioni continue delle forme del pensiero, della cultura, della sensibilità, delle tendenze, infine della moda... Nulla è dunque radicale e originario, nel senso di consono alla natura delle cose e dell'uomo – nulla è stabile, tutto diviene e muta continuamente senso e segno. La questione è analoga anzi identica a quella che si pone per gli imperativi e la legge morale. Anche a coloro che sostengono che non vi è una legge morale immutabile nella sua essenza, ma solo opinioni mutevoli e intercambiabili, è lecito rispondere con le parole di Newman relative alla verità (che è il tema universale che sottende ogni aspetto specifico): «Dunque, vi è una verità; vi è una sola verità; l'errore religioso è per sua natura immorale; i seguaci dell'errore, a meno che non ne siano consapevoli, sono colpevoli di esserne sostenitori; si deve temere l'errore; la ricerca della verità non deve essere appagamento di

[5] *Ibid.*, 35.

curiosità; l'acquisizione della verità non assomiglia in nulla all'eccitazione per una scoperta; il nostro spirito è sottomesso alla verità, non le è, quindi, superiore, ed è tenuto non tanto a dissertare su di essa, ma a venerarla; la verità e l'errore sono posti davanti a noi per prova dei nostri cuori; scegliere fra l'una e l'altro è un terribile gettar le sorti da cui dipende la nostra salvezza o la nostra dannazione»[6].

Se manca questo riferimento centrale ed essenziale alla Verità che è sì nel tempo e nel divenire, ma domina il tempo e il divenire con la forza della sua stabilità, manca in radice la possibilità di una visione e di una prassi unitaria del sapere umano; ed è segno certissimo che manca per altro verso il fulcro cruciale distintivo della visione cristiana della realtà: la certezza che l'Eterno è la dimora in cui inabita il tempo, il quale rescisso dall'Eterno è privo di significato anzi di sussistenza e di vita. Ciò, sia sul piano metafisico (ove il Cristianesimo trova a sé vicino Platone e i grandi Neoplatonici), sia su quello della Rivelazione cristiana, dell'Incarnazione e della Redenzione, che si colloca naturalmente entro quel quadro metafisico, attualizzandolo e concretizzandolo. Senza la certezza che l'Eterno è nel tempo, e il tempo nell'Eterno, non è possibile una religione rispondente a questo nome, né una qualunque riflessione veridica sull'essere e sulla realtà del cosmo e dell'uomo; e senza questa naturale e razionale certezza antecedente non è neppure possibile l'accoglimento dell'Incarnazione, ossia della Presenza personale e reale di Dio nella storia cosmica, che è la "realizzazione" (come direbbe Newman) concreta e tangibile della certezza metafisica, accessibile di per sé alla ragione, ma non all'evidenza dei sensi e dell'esperienza.

Ecco dunque: l'unità del sapere si attua soltanto attorno al fulcro e al nucleo centrale della Verità che resta stabile nel fluire del tempo e delle culture: Verità certo difficile da enucleare, impossibile da visualizzare in se stessa, ma punto magnetico di confluenza che attira a sé i fenomeni di un certo tipo, e che vien conosciuto per i suoi effetti, se non per la sua evidenza diretta. Questa unità è simbioticamente legata al discernimento del legame creaturale del mondo all'Eterno, e della Presenza misteriosa e radiante dell'Eterno nel tempo – ossia all'autentica adorazione religiosa per l'unico vero Dio, propria *in primis* dei cristiani ma non estranea a chiunque cerchi Dio con mente sana e cuore puro.

È questo il fondamento sul quale Newman si ricollega naturalmente alla grande tradizione speculativa classico-medievale che si esprime nella dottrina dei trascendentali metafisici. Newman non usa in proposito la terminologia scolastica (che tut-

[6] *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*, VIII, I, 1, Notre Dame 1989, 357.

tavia conosce), ma ne possiede la struttura concettuale, in origine platonica. Vi è analogia tra Dio e il mondo, nel senso che le travature metafisiche del mondo, la sua verità, la sua bontà o valore, la sua unità o coerenza reale interna, e così via, partecipano della Verità, del Bene e dell'Unità che Dio è per essenza. In questo rapporto di analogia, di imitazione e di partecipazione (come lo definiscono Platone e i Neoplatonici) sta la realtà e il mistero della creazione, dell'infinita Vita divina che dà sussistenza alla vita relativa e contingente del mondo.

La visione dei trascendentali e della loro reciproca conversione costituì il punto di confluenza medievale di grandi correnti spirituali quali il Cristianesimo, il Musulmanesimo e l'Ebraismo, le cui stagioni di rigoglio coincisero con la ripresa del comune ideale metafisico e antropologico delineato dalle maggiori proposte speculative dell'antichità, quali il platonismo, l'aristotelismo, lo stoicismo e il neoplatonismo (per non parlare della pervasiva presenza biblica). Non tutti gli esponenti di quelle varie correnti e culture convergevano, e vorrebbero soprattutto oggi convergere su questi valori radicali; ma coloro che vi convergono e vi convergeranno troveranno in essi l'unica casa comune in cui lavorare insieme per costruire una civiltà, l'unica civiltà degna dell'uomo e a sua volta costruttrice dell'uomo. Possiamo dire paradossalmente che tra universi religiosi e speculativi così diversi la principale via di comunicazione è stata e può ancora essere non tanto l'idea di un Dio trascendente (vista da ciascuno in prospettiva divergente, e perciò stesso fattore di disunione, anziché di possibile intesa), ma il concordare su di un presupposto speculativo di fondo ancorato alla conoscenza "naturale" e "originaria": l'unità del reale, la convinzione che la realtà parla una lingua unitaria, che è l'immagine finita dell'infinito *logos* divino.

Ed ora, tenendo presenti questi grandi sfondi culturali e speculativi, ascoltiamo da Newman come egli vede questo unitario spirito "filosofico" nella sua funzione di lievito della formazione universitaria: «Noi non facciamo altro che adottare un metodo, fondato sulla natura dell'uomo e sulla necessità insita nelle cose, esemplificato in qualsiasi grande opera morale ed usato istintivamente da tutti gli uomini nella vita di ogni giorno, per quanto possano non rendersene conto, e scartato dai nostri oppositori soltanto perchè hanno perso la chiave per esercitarlo attivamente. Noi prendiamo inizio da un'idea, ed educhiamo in base ad un tipo; facciamo uso, secondo una sollecitazione della natura, di quella *facoltà* che ho chiamato apprensione intellettuale delle cose o senso interiore, e che come ora dirò è correttamente indicata con il termine "filosofia". La scienza stessa è un esempio del suo esercizio, in quanto questa formazione mentale costituisce la sua stessa essenza. Una scienza non è semplice conoscenza; è conoscenza passata attraverso un processo di digestione in-

tellettuale. È la visione di molte cose raccolte assieme in unità, e questa è la sua forza, poiché, propriamente parlando, la forza sta nella scienza, non nella conoscenza.

Ebbene, questo è quel che penso delle scienze viste nel loro insieme: noi le consideriamo come un qualchecosa di unitario ed attribuiamo ad esse un'unica idea. Che cos'è questo, se non un'estensione ed un perfezionamento, in un'epoca che si vanta del proprio genio scientifico, di quello stesso processo per cui la scienza esiste in origine? Immaginate una scienza di scienze, ed avrete raggiunto l'autentica nozione dello scopo di una università. Noi riteniamo che tutte le cose ammontano ad un insieme unitario, che vi è un ordine e una gerarchia e un'armonia nei vari settori della conoscenza, ciascuno insieme ad ogni altro così come ciascuno per proprio conto, e che distruggere quella struttura è andar contro lo spirito filosofico nel metodo educativo, come è privo di scientificità nel caso delle sue parti separate. Noi configuriamo e fissiamo le scienze come in un cerchio e in un sistema, e diamo ad esse un centro ed uno scopo, invece di lasciarle andare a caso su e giù in una confusione senza senso. In altre parole, per usare il linguaggio scolastico, noi diamo una *forma* alle varie ricerche e oggetti di cui l'intelletto si occupa; poiché è proprio di una forma il raccogliere in unità e separare da qualsiasi altra cosa i materiali su cui viene impressa»[7].

E se vogliamo precisare meglio la natura e la funzione della forma o idea (due diversi termini per un identico concetto), seguiamo Newman in una serie di precisazioni tanto importanti quanto suggestive: «Questa è la forza di una "forma": (...) essa non sacrifica alcuna delle sue parti costitutive, anzi conferisce a ciascuna di esse una particolare dignità dandole un suo significato, e nel far ciò la plasma, l'ispira e l'individualizza. Essa si pone nei confronti degli elementi separati che usa nello stesso rapporto in cui l'anima sta al corpo. È la presenza dell'anima che dà unità alle svariate parti materiali che costituiscono la struttura dell'uomo. Perché non consideriamo la mano e il piede, la testa e il cuore, come cose separate? Perché un principio vivente entro di esse le rende un insieme unitario, perché l'anima vivente conferisce loro una personalità. Essa porta nell'idea della personalità tutto quel che sono, qualsiasi cosa esse siano, e le assimila tutte quante a se stessa; le rende assolutamente distinte da qualsiasi altra cosa, per quanto in natura possano essere la stessa cosa, cosicché in essa non sono quel che sono al di fuori di essa; inabita in esse, per quanto con maggiore evidenza e intensità in alcune di esse che in altre, e tuttavia in tutte in maniera sufficiente: nel nostro modo di guardare, nella nostra voce,

[7] Da *The Scope and Nature of University Education*, 1852, *Discourse V: Universal Knowledge viewed as one Philosophy*, in *The Idea of a University*, London-New York 1947, 393-394.

nel nostro atteggiamento, addirittura nel modo di scrivere. Ma non appena se ne va, anche l'unità se ne va, e non a pezzi o per gradi. Ogni parte della struttura animale è totalmente e immediatamente cambiata; rimane soltanto un cadavere, un aggregato di materia, che sta assieme per accidente e sarà presto dissolto. Quelle che erano sue parti hanno perso i loro principi costitutivi, e si ribellano contro di essa. Era viva, ed ora è morta.

Così una forma o idea, come può essere chiamata, raccoglie in unità gli elementi sui quali è impressa, e li separa completamente da qualsiasi altra cosa. Essi sono innestati in essa. Perciò ne consegue che abbiano un'intercomunione reciproca l'uno con l'altro, che è loro peculiare; sono presenti ciascuno nell'altro, appartengono ciascuno all'altro anche nelle loro particelle più minute, e non possono appartenere ad alcun altro insieme, anche se alcune di queste parti possano a prima vista sembrare di ammetterlo. Voi potete sminuzzare, demolire l'insieme, ma non potete appropriarvi altrimenti delle sue parti. Uno scheletro umano può assomigliare a quello di alcune specie di animali bruti, ma la presenza dell'anima nell'uomo fa sì che egli differisca da quegli animali, non nel grado, ma nel genere. Una scimmia o un gorilla non è soltanto un po' meno della natura umana, e sulla strada per divenire uomo. Non può venir sviluppato in un uomo, né è al momento presente un uomo. Un tal modo di parlare sarebbe semplicemente privo di significato. È un insieme, e l'uomo è un altro insieme; e la somiglianza tra di essi, per quanto sia reale, è superficiale, e il risultato di un'astrazione mentale. È per questo che grandi teologi dicono che nessuna azione è indifferente; che vogliono dire? Certamente vi sono molte azioni che sono del tutto indifferenti: il parlare, lo smettere di parlare, il mangiare, il bere, l'andare qui è là. Certamente, sono indifferenti in se stesse; ma non lo sono in quanto possono essere riferite a questo o quell'insieme in cui si collocano, in quanto compiute da questa o quella persona. Non sono indifferenti per l'individuo particolare: sono indifferenti nell'astratto, non nel concreto. Il mangiare, il dormire, il parlare, il camminare possono essere né buoni né cattivi, considerati nella loro semplice idea; ma è molto differente dire che questo uomo, in questo tempo, in questo luogo, essendo quel che è, non è né buono né cattivo nel mangiare o nel camminare. E ancora, la stessissima azione, compiuta da due persone, è completamente differente nella sua natura e nei suoi effetti, buona in uno, cattiva in un altro»[8].

L'unità del sapere (e si intende sapere non intellettualistico o astrattistico, ma comprensione e accoglimento della realtà da parte dell'intelligenza, della sensibilità

[8] *Ibid.*, 396-397.

e del gusto) è tema centrale nell'interpretazione newmaniana dell'idea dell'università. Lungi dal presentarsi come assemblaggio oggettivo o "tecnico" di saperi specifici, l'unità del sapere ha intimo rapporto con la vivente unità dello spirito dell'uomo, nel quale si unifica e si elabora la realtà tutta. Nello stesso tempo, per l'analogia dinamica che lega tra di loro il mondo della soggettività e il mondo dell'oggettività, il sapere è uno, poichè la realtà è una – non in senso materiale o numerico, ma nella convergenza dei molti verso l'unità che tutto sottende, tutto raccorda e tutto trascende, punto metafisico cui tutto si riferisce e in cui tutto si compagina e trova (anzi ri-trova) il suo senso. È questo l'universale concreto di Hegel? Diciamo meglio, è questa l'interconversione dei trascendentali, per cui nell'uno si compenetrano il bene e il vero e il bello, e viceversa nel bene sono accolti l'uno e il vero e il bello... Ciò è vero sommamente in Dio; ma è anche vero nella creazione tutta, immagine finita di Lui che è somma unità nella piena e sovrabbondante infinità. Immagine finita anch'essa della infinita unità divina, l'unità del sapere nell'uomo è fusione armoniosa dei molti, delle molte conoscenze, delle molte visioni e delle molte competenze.

Sappiamo come la complessità del sapere, soprattutto oggi, è tale da rendere concretamente impossibile il padroneggiare tutto l'arco anche soltanto di uno specifico settore di conoscenza (tanto considerato sotto il profilo teorico che sotto quello pratico). Non si può pensare che degli uomini siano dei computers o delle banche dati, né che a tutti piaccia tutto. Vi saranno sempre preferenze e inclinazioni spontanee per questo o quel settore; ma quello che conta realmente è l'apertura mentale all'orizzonte dell'unità, fuoco centrale da cui tutto nasce e cui tutto tende, così come la visione e la percezione "istintiva" dei legami che avvincono tutta la realtà e ne mettono in comunicazione interna ed esterna le varie componenti. Questa capacità di "leggere" le parti in rapporto ad un tutto anche solo potenzialmente intravisto è capacità forse innata in certuni, acquisita in altri per educazione ed applicazione, persa, ahimè, in troppi per difetto di formazione. La possiamo chiamare anche "spirito filosofico", con Newman, essendo, quello che i Greci chiamarono "filosofia", amore della sapienza, che è assaporamento (*sapientia* da *sapere*) del legame, dello spirito che tutto raccoglie in unità.

Chi è così formato ad avere il "sapore" dell'unità è in via per divenire uomo autentico (ed adempie in questo il fine dell'università, che è formazione dell'uomo che sa, è libero ed è responsabile di quello che sa) e scienziato autentico (in cui si adempie il fine dell'università come scuola di scienza, ossia di sapere rigoroso – ed il rigore non sta, come troppo spesso si crede, nel chiudersi in un orizzonte sempre più limitato illudendosi di poterlo esaurire, ma nell'immetterlo nel circuito complesso e articolato della sfera e delle sfere di realtà cui appartiene). I due fini non sono di-

stinti, ma convergenti, per la legge dell'unità che tutto sovrasta e in tutto si esplica. La "cura" dell'unità evita i tronconi o spezzoni di uomo prodotti da un'istruzione nozionistica ed estrinsecista, dando invece impulso alla sinergia della persona vivente e concreta; e, sotto il profilo prettamente scientifico, evita la conoscenza di un solo settore a ignoranza o esclusione degli altri almeno limitrofi, a esclusione del "sapore" degli altri e della comprensione del loro coequale valore di verità scientifica e di umanità.

Qui si apre la dimensione ultima della formazione universitaria: la confluenza dei valori umani (oggettivi e soggettivi) con quelli cristiani. È, questo, tema anche teologico, che ha in tale sede una valenza obbligata, quella conoscitivo/scientifica. L'università non ha come fine specifico quello di formare il cristiano, dice Newman, ma di porre le fondamenta di sapere che, essendo consone alla ragione "naturale", sostengono e corroborano la vita cristiana. La fede, egli ripete ed inculca, non è un fatto di sentimento, ma di ragione; e non di ragione logica ed astratta, ma calata nel concreto – appunto, nel concreto della realtà multivoca e unitaria del cosmo e, nel cosmo, dell'uomo: nella realtà della storia e dell'arte, della scienza e della tecnica, della politica e dell'analisi della società, della religiosità e della filosofia... Di questa ragione (e dell'educazione universitaria che la concretizza, nel suo ordine e nelle sue competenze) la fede è coronamento, collocandosi alla sommità del suo sviluppo e al di là di essa, oltre ad essa ma necessariamente sempre in essa radicata. È evidente l'incidenza di questi temi sull'idea e sulla realtà concreta dell'università, a partire dall'essenziale presenza dell'insegnamento della teologia, espressione del fondamento e del culmine ultimo del sapere, di cui Newman diede nell'*Idea of a University* una illustrazione e una difesa non certo d'ufficio.

Concludiamo. Le grandi idee sono sempre attuali. L'idea newmaniana dell'università, fondata su alcuni punti centrali il cui spirito e il cui senso ho cercato di interpretare, ahimè troppo inadeguatamente, è attuale ancor oggi e sarà sempre attuale; e il mio augurio è che lo spirito di san Giovanni Enrico Newman sia presente in questa Facoltà e in tutta l'Università ticinese, così da portare frutti abbondanti di sapienza e di santità.

La Facoltà di Teologia di Lugano nel Campus dell'Università della Svizzera Italiana: una presenza autonoma al servizio del dialogo scientifico e culturale[1]

Card. Zenon Grocholewski
Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica

Se il Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica partecipa e prende la parola all'atto accademico che dà inizio alle Giornate delle porte aperte della Facoltà di Teologia di Lugano, nella sua nuova sede all'interno del perimetro del Campus dell'Università della Svizzera Italiana, ciò significa che la Santa Sede guarda con grande interesse e apprezza ciò che è nato e sta crescendo in questo centro accademico, ancora relativamente giovane eppure così dinamico e propositivo, da attirare l'attenzione non solo delle altre regioni svizzere, ma anche di diversi paesi dell'Europa.

All'osservatore attento non sono infatti sfuggiti né il coraggio con cui dieci anni or sono il compianto Vescovo Eugenio Corecco aveva fondato la primogenita delle facoltà luganesi, né l'abilità politica con cui il compianto Consigliere di Stato Giuseppe Buffi lo imitava qualche anno dopo, dando inizio al processo che portava alla creazione dell'Accademia di Architettura di Mendrisio e delle Facoltà di Scienze economiche e Scienze della comunicazione a Lugano, né la tenace pazienza con cui le autorità politiche ed ecclesiastiche attuali stanno rafforzando l'eccellenza e l'attrattiva di tutto il polo universitario della Svizzera Italiana unificandola nel rispetto delle reciproche autonomie e competenze[2].

Ciò che è nato e sta crescendo in questo unico e rinnovato Campus Universitario, vero luogo d'incontro, comunicazione e confronto, è una realtà accademica per mol-

---

[1] Il testo costituisce la Prolusione ufficiale delle Giornate delle porte aperte, tenuta il 20 aprile 2002 presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

[2] A tale riguardo vedi L. Gerosa, *Saluto d'apertura - Dies Academicus del sabato 25 novembre 2000*, in RTLu 2 (2001) 381-386 e i saluti delle altre autorità accademiche, ecclesiastiche e politiche (*ibid.*, 387-395).

ti versi nuova, diversa (anche se vi è qualche simile precedente significativo); una realtà composita che ha il carattere di una sfida affascinante, ricca di prospettive molto promettenti e non ho motivo di dubitare che i diversi soggetti accademici implicati riusciranno, passo dopo passo, a vincere questa sfida per il bene di tutto il mondo universitario.

Per raggiungere questo scopo occorre però che tutti i soggetti accademici implicati siano lucidamente e responsabilmente consapevoli delle potenzialità e dei rischi iscritti in questa sfida.

Un aiuto a tale presa di coscienza e all'assunzione delle responsabilità che ne derivano può essere offerto dalla collocazione ideale dell'iniziativa universitaria di Lugano all'interno dell'evoluzione storica, ampia e complessa, dell'istituzione "Università" in quanto tale nel contesto culturale europeo. Non è certamente questa la sede per una esposizione anche solo succinta della straordinaria storia dell'Università in Europa; la letteratura in merito è d'altronde molto ampia e autorevole[3]. Qui, oggi, mi sembra più importante richiamare semplicemente i profili più marcati e marcanti dei due principali modelli europei di università, affinché alla luce degli stessi sia possibile valutare meglio gli aspetti nuovi che caratterizzano il progetto universitario della Svizzera Italiana.

1. I due principali modelli europei di "Università": loro potenzialità e loro limiti

Dalla fine dell'Antichità classica alla fine dell'Epoca Moderna due sono i modelli principali di Università che hanno influenzato, nel bene e nel male, il mondo scientifico e accademico europeo: quello medievale e quello prussiano della "Humboldt-Universität".

1.1. Modello medievale

Il primo modello di università è il prodotto di un procedimento lungo e complesso, in cui hanno giocato un ruolo importante interessi e bisogni eterogenei dell'Europa latina, consistente in centri di formazione accademica, di cui i primi e

[3] Fra le opere più importanti sulla storia dell'università in Europa vanno segnalate: H. DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885; G. ARNALDI, *Le origini dell'Università*, Bologna 1976; W. RUEGG (a cura di), *Geschichte der Universität in Europa*, 4 voll., München 1993 ss.; un'interessante rassegna bibliografica si trova in: M. VALLICELLI, *Le origini dell'Università*, in Il Nuovo Areopago 28 (1988) 85-95.

più noti sono Bologna e Parigi, aventi una struttura di vita ed un metodo di lavoro didattico e scientifico senza veri e propri antecedenti, sia nel mondo culturale arabo, sia in quello ebraico e greco[4]. Questo modello di università ha origine nelle Scuole Cattedrali del XII secolo; si struttura giuridicamente come vera e propria comunità di docenti e studenti (*universitas magistrorum et scholarium*) composta esclusivamente di uomini, sia pure con un carattere fortemente cosmopolita[5] e una sorprendente mobilità fondata sulla comune lingua latina; organizza il proprio lavoro scientifico in quattro facoltà, le cosiddette *artes liberales* e la teologia, applicando in tutti i *curricula* il metodo della *lectio* e della *disputatio*. La funzione di organo di controllo era assunta dall'autorità ecclesiastica.

In questo modello medievale l'orizzonte unitario di spiegazione della realtà è garantita dalla facoltà di teologia, il cui insegnamento è sostanzialmente uno studio esegetico e sistematico dell'autocomunicazione di Dio – la Verità! – all'uomo, che come tale sta al centro dell'Università. «Ciò non vuol dire però – come aveva acutamente osservato il fondatore della Facoltà di Teologia di Lugano – che il suo sapere sia solo dogmatico e non anche critico, ovvero che il suo primato degeneri in un dispotismo che restringe la curiosità e l'apertura sul reale delle altre facoltà. Al contrario: l'autocomunicazione di Dio può e deve lasciarsi interrogare dalla esperienza umana in tutte le sue diverse forme. La rivelazione è una grande ipotesi di lettura della realtà che, per la sua stessa natura, deve essere messa alla prova nella comune esperienza dell'uomo per mostrare tutta la sua fecondità. La *Summa*, nella sua struttura articolata di domande e risposte, che nel corso dei secoli XII e XIII sostituisce il commentario alla Scrittura come base dell'insegnamento, nasce proprio da questo fecondo lasciarsi interrogare della fede, dal dialogo fra la scienza sacra e quelle profane.

Certamente anche l'università medievale prepara a funzioni sociali determinate, ma in essa l'accento cade sulla formazione dell'uomo piuttosto che sulla preparazione del funzionario. Le parole chiave di questo tipo di "università" sono "verità" e "bene", e il primo frutto dello studio universitario è visto nell'arricchimento della persona che riconosce la verità e vi aderisce con libertà per realizzare il bene nella sua vita»[6].

---

[4] A tale riguardo cfr. R. Imbach – Th. Ricklin, *Universität. I. Geschichte der Universität im Mittelalter*, in LThK, Freiburg-Basel-Roma-Wien 2001, 420-423.

[5] Cfr. C. Dawson, *Religione e Cristianesimo nella storia della civiltà*, Roma 1984, 432.

[6] E. Corecco, *La Chiesa luogo di cultura. La Chiesa e le sue università*, in Il Nuovo Areopago 28 (1988) 22-40, qui 24-25 (per la versione tedesca vedi sotto, 191-210).

1.2. Modello della "Humboldt-Universität"

Il secondo modello di università, certamente il più importante ed influente dell'epoca moderna, ha visto i suoi albori in Prussia all'inizio del XIX secolo, quale prodotto della grande riforma universitaria progettata da Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Con esso, non solo a Berlino ma in tutta l'Europa centrale, l'Università diventa una istituzione statale, con grandi capacità a livello di personale, infrastrutture e mezzi finanziari.

A quest'istituzione vengono concessi molti diritti corporativi speciali, la garanzia della libertà di ricerca e di insegnamento, mezzi cospicui per sviluppare nuovi metodi e nuove tecniche della comunicazione del sapere, capaci di diffonderlo in modo sempre più ampio nella popolazione di un determinato paese.

In un certo senso si può dunque condividere il giudizio, espresso ancora una volta da Eugenio Corecco poco prima di fondare la Facoltà di Teologia di Lugano, che tale modello moderno di università rappresenta in fondo «una laicizzazione del modello medievale di università. In essa l'ideale dell'unità del sapere, la superiorità del sapere puro su quello applicato, il gusto della formazione dell'uomo intero sono ancora vivamente sentiti. Semplicemente quest'unità del sapere non è più radicata in un'esperienza d'unità umana in cui la persona del professore e dello studente è impegnata con tutta l'interezza dei fattori che la costituiscono, per cui l'Università, come luogo di ricerca della verità, non è più anche il luogo di verifica esistenziale e dunque punto sorgivo di un'autentica coscienza critica ed organica della società.

L'unità del sapere, l'unità fra ricerca ed insegnamento, è ormai fondata su un modello idealistico di comunità. In tale modello il ruolo centrale non appartiene più come una volta alla teologia, ma alla filosofia. Alla religione von Humboldt riconosce esclusivamente un valore soggettivo e variabile, non vincolante nel processo formativo dell'uomo colto. Per questa ragione, nel suo modello di Università la teologia è considerata come un'esposizione in forma rappresentativa di quelle verità di cui soltanto la filosofia può fornire la adeguata espressione razionale.

Rimane comunque l'idea fondamentale che le diverse facoltà forniscono prospettive diverse e complementari sulla verità e che, proprio per questo, prima di essere uno specialista di questa o quella disciplina, il *doctor* è un uomo che ha l'amore alla totalità dell'essere e del bene e che possiede un metodo critico per proseguire nella loro ricerca.

Accanto a quello universitario, la riforma di von Humboldt conosce e sanziona, però, un altro metodo di acquisizione e trasmissione del sapere. È quello della scuola superiore tecnica. La scuola superiore tecnica (modellata sull'esempio della *école polytechnique* napoleonica) deve formare dei funzionari, cioè degli uomini capaci di

svolgere una funzione specializzata all'interno dell'organizzazione dello Stato assoluto, dato che il mercato, nella misura in cui esiste, esprime allora una domanda assai limitata di sapere specialistico ad alto livello. Il funzionario non si domanderà che cosa sia il bene o in che cosa consiste la verità, ma solo in che modo un sapere scientifico, già costituito ed acquisito, possa essere usato con il massimo di efficacia ed il minimo di spese possibile, per conseguire dei fini pratici definiti dell'autorità pubblica di tipo assolutista»[7].

1.3. Limiti dei modelli

Entrambi i modelli hanno dei limiti, evidenziati drammaticamente nel XX secolo dalla rivolta studentesca degli anni '68-'70, che rendono impossibile o comunque culturalmente inadeguata una loro applicazione meccanica, pedissequa, al mondo universitario del terzo millennio.

Per uno sviluppo delle scienze e dei centri di formazione accademica capace di risolvere in modo efficace ed organico le nuove sfide con cui è confrontata la cultura europea è necessario elaborare nuovi modelli di università in cui siano tendenzialmente superati i limiti sia del metodo medievale, mortificato nelle sue grandi potenzialità da una non sufficiente autonomia epistemologica e metodologica delle singole discipline, nonché da una non sufficiente distinzione fra lavoro spirituale e lavoro intellettuale, sia del modello illuministico, mortificato nelle sue altrettanto grandi potenzialità dalla riduzione idealistica della comunità universitaria – professori e studenti sono chiamati a lavorare «in solitudine e libertà» e l'università diventa un semplice raggruppamento di cattedre sostanzialmente isolate nel modo di concepire e sviluppare il loro lavoro di ricerca e di insegnamento[8] – , nonché dalla sua configurazione giuridica di tipo territoriale-statale che trasforma la comunità universitaria in una istituzione statale per la formazione di funzionari.

Evidentemente molte diverse ed eterogenee sono le cause che hanno portato al deterioramento di questi importanti modelli di università, con il prevalere dei loro limiti sulle loro potenzialità. Tuttavia non è difficile annoverare fra di esse una concezione, o per lo meno una pratica, inadeguata del principio di autonomia dell'Università rispetto al proprio organo di controllo, la Chiesa nel primo modello e lo Stato nel secondo.

---

[7] *Ibid.*, 26-27. Per una critica più dettagliata del metodo illuministico di università, cfr. H. Rosenfeld, *Wilhelm von Humboldt. Bildung und Technik. Zur Kritik eines Bildungsideals*, Frankfurt a. M. 1982.

[8] È il giudizio di N. Lobkowicz, *L'Università sovrana garanzia di libertà. Il modello centroeuropeo*, in Il Nuovo Areopago 28 (1988) 41-56, qui 42 e 49.

L'elaborazione di nuovi modelli di università non può non tenerne conto, come non può misconoscere che la crisi dell'università non può essere risolta, come hanno dimostrato gli ultimi trent'anni, né semplicemente con la progressiva democratizzazione e decentralizzazione delle sue strutture[9], né tanto meno con il rifiuto dell'idea stessa di università, rifiuto che tuttavia ha trovato voci autorevolissime sia in campo laico che ecclesiale. Se nel XIX secolo è stato un laico come Nietzsche a scrivere provocatoriamente che «l'Università è un ostacolo per chi voglia dedicarsi totalmente alla ricerca della verità», per poi abbandonare due anni dopo la prestigiosa cattedra di filologia classica dell'Università di Basilea, nel XX secolo è un teologo cattolico della fama di Hans Urs von Balthasar a rifiutare per motivi analoghi diverse offerte di cattedre altrettanto prestigiose[10].

È nel confronto aperto, libero da preconcetti, con i due modelli appena descritti e nell'ascolto delle esigenze e dei bisogni delle nuove generazioni europee che è possibile elaborare modelli nuovi ed attraenti di università.

La breve storia del polo universitario della Svizzera Italiana sembra volerlo dimostrare, sia attraverso la sua organizzazione strutturale-giuridica non priva di interessanti sinergie fra enti pubblici, enti locali e privati, sia soprattutto ora con l'avvenuto trasferimento della Facoltà di Teologia nel perimetro del Campus universitario e dunque in un momento in cui tutti i soggetti accademici in gioco sono chiamati ad assumere la responsabilità di dare contenuti scientifici, didattici e culturali al significato simbolico di tale trasloco e dell'ampliamento del Campus universitario nel suo insieme.

2. Il Campus universitario di Lugano: culla di un possibile nuovo modello di Università?

La domanda può sembrare prematura e anche un po' presuntuosa, ma le premesse affinché Lugano offra un suo contributo specifico e valido all'elaborazione di un nuovo progetto di università europea ci sono tutte. Certamente a livello politico, finanziario e accademico c'è ancora molto da fare, però un primo importante passo nella giusta direzione è stato compiuto: la realizzazione di un solo Campus universi-

[9] Cfr. E. Corecco, *op. cit.*, 27.

[10] L'accostamento dei due grandi pensatori potrebbe far dedurre erroneamente che l'università non c'è più, osserva A. Scola, *C'è ancora l'università?*, in Id., *Ospitare il reale. Per una "idea" di Università*, Roma 1999, 27-43, qui 27.

tario, su cui agiscono ed interagiscono soggetti accademici distinti, autonomi e pronti a dialogare e collaborare per la crescita non solo del Paese in cui si trova, ma anche e soprattutto delle scienze e della sapienza o ricerca della verità in quanto tali.

Questo è un passo importante e di grande interesse anche per la Chiesa Cattolica, per i risvolti accademici sia *ad intra* che *ad extra* della Facoltà di Teologia di Lugano. A questi specificatamente vorrei dedicare le ulteriori indicazioni.

2.1. Risvolti *ad intra*

Per quanto riguarda i risvolti accademici *ad intra* di questo trasferimento, occorre dire senza alcuna falsa modestia che negli ultimi due anni la Facoltà di Teologia si è preparata all'appuntamento con grande impegno, rigore accademico e senso di responsabilità da parte di tutte le sue componenti.

A livello istituzionale, da una parte si è consolidata l'eccellenza accademica della Facoltà con la chiamata di nuovi professori di chiara fama internazionale e una più equilibrata distribuzione di professori stabili per le materie indicate come principali dalla Costituzione apostolica *Sapientia Christiana*; dall'altra con la ristrutturazione dell'economato della Facoltà sulla base di nuove convenzioni con la Diocesi di Lugano e la Fondazione Vincenzo Molo, con la creazione di un'Associazione Sostenitori della FTL e la stabilizzazione di contributi di altre Fondazioni, tra cui va certamente segnalata quella della Fondazione Daccò, si sono create le premesse non solo per un'opportuna differenziazione delle fonti di finanziamento e una gestione trasparente, ma anche e soprattutto per un consolidamento dell'autonomia accademica della Facoltà di Teologia di Lugano.

A livello accademico, invece, è da notare l'impegno diretto a rafforzare quantitativamente e qualitativamente nella prospettiva scientifica la capacità di dialogare della FTL con altre istanze accademiche su temi culturali di attualità e importanza per la costruzione della vera pace fra i popoli e del vero bene dell'umanità; in secondo luogo il suo essere può diventare sempre di più un luogo di incontro fra differenti esperienze ecclesiale e percorsi spirituali diversi, che hanno sì il loro epicentro formativo fuori dalle aule della FTL, ma trovano negli spazi di quest'ultima una vera palestra di apprendimento della riconiugazione dell'esperienza della fede con il sapere teologico, secondo lo spirito suggerito dall'Istruzione *Donum Veritatis*, laddove afferma che nella concezione cristiana della libertà umana, pur rimanendo distinte «...conoscenza e vita, verità ed esistenza sono intrinsecamente connesse»[11].

[11] Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Donum Veritatis*, in AAS 82 (1990) 1550.

E questa possibilità di incontro accademico è tanto più significativa se si considera l'aumento degli studenti stranieri nella FTL che provengono sia dalle Chiese dell'Est europeo, come desiderava il suo fondatore, sia dall'Italia e dai paesi di lingua tedesca.

2.2. Risvolti *ad extra*

Per quanto concerne i risvolti accademici *ad extra* del trasferimento della FTL nel Campus universitario, anch'essi possono assumere un'importanza significativa.

A tale riguardo vorrei ricordare le parole di un grande Fondatore e Rettore di Università, il Cardinale John Henry Newman: «Riunite una moltitudine di giovani desiderosi di istruzione, sinceri, pronti a simpatizzare, osservatori! Lasciateli confrontare e mescolarsi tra di loro. Sicuramente essi apprenderanno gli uni dagli altri, anche se non vi sarà nessuno che insegni loro. La conversazione di tutti equivarrà per ciascuno ad una serie di corsi... Ecco ciò che veramente riesce a coltivare lo spirito. Ecco ciò che fa comprendere che il sapere è qualcosa di più che l'assorbimento passivo. Si trova qui qualche cosa che dona qualche cosa»[12]. Gli fa eco, a più di centocinquant'anni di distanza, Papa Giovanni Paolo II nella sua Costituzione apostolica *Ex corde ecclesiae*: «...la comunità universitaria è animata da uno spirito di libertà e di carità; è caratterizzata dal rispetto reciproco, dal dialogo sincero, dalla tutela dei diritti di ciascuno»[13]. Di conseguenza l'ambiente di studio, con unico Campus universitario e una pluralità di soggetti accademici, non è secondario, perché l'università «...è il luogo in cui gli studenti esaminano a fondo la realtà con i metodi propri di ogni disciplina accademica, e in tal modo contribuiscono all'arricchimento del tesoro delle conoscenze umane. Ciascuna disciplina viene studiata in modo sistematico, le varie discipline poi vengono portate a dialogo tra loro al fine del *reciproco arricchimento*»[14].

La presenza – autonoma, aperta e disponibile alla collaborazione – della Facoltà di Teologia nel rinnovato e ampliato Campus universitario di Lugano richiama tutte le altre facoltà al fatto che ogni scienza umana, come affermava Martin Heidegger, è «un approssimarsi a ciò che è l'essenziale di tutte le cose»[15] e di conseguenza l'Università, come sottolinea uno dei più grandi teologi e pensatori del XX secolo –

---

[12] J. H. Newman, in *La ricerca della verità*, Padova 1983, 210 s.

[13] Giovanni Paolo II, CA *Ex corde ecclesiae*, in AAS 82 (1990) 1475-1509, qui n. 21.

[14] *Ibid.*, n. 15.

[15] M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica*, Firenze 1985[9], 51.

che sembra essersi alcune volte ritirato per qualche giorno di vacanza a Neggio, poco distante da Lugano –, ossia Romano Guardini: «Se l'Università ha un senso culturale, esso è allora quello di essere un luogo dove si ricerca la verità, la verità nella sua purezza, non per altri fini, bensì per se stessa. Per questa ragione: perché essa è la verità»[16].

D'altra parte affinché tutte le persone, uomini e donne, componenti questo complesso e dinamico polo universitario di Lugano, siano aiutate nella ricerca costante della verità e nella costruzione comune di un modello innovativo di lavoro scientifico e culturale, la Facoltà di Teologia, nel pieno rispetto dell'autonomia delle singole discipline, all'occorrenza dovrà sia «avere il coraggio di dire verità scomode, verità che non lusingano l'opinione pubblica, ma che pur sono necessarie per salvaguardare il bene autentico della società»[17], sia tenersi costantemente «in relazione con gli studiosi delle altre discipline, siano essi credenti o non credenti»[18].

3. Conclusione

Affinché il Campus universitario di Lugano dia un suo contributo specifico e valido all'elaborazione di un nuovo modello di università non è necessario che all'interno del suo perimetro vi siano tutte le facoltà di un'università classica, medievale o moderna che sia, bensì che al suo interno non sia mai sacrificato per nessun motivo il gusto del sapere in sé; e la presenza, interattiva e discreta ad un tempo, della Facoltà di Teologia è la migliore garanzia perché questo non avvenga. Al suo nuovo Rettore, il Prof. Dott. Libero Gerosa, ticinese d'origine ma con una esperienza universitaria anche fuori del Ticino e della Svizzera, va dato atto di esserne uno dei più convinti assertori. A lui, al Presidente dell'Università della Svizzera Italiana Prof. Marco Baggiolini, ai signori Decani, ai docenti e studenti di tutte le facoltà, l'augurio più caloroso che il proseguimento sulla strada del dialogo e della collaborazione in questo centro accademico dia benefici e abbondanti frutti per il bene della Svizzera Italiana e dell'Europa.

---

[16] R. Guardini, *Verantwortung. Gedanken zur Jüdischen Frage*, München 1952, 10.

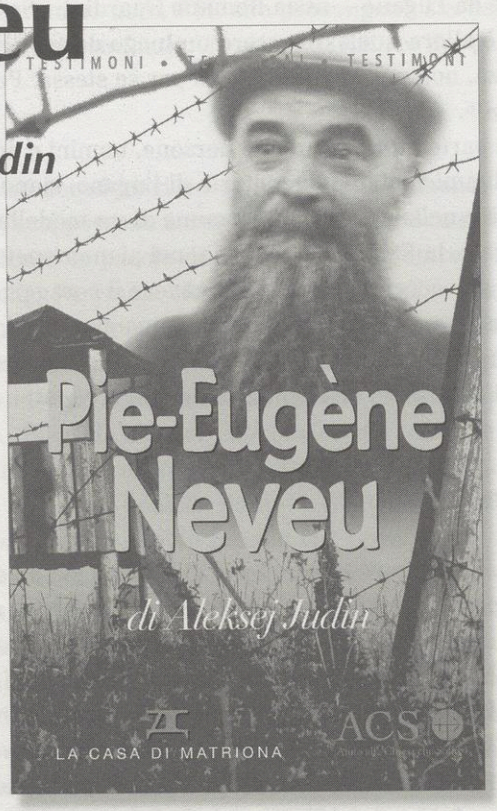
[17] Giovanni Paolo II, CA *Ex corde ecclesiae*, n. 32.

[18] Giovanni Paolo II, CA *Sapientia Christiana*, in AAS 71 (1979) 469-499, Proemio, III, 3.

NOVITÀ

Pie-Eugène Neveu

di Aleksej Judin



€ 18,08

Padre Neveu, assunzionista francese, sentì fin dai primi anni del '900 il fascino della missione in Russia, e partì come cappellano in Ucraina. Le vicende della rivoluzione, della carestia e della guerra civile segnarono la sua decisione di condividere il calvario del popolo russo. A lui, risparmiato dalle repressioni a motivo della cittadinanza straniera, sarebbe toccato in sorte di essere consacrato segretamente vescovo a Mosca e di guidare la Chiesa cattolica russa negli anni più bui del regime sovietico.

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

Die Kirche und ihre Universitäten[1]

Eugenio Corecco †
Vescovo di Lugano

Will man die spezifische Funktion einer Katholischen Universität genauer bestimmen, so gilt es, diese einerseits mit der Idee einer Universität als solcher, andererseits mit dem Verkündigungsauftrag der Kirche in Beziehung zu setzen.

Eine Reflexion über die Thematik "Die Kirche und ihre Universitäten" wirft folgende Fragen auf: Was ist eine Universitat und welches ist ihre Aufgabe? Warum zeigt die Kirche Interesse an Universitäten, so sehr, daß sie selber ihre eigenen errichtet und sie mit der Bezeichnung "Katholisch" ausstattet?

Man könnte theoretisch behaupten, daß der Ausdruck "Katholische Universität" in einem gewissen Sinne eine *contradictio in adiecto* ist. In der Tat wurde diese Behauptung gerade in katholischen Reihen vertreten, und zwar insbesondere von Personen, die die Möglichkeit und Notwendigkeit einer "christlichen Kultur" bezweifelten, weil sie befürchteten, sich damit in die Enge des rein kirchlichen oder konfessionellen Bereiches zurückzuziehen[2]. Eine besondere Beziehung zur katholischen Kirche würde nämlich – gemäß jener Anschauung – dem Wesen der universitären Institution widersprechen und deren wesensmäßig eigene Wachstums- und Entwicklungsfreiheit eingrenzen. Die Katholischen Universitäten würden in diesem Falle ihrer ursprünglichen Bestimmungen beraubt und von einem außeruniversitären Subjekt zu Zwecken instrumentalisiert, die den eigentlichen Zielen der

[1] L'articolo è comparso nel volume *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, hrsg. von M. Seybold, Eichstätt-Wien 1988, 179-202; inoltre lo stesso articolo è stato pubblicato in italiano sotto il titolo *La Chiesa luogo di cultura* in Il Nuovo Areopago 28 (1988) 22-40. (*ndr*)

[2] Die Vertreter dieser Strömung sprechen vorzugsweise von einer "Kultur der Christen". Aber damit wird man weder dem Lehramt Johannes Pauls II. noch Pauls VI. gerecht, auf das manche sich berufen möchten. Dies zeigt G. Biffi, *Per una cultura cristiana*, (Euntes docete 4) Casale Monferrato 1985, 6. Zu dieser ganzen Frage vgl. auch: I. Biffi, *Cultura cristiana*, Milano 1983, 131-135; E. Giammancheri, *La "dimensione culturale" del Pontificato di Paolo VI*, in *Paolo VI e la cultura*, Brescia 1983, 23.

Universität nicht entsprechen. Allerdings ließen sich solche Bedenken auch auf die sogenannten staatlichen Universitäten anwenden, die seit der Universitätsreform Maria Theresias und Josef II.[3] weit entfernt sind von Unabhängigkeit und Souveränität, welche die universitäre Institution seit ihren Ursprüngen charakterisieren. Auch die staatlichen Universitäten waren folglich oftmals Gegenstand einer Instrumentalisierung durch Machtideologien verschiedenster politischer Couleur gewesen.

Einmal abgesehen von dieser Feststellung, deren Wahrheitsgehalt noch im einzelnen zu ermitteln wäre, lautet die These der folgenden Überlegungen: Die Präsenz der Kirche begrenzt weder Freiheit der Universität noch widerspricht sie ihrem Wesen, vielmehr leistet sie einen entscheidenden Beitrag zum Aufbau und zur Begründung der freien und vollen Verwirklichung der Universität.

1. Was ist eine Universität und welche Funktion hat sie?

Die Beantwortung dieser Frage kann auf zwei verschiedenen Wegen erfolgen. Man kann sich zum einen um eine objektive Erhellung des Gegenstandes und Funktionierens jener Institutionen bemühen, die wir Universitäten nennen. Dabei waren die Erwartungen und entsprechenden Verhaltensweisen der Professoren, der Studenten und schließlich der Gesellschaft selbst, welche für deren Finanzierung aufkommt und ihnen eine spezifische soziale Funktion beimißt, zu untersuchen. Zum anderen kann in der Untersuchung der Geschichte der Universität ihre ursprüngliche Bedeutung eruiert werden, wobei die Frage nach Entsprechung bzw. Abweichung hinsichtlich der genuinen Berufung der Universität und ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit zu stellen wäre.

Beschreitet man den ersten Weg, so wird man sich sogleich darüber einig sein, daß die Universität im wesentlichen der Ausbildung "qualifizierter Arbeitskräfte" dient, die in der Lage sind, einerseits die Beziehung zwischen Wissenschaft und materieller Produktion herzustellen und andererseits verwertbares Wissen für das Funktionieren des Produktionsapparates auszuarbeiten. Diese beiden Aufgaben werden häufig mit den Begriffen "Lehre" und "Forschung" bezeichnet. Der Student

[3] Über die Tragweite dieser Universitätsreform vgl. z.B.: R. MEISTER, *Entwicklung und Reformen des österreichischen Studienwesens*, 2 Bde., Wien 1963; T. MÜLLER, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs "Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen"*, Wien 1969 (mit reicher einschlägiger Bibliographie).

erwartet das zu lernen, was ihm möglichst vorteilhaft erlaubt, sich in den allgemeinen Ablauf der Arbeit einzufügen. Der akademische Lehrer hingegen ist bestrebt, ein diesem Zweck entsprechendes nützliches Wissen auszuarbeiten und zu vermitteln. Die Gesellschaft endlich erwartet von der Universität ausgebildete Personen, die aufgrund spezifischer Kenntnisse Aufgaben zu übernehmen imstande sind, welche die Entwicklung der Gesellschaft fördern. Bei diesem ersten Problemaufriß zeigt sich, daß der Kategorie des Nützlichen eine Schlüsselstellung zukommt. Man fragt sich, wozu die Universität diene, welchen Nutzen ein bestimmter akademischer Grad bzw. eine spezifische Kenntnis bringe. Bedauerlicherweise scheinen heute zahlreiche Fakten das Übergewicht einer so gearteten "völlig instrumentalisierten" Fragestellung in der Diskussion über die Universität zu belegen. Es erstaunt daher nicht, wenn manche beachtete Denker, wie etwa der derzeitige Präsident der Katholischen Universität Eichstätt, Prof. Dr. Nikolaus Lobkowicz, die Befürchtung hegen, daß in einer nicht fernen Zukunft die Idee der Universität endgültig eliminiert werden könnte. Wenn dies einträte, würden die gegenwärtigen universitären Institute ausschließlich zu Stätten der Berufsausbildung reduziert und somit in ihren Anforderungen den unerbittlichen Marktgesetzen unterworfen, was eine schwerwiegende Verkümmerung und einen Verlust an Inspiration und Denken selbst zur Folge hätte[4].

Entscheidet man sich für den zweiten Weg, so gilt es, bis in das Mittelalter zurückzugehen und insbesondere den Zünften und Sozietäten des 12. und den *universitates* des 13. Jahrhunderts seine Aufmerksamkeit zuzuwenden[5]. Es ist hier nicht der Ort, die Entstehungsgeschichte der Universitäten ausführlich darzulegen[6]. Statt dessen muß der Hinweis genügen, daß die Universität nicht aus einem von einer Autorität konzipierten Projekt, sondern aus dem spontanen Verlangen nach Wahrheitserkenntnis hervorgegangen ist. Auch die Tragweite der wichtigsten Etappen der geschichtlichen Entwicklung jener Institutionen für die Universität von heute kann nur kurz skizziert werden.

---

[4] Vgl. N. Lobkowicz, *Il futuro dell'Università*, in Il Nuovo Areopago. Rivista trimestrale di cultura 3 (1984) 59-74, vor allem: 62.

[5] Für die Entstehung der mittelalterlichen Universitäten hat die *Universitas scholarium* sowohl von Paris als auch von Bologna eine entscheidende Rolle gespielt. Vgl. dazu: A. L. Gabriel, *Les écoles de la Cathédrale de Notre-Dame et le commencement de l'Université de Paris*, in Revue d'histoire de l'Eglise de France 50 (1964) 73-99; G. De Vergottini, *Lo Studio di Bologna, l'Impero, il Papato, in Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna*, Bologna 1954.

[6] Vgl. H. Grundmann, *Vom Ursprung der Universitäten im Mittelalter*, Darmstadt 1960². Der Autor verfolgt in dieser historischen Untersuchung, die über die Darstellung des alltäglichen Universitätslebens hinausgeht, die Absicht, das Forschen nach der Wahrheit als genetischen Faktor dieser Institutionen zu verdeutlichen.

1.1. Die historische Entwicklung der Universität in den wichtigsten Etappen

Die Vereinigungen von Professoren und Studenten, die aus dem Bedürfnis einer intellektuellen Erneuerung, wie sie das 12. und 13. Jahrhundert kennzeichnet, hervorgingen, werden durch die ihnen von kirchlichen, städtischen und kaiserlichen Autoritäten verliehenen Privilegien zu Universitäten im eigentlichen Sinne. Schon kurz darauf wurden ihnen durch Päpste und dann auch durch Kaiser Autonomie und Eigenrechte zuerkannt. Die Universitäten entwickelten sich aus den Abteien, Konventen und Kathedralschulen, wobei der Begriff "Universität", mit dem diese neuen geistlichen und kulturellen Strahlungszentren bezeichnet wurden, vor allem für die Existenz einer menschlichen Gemeinschaft aus Lehrern (*magistri*) und Schülern (*scholares*) stand, die gemeinsame Leidenschaft zur Erforschung der Wahrheit über die Dinge, den Menschen und Gott einte. Die verschiedenen an der Universität gelehrten Wissensgebiete und die diversen Fakultäten wurden als unterschiedliche Wege zu der einen Wahrheit verstanden. Kennzeichen dafür ist, daß die theologische Fakultät im Zentrum der mittelalterlichen Universität stand. In ihrem Lehrprogramm ist die Selbstmitteilung Gottes an die Menschen enthalten. Dies will nun nicht heißen, daß dieses Wissen nur dogmatisch und nicht auch kritisch wäre. Andernfalls würde das Primat der Theologie zu einem Despotismus degenerieren, der die Neugier und die Öffnung auf die Wirklichkeit der anderen Fakultäten einschränkte. Im Gegenteil, die Selbstmitteilung Gottes kann und muß sich von der menschlichen Erfahrung in all ihren Formen befragen lassen. Die Offenbarung ist eine große Hypothese der Sicht der Wirklichkeit, die aufgrund ihrer eigenen Natur danach verlangt, in der Erfahrung des Menschen verifiziert zu werden. Nur so kann ihr ganzer Reichtum sichtbar werden. Die Summa in ihrer festgelegten Gestalt von Frage und Antwort, die im Verlauf des 12. und 13. Jahrhunderts den Bibelkommentar als Unterrichtsbasis ersetzt, geht aus diesem fruchtbaren Sich-befragen-Lassen des Glaubens, aus dem Dialog zwischen heiliger und profaner Wissenschaft hervor. Gewiß bereitete auch die mittelalterliche Universität auf bestimmte soziale Funktionen vor; der Akzent lag dabei jedoch mehr auf der Bildung des Menschen als auf der Ausbildung eines Funktionsträgers. Schlüsselworte dieser Art von Universität sind *veritas* und *bonum*, wobei die eigentliche Frucht des universitären Studiums in der Bereicherung der Person gesehen wird, die in Freiheit der Erkenntnis der Wahrheit zustimmt, um im eigenen Leben das Gute zu verwirklichen. Von dieser Zeit der großartigen Anfänge der Universität unterscheiden die Historiker eine Epoche der Erneuerung universitärer Struktur, die im humanistischen Geist der Renaissance erfolgte und an die sich die große Universitätsreform Wilhelm von Humboldts (1767-1835) anschloß. Bei dieser Einteilung wird allerdings der dazwischenliegenden his-

torischen Entwicklung nicht gebührend Rechnung getragen. Denn die Universität durchlief zwischen der humanistischen Erneuerung des 15. und 16. Jahrhunderts und der sogenannten Renaissance des 19. Jahrhunderts nicht nur eine Periode der Unfruchtbarkeit und einer durch die Konfessionskämpfe bedingten kulturellen Verschlossenheit. Trotz einiger Exzesse der konfessionellen und doktrinalen Verfestigung gibt es auch neue intellektuelle Impulse und geistige Früchte, etwa dort, wo Lehrstühle an den Jesuitenorden übergeben wurden: zunächst an der Universität Ingolstadt im Jahre 1548, dann in Wien 1551 und schließlich an vielen anderen Universitäten[7]. Das Studium jener Periode der Universitätsentwicklung läßt im übrigen einen großen Aufschluß über den kulturellen und geistigen Kontext zu, in welchem das Projekt der Universitätsreform Wilhelm von Humboldts sich entfaltet hat, der zusammen mit Lessing, Schiller, Goethe, Kant und Herder exemplarisch den deutschen protestantischen Geist verkörpert. Außerdem werden in diesem Zeitraum die Anfänge jener kulturellen Entwicklung sichtbar, die später zur Geburt der sogenannten Katholischen Universitäten geführt hat[8]. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sollten die Katholiken, die mit knapp 13 Prozent einen nur geringen Anteil des Lehrkörpers an den preußischen Universitäten ausmachten[9], sich mit Entschiedenheit gegen die Aufklärung, Säkularisierung und kirchenfeindliche Politik des liberalen Staates stellen und eine Bewegung für die "Katholische Universität" ins Leben rufen. Ob es dieser Bewegung, die in unserem Jahrhundert mit der Schaffung einer Internationalen Vereinigung Katholischer Universitäten (*Foederatio Internationalis Universitatum Catholicarum*, FIUC) einen neuen Impuls setzte, der im Jahre 1949 mit dem Apostolischen Schreiben *Catholicas studiorum Universitates*[10] kanonisch anerkannt worden ist, tatsächlich gelungen ist, eine gültige Alternative zum Humboldtschen Universitätsmodell zu schaffen, ist fraglich. Denn alle europäischen Universitäten vom 19. Jahrhundert bis heute sind mehr oder weniger von der

---

[7] Zum Einfluß der *Ratio studiorum* der Gesellschaft Jesu auf die Organisation des universitären Lehrbetriebes jener Periode vgl. E. C. Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten*, Freiburg 1927, 52-131. Zur Universitätspolitik des 16. Jahrhunderts und dem sie kennzeichnenden Konfessionalismus vgl. H. Jedin, *Ein nicht realisierter Universitätsgrüdungsplan im 16. Jahrhundert*, in *Festschrift L. Brandt*, Köln 1969, 404-415.

[8] Im Unterschied zu anderen europäischen Ländern ist in Deutschland der auf dem Katholikentag in Aachen 1879 erneut gefaßte Entschluß zur Gründung einer Katholischen Universität nicht zur Ausführung gelangt. Man hat es vorgezogen, eine Gesellschaft katholischer Gelehrter, die "Görres-Gesellschaft", zu gründen, deren hauptsächlicher Initiator Georg von Hertling gewesen ist, auf dessen Beitrag hier verwiesen sei: *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Freiburg 1899[4].

[9] Vgl. W. Lossen, *Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramt in Preußen*, Köln 1901, 1.

[10] In AAS 42 (1950) 385-387.

Humboldtschen Universitätsreform geprägt worden. Die Beantwortung dieser Frage erfordert zuerst eine nähere Analyse des Universitätsmodells Humboldts. In gewisser Hinsicht stellt "seine" Universität Berlin eine Laisierung des mittelalterlichen Universitätsmodells dar. In ihr werden das Ideal der Einheit des Wissens, der Vorrang des reinen vor dem angewandten Wissen und das Anliegen der Bildung des ganzen Menschen noch lebhaft verspürt. Doch ist diese Einheit des Wissens nicht mehr in einer Erfahrung, die den ganzen Menschen berücksichtigt, verwurzelt, einer Erfahrung, in der die Person des Professors und der Studenten von allen die Person bildenden Faktoren in Anspruch genommen wird. Die Universität als Stätte der Erforschung der Wahrheit ist nicht mehr der Ort einer existentiellen Verifizierung und folglich auch nicht mehr Quelle eines wahrhaft kritischen und umfassenden Bewußtseins der Gesellschaft. Die Einheit des Wissens, die Einheit von Forschung und Lehre beruht in Zukunft auf einem idealistischen Modell der Gemeinschaft[11]. In diesem Modell kommt die zentrale Rolle der Philosophie anstatt wie bisher der Theologie zu. Der Religion räumt Humboldt einen ausschließlich subjektiven und veränderlichen Wert ein, der im Bildungsprozeß des kultivierten Menschen keinerlei Verbindlichkeit mehr besitzt[12]. Aus diesem Grunde wird in seinem Universitätsmodell die Theologie als ein repräsentatives Schaustück jener Wahrheit betrachtet, für welche nur die Philosopie den adäquaten rationalen Ausdruck liefern kann. Dabei bleibt die Grundidee erhalten, der zufolge die einzelnen Fakultäten verschiedene komplementäre Zugänge zur Wahrheit bieten; und "Doktor" wird derjenige genannt, welcher vor allem Fachwissen auf seinem eigenen Gebiet die Liebe zur Totalität des Seins und des Guten besitzt und der mit Hilfe methodischen Rüstzeugs seine Forschung betreibt.

Neben der an Universitäten gebräuchlichen Methode des Erwerbs und der Weitergabe von Wissen kennt und verficht die Reform Humboldts noch eine andere Methode, welche in der Technischen Hochschule praktiziert wird. Diese am Vorbild der napoleonischen *École polytechnique* orientierte Hochschule hat Beamte auszubilden[13], das heißt Menschen, die in der Lage sind, spezielle Aufgaben im Gefüge des absolutistischen Staates zu übernehmen. Dies setzt zunächst einmal eine große Nachfrage nach Fachwissen von hohem Niveau voraus. Der Beamte wird sich nicht

---

11 Vgl. G. A. Benrath, art. *Humboldt, Wilhelm von (1767-1835)*, in *Theologische Realenzyklopädie* XV, 685-687.

12 Vgl. G. A. Benrath, *ebd.* 687.

13 Zur Kritik dieses Aspektes des aufklärerischen Universitätsmodells vgl. H. Rosenfeld, *Wilhelm von Humboldt. Bildung und Technik. Zur Kritik eines Bildungsideals*, Frankfurt 1982.

fragen, was das Gute sei oder worin die Wahrheit bestehe. Sein Anliegen ist es vielmehr, wie das bereits vorgegebene und erworbene Wissen mit dem größten Nutzen und dem geringsten Kostenaufwand für die praktischen Ziele, wie sie von der öffentlichen Autorität absolutistischer Provenienz genau vorgegeben werden, eingesetzt werden kann.

1.2. Die zeitgenössische Universität und ihre Krise

In der Folge des Wirtschaftsbooms der Nachkriegszeit wurden in den meisten westlichen Ländern die bestehenden universitären Strukturen ausgebaut und neue Institute für höhere Studien gegründet[14]. Diese Veränderungen waren jedoch nicht ausschließlich quantitativer Art. In den Universitäten der Nachkriegszeit scheint das Modell der Technischen Hochschule, das im Reformplan Humboldts noch an zweiter Stelle rangierte, gegenüber der traditionellen Konzeption der Universität die Oberhand gewonnen zu haben. Die Diskussion über die Zielsetzungen der Universität ist abgebrochen oder praktisch aufgegeben worden. Das Wissen wird immer mehr zu einem instrumentellen. Sogar die Fakultäten der Theologie und der Philosophie verzichteten auf den Anspruch, über die Ziele Auskunft zu geben. Sie zogen sich auf sich selbst zurück und stimmten vorbehaltlos der Teilung der akademischen Arbeit zu. In den übrigen Fakultäten wird die Forschung zunehmend in Abstimmung mit einem von außeruniversitären Institutionen erforderten Wissen betrieben, und Forschungen, die vom inneren Standpunkt der Wissenschaft aus gesehen für den Menschen und seine Entwicklung wichtig sind, werden hintangestellt.

Je mehr die systematische Anwendung der Wissenschaft auf die Produktion zum strategischen Faktor der ökonomischen Entwicklung unserer Gesellschaft wird, desto mehr nimmt die objektive Bedeutung der Universität zu. Dies vermochte allerdings nicht zu verhindern, daß innerhalb der Universitäten ein wachsendes Gefühl der Ohnmacht und des Mißtrauens sich ausbreitete, das um die Mitte der 60er Jahre unter dem Einfluß der marxistischen Ideologie mit aller Gewalt explodierte. Als Reaktion darauf setzte man in fast ganz Europa und teilweise auch in den Vereinigten Staaten von Amerika einen Demokratisierungs- und Dezentralisierungsprozeß der universitären Strukturen in Gang, in der Hoffnung, auf diese Weise die tiefgreifende Krise lösen zu können. Der Mißerfolg dieser jüngsten Universitätsreform ist jedoch allerorten festzustellen. Der Grund dafür ist sehr einfach: Die Krise der Universität ist nicht primär organisatorischer oder institutioneller, sondern geistig-kultureller Art. Mit anderen Worten: die Universität befindet sich als erzieherische und kulturelle Institution,

[14] Eine detaillierte Analyse dieser Konsequenzen bietet: N. Lobkowicz, *Il futuro dell'Università*, cit., 61-65.

als Stätte der Erarbeitung theoretischen und praktischen Wissens in einer Krise. Im folgenden sollen kurz die verschiedenen Aspekte dieser Krise aufgezeigt werden, um dann die Rolle der Katholischen Universität genauer bestimmen zu können.

1.2.1. Die Universität befindet sich als erzieherische und kulturelle Institution in einer Krise

In der wachsenden Spezialisierung finden junge Menschen keinen Ort mehr, an dem Fragen gestellt werden können, die den Menschen als solchen betreffen. Jede einzelne Disziplin weist solche Fragen als "unwissenschaftlich" und nicht zum Fach gehörend von sich. Dementsprechend findet der Student keine Gelegenheit mehr, kritische Fragen über sich selbst, über die eigene Identität, über die Ziele, die er im Leben zu verfolgen beabsichtigt, zu stellen. Infolgedessen vermag er die soziale Rolle, auf die ihn die Universität vorbereitet, nicht kritisch zu übernehmen. Dies führt zu einer für unsere Zeit charakteristischen radikalen Aufspaltung in Subjektivität und Objektivität. Einerseits paßt man sich der zugeschriebenen sozialen Rolle an und findet sich damit ab, ein "Funktionär des Systems" zu werden. Auf der anderen Seite gährt in jedermann ein unbestimmtes Potential an Frustration, an Trieben und Wünschen, die zu einer ebenso radikalen wie ohnmächtigen kritischen "Alternative" führen, in deren Folge man sich oftmals ein fiktives "privates Universum" schafft, in das man sich zurückzieht und auf diese Weise sich zu verwirklichen glaubt. Diese zweipolige Spannung, die durch die Furcht vor der Rätselhaftigkeit und teilweisen Widersprüchlichkeit der von der Universität vermittelten Antworten hervorgerufen wird, wird zu dem, was man die «kulturelle Unbehaustheit des modernen Menschen»[15] nennen könnte. Es wäre nur folgerichtig und entspräche der ursprünglichen Berufung der Universität, wollte man dem jungen Menschen bei der Überwindung dieser Orientierungslosigkeit zu Hilfe kommen, damit er Klarheit erlangt über seine eigenen Ziele. Diese Ziele bedürfen ihrerseits einer umfassenden Formung im sozialen Leben, d.h., sie müßten in neuen und besseren Formen des beruflichen und sozialen Lebens verwirklicht werden.

1.2.2. Die Krise der Universität als Stätte der Erarbeitung theoretischen Wissens

Die Vorstellung, daß der Fortschritt der Wissenschaft gewissermaßen als Konsequenz aus der Entwicklung der Produktivkräfte resultiere, gehört zum fixen

[15] Dies ist der Titel eines Kapitels in dem Buch von L. GIUSSANI, *La coscienza religiosa dell'uomo moderno. Note per cattolici impegnati*, Milano 1985, 37-46.

Mythos der Gesellschaft. Der Begriff der Wissenschaft selbst wird dabei vom Begriff der Technik absorbiert, wobei dieser eigentümliche Bedeutungswandel dazu führt, daß der Technik der Charakter dämonischer Allmacht zugeschrieben wird, den sie schließlich auch annimmt, wie etwa in der Philosophie Heideggers[16].

In der modernen Wissenschaftstheorie hat man im Gegensatz dazu die Existenz endogener Entwicklungsgesetze wissenschaftlichen Erkennens wiederentdeckt und sie mit Nachdruck als wesenhaft theoretisch bezeichnet. Bevor etwas überhaupt praktisch sein kann, muß es zunächst einmal theoretisch sein. Dies aber bedeutet, daß Wissenschaft nicht betrieben werden kann, wenn das Hauptinteresse der praktischen Verwertbarkeit einer Entdeckung gilt, die Erkenntnis der Dinge um der Erkenntnis willen ersetzt. Welches Gewicht die reine Wissenschaft in ihrem Zusammenhang mit den angewandten Wissenschaften und der Technologie auch immer haben mag, der Fortschritt der Wissenschaft bleibt im Grunde gebunden an die beständige und selbstlose Zuwendung zur Erkenntnis und Wahrheit, welche zu pflegen die heutige Universitat anscheinend nicht mehr imstande ist.

1.2.3. Die Krise der Universität als Ort der Erarbeitung praktischen oder technischen Wissens

Die Krise der Universität als Ort der Erziehung und Erarbeitung technischen Wissens schlägt auch durch auf ihre Möglichkeit, eine berufsbezogene technische Ausbildung zu gewährleisten. Die Technologie besteht nicht einfach darin, daß von unveränderlichen wissenschaftlichen Gesetzen wiederum unveränderliche Lösungen für konkrete praktische Probleme abgeleitet werden. In Wirklichkeit kommt dem Absolventen einer Technischen Fakultät – man denke etwa an Ingenieure oder Mediziner – die Aufgabe zu, zwischen der Wissenschaft und den konkreten menschlichen Bedürfnissen, auf welche die Technik Antworten sucht, zu vermitteln. Es bedarf großer Fähigkeiten, um die menschlichen Bedürfnisse zu verstehen, um mit den Menschen in einen Dialog eintreten zu können, der von der Suche nach der Wahrheit über den Menschen lebt, und um endlich auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisse angemessene Antworten auf besondere Situationen zu finden. Man denke an die heutige Lage des Arztes, die zahlreichen psychosoma-

[16] Auch von Seiten gewisser Marxisten wird der Frankfurter Schule eine «überstürzte Identifikation von Vernunft und Herrschaft» vorgeworfen, vgl. A. Schmidt – G. E. Rusconi, *La scuola di Francoforte*, Bari 1972, 140. Zur Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie aus christlicher Sicht vgl. die folgenden Arbeiten von R. Buttiglione, *Dialettica e nostalgia*, Milano 1978; *L'essere e il lavoro*, Bologna 1982; *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1985.

tischen Krankheiten im individuellen und ehelichen Leben, an die Probleme der Abtreibung und der Euthanasie, an die verschiedenen Formen der Geburtenregelung und ähnliche Fragen. Gewiß kann der Spezialist es hinnehmen, daß der Staat oder die Wirtschaft ihm seine Verantwortung entzieht. Dies aber würde unweigerlich eine Degenerierung seiner beruflichen Praxis zur Folge haben und er würde an Menschlichkeit und Kreativität stark verlieren.

Der Gebrauch wissenschaftlicher Resultate zum Wohl des Menschen wird jedenfalls nicht im Eigenbereich der Wissenschaft selbst geregelt. Er fordert vielmehr die Übernahme einer ethischen Verantwortung des Subjektes ein, das diese Kenntnisse anwendet. Nur so kann eine Fremdbestimmung durch eine unkontrollierte gesellschaftliche Macht vermieden werden.

1.2.4. Die Krise der zeitgenössischen Universität deckt sich mit der Krise der Aufklärung

Das Ideal der Aufklärung bestand in einem völlig vom Licht der Vernunft geleiteten Leben. Sie hatte sich für die Befreiung des Menschen von jeglicher Unterwerfung unter abergläubische Mächte der Seele wie auch für die Befreiung von irrationalen gesellschaftlichen Mächten eingesetzt, die kraft legitim erworbener und unbestreitbarer Rechte herrschten. Vor dem Hintergrund dieser Voraussetzungen hat die Aufklärung Tradition und Kirche bekämpft. Sie war von der Überzeugung geleitet, daß ein vernunftgemäßes Leben nur im Staat sich vollkommen entfalten könne, einem Staat, der, als rationales Gesetz konzipiert, die freien Beziehungen regelt. Überträgt man die Idee des Vertrages, den die aufgeklärte Geisteshaltung zur Grundlage des gesellschaftlichen Lebens machen wollte, auf die wirtschaftlichen Verhältnisse, so ergibt sich daraus das marktwirtschaftliche System. Der Staat als rationales Gesetz regelt und sanktioniert das Funktionieren desselben[17].

Dem Ideal eines vernunftgemäßen Lebens setzte die Romantik das Eigenrecht der Affekte und der irrationalen Potenzen der Seele entgegen.

Die moderne Geschichte ist auf weiten Strecken eine Geschichte der gegenseitigen Entmächtigung von Aufklärung und Romantik.

Unfähig, Subjektives und Objektives in ihrer Einheit und wechselseitigen Bezogenheit zu denken, endet die Aufklärung in einem Irrationalismus. Diese Art von

---

[17] Vgl. dazu neben den unter Anm. 16 angegebenen Beiträgen auch: R. Buttiglione, *Dottrina sociale della Chiesa ed interpretazione del mondo contemporaneo*, in Il Nuovo Areopago. Rivista trimestrale di cultura 5 (1986) 53-67.

Aufklärung kann letztlich keine Gründe dafür angeben, weshalb das Gute dem Bösen vorzuziehen sei oder warum das unschuldige Opfer unser Mitleid und unsere Hilfe mehr verdient als der Henker, der es tötet[18].

In einer ersten Phase ihres Verlaufes suchte die Aufklärung christliche Werte zu wahren, nämlich die Moral ohne den Glauben. Es handelt sich um die deistische Phase, in der die Überzeugung von der Existenz Gottes erhalten bleibt, der die Menschen nach dem irdischen Leben richtet. Im späteren Verlauf wird die Vorstellung eines Gottes, der Schöpfer der physischen Welt und Überwacher der moralischen Ordnung ist, von der Idee abgelöst, daß Gott als Person nicht existiere; die großen Werte, die ihm als erste Attribute zukommen, sind transzendentale Dimensionen des menschlichen Geistes, mit Hilfe derer der Mensch alles, was ihn betrifft, versteht und prüft. Es ist dies die ausgeprägteste Form des transzendentalen Idealismus. Der Marxismus wird schließlich diese transzendentalen Werte negieren, aber, wie andere Formen des Historismus, der Geschichte die Aufgabe einer praktischen Verwirklichung der Werte zuweisen. Nach dem Scheitern des Marxismus zeigt die heutige Rückkehr zu Nietzsche, dem wahren Propheten der Postmoderne, das Ende christlicher Werte an, sei es in der bürgerlich-konservativen, sei es in der proletarisch-revolutionären Form. Es gibt folglich kein ewiges vernünftiges Gesetz, das die Geschichte, die Wirtschaft oder den Staat leitet. Alles geht einzig und allein aus dem Willen der entpersonalisierten Macht großer Organisationen hervor, die mit unerbittlicher Konsequenz ihre innerweltlichen Ziele verfolgen. Das Verhältnis dieses Machtwillens zur Sehnsucht des Menschen nach Glück und zu seiner Frage nach dem Sinn der Existenz, seinem Suchen nach der Gerechtigkeit, der Wahrheit und dem Guten bleibt höchst problematisch. Heidegger sagt, in unserer Zeit habe die Technik die Sorge um das Sein und die Möglichkeit, den Sinn des Seins zu denken, getötet[19]. Man könnte seine Behauptung auch umkehren: In einer Zeit, die unfähig ist, über den Sinn des Seins nachzudenken, entzieht sich die Technik der Kontrolle des Menschen, der sie geschaffen hat; schlimmer noch: sie versklavt und entfremdet ihn sich selbst. Die Unfähigkeit der Aufklärung, eine objektive Wahrheit des Menschen zu entbergen und sich zu eigen zu machen, signalisiert den Übergang zur Postmoderne sowie das Ende der Idee einer Universität "aufgeklärten" Stils, wie sie Humboldt gedacht hatte.

---

[18] Was die Trennung von Subjektivität und Objektivität bzw. deren Gegensätzlichkeit im modernen wissenschaftlichen Denken anbelangt, vgl. R. Buttiglione, *Il pensiero di Karol Wojtyla*, Milano 1982, 59-101, vor allem: 81.

[19] Vgl. A. Schwan, art. *Heidegger*, in *Staatslexikon* II (1986[7]) 1225-1229.

2. Die Kirche angesichts der gegenwärtigen Krise der Universität

Will man die Beziehung zwischen Kirche und Universität im historischen und im gegenwärtigen Kontext verstehen, so ist von dieser Krise auszugehen. Dabei müssen wir uns zweierlei vor Augen halten: Einerseits liegen, wie bereits gezeigt wurde, ihre Wurzeln in der theoretischen Unfähigkeit der Aufklärung. Zum anderen sind sie in der Tatsache zu sehen, daß der Gegensatz zwischen Aufklärung und Glauben kein absoluter ist, weil ihre Wechselbeziehung in hohem Maße dialektisch sich verhält. Man kann nicht umhin, im Ideal des vernunftgemäßen Lebens und dem von der Aufklärung konstruierten Gegensatz zwischen dem Licht der Vernunft und der Finsternis des Aberglaubens und der Gewalt zumindest einen Anklang an das johanneische Wort zu finden: «Im Anfang war das Wort... In Ihm war das Licht der Menschen... aber die Finsternis hat es nicht erfaßt» (Joh 1,1-5). Das Schlüsselwort verbum (logos), das nur im Johannesprolog im christologischen Sinne verwendet wird[20], bedeutet im hellenistischen Denken "Wort" und wird in der christlichen Theologie gemäß der alttestamentlichen Tradition zunächst mit der Weisheit Gottes identifiziert, um dann – vor allem dank Thomas von Aquin[21] – dasjenige anzuzeigen, was vom reinen Verstehen in einen Akt überführt wird. Im letzteren Sinne ist das *verbum* gleichzeitig der intellegible Inhalt und die Ähnlichkeit mit der vom Verstand aufgenommenen Wirklichkeit, weshalb die Schlußfolgerung zulässig ist, daß innerhalb des christlichen Mysteriums Glaube und Vernunft nicht entgegengesetzt sind, da beide aus einer einzigen Quelle entspringen, nämlich aus Gott[22]. Einerseits artikuliert sich der Glaube als *rationabile obsequium*, andererseits ist die Vernunft ihrer Natur entsprechend auf die Wahrheit hingeordnet[23].

Der Gegensatz besteht folglich nicht im Ideal eines Lebens nach dem Glauben oder nach der Vernunft, sondern in der christlichen Behauptung, daß die Vernunft

---

20 Dies ist eines der Motive, welches die Exegeten zur Annahme bewegte, daß es sich beim Johannesprolog um eine Überarbeitung eines älteren christologischen Hymnus' handle, vgl. D. Vawter, *Il Vangelo secondo Giovanni*, in *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973, 1376.

21 So die Ansicht von M. D. Philippe, unter dessen Leitung die französische, reich kommentierte Übersetzung: *Commentaire sur l'Evangile de S. Jean*, Nice 1978, Versailles 1981, des Thomas von Aquin erarbeitet worden ist.

22 Vgl. M. D. Philippe, *Preface* (Anm. 21), 13.

23 Johannes Paul II. hat sich mehrere Male in diesem Sinne geäußert, wie man dem Stichwortverzeichnis des folgenden Sammelbandes leicht entnehmen kann: *Jean Paul II aux universitaires et au monde scientifique et culturel. Recueil d'allocutions presentées par L. Gerosa - A. Carrasco Rouco*, Paris 1984, 349 (Stichwort: "Foi et raison") sowie 77 und 219.

(der Logos) Fleisch geworden ist, daß sie eine menschliche Person ist, die in der Weltgeschichte und in der Gegenwart lebt: Jesus Christus. Wie aber kann die universale Vernunft mit einer einzelnen Person in eins gesetzt werden? Dies ist seit jeher die von den Aufklärern als skandalös empfundene Frage angesichts der christlichen Verkündigung. Sie entlarvt den verkürzten Vernunftbegriff, wie er in den heutigen Universitäten laizistischer Tradition vorherrscht.

2.1. Von der Notwendigkeit, die ursprüngliche Struktur der Vernunft zurückzugewinnen

Das über das Ärgernis der Aufklärung am Christentum Gesagte läßt leicht erkennen, daß sowohl in dem einen wie in dem anderen zwei verschiedene Auffassungen von Vernunft vorherrschen, wobei beide zutiefst in der westlichen Tradition der Philosophie verwurzelt sind.

In der ersten Auffassung ist die Vernunft ein auf die Wirklichkeit hin geöffnetes "Fenster". In dieser Sicht ist die Vernunft angelegt auf die Vertiefung der Bedeutung menschlicher Begegnung. Diesen ersten Sachverhalt gilt es zu erklären. Bei aufmerksamer Lektüre von Platons *Symposion*, insbesondere des letzten Teiles, der vom Auftritt des Alkibiades handelt, läßt sich feststellen, wie die platonische Philosophie – und mit ihr ein großer Teil der abendländischen Philosophie – als eine niemals endende Reflexion über das menschliche Ereignis der Begegnung mit Sokrates verstanden werden kann, als eine Reflexion über die Faszination, die von seiner Person ausgeht[24]. Der Mensch, so scheint es hier, ist strukturell unfähig, in den Reichtum, in die letzte Tiefe seiner selbst vorzudringen, sofern ihm nicht ein anderer Mensch in einer authentischen menschlichen Begegnung seine eigene Innerlichkeit eröffnet und ihn dadurch gleichsam in eine geistige Heimat aufnimmt. In jeder menschlichen Begegnung realisiert sich diese Dynamik und wird zugleich entstellt und korrumpiert. Es scheint, daß der Mensch von sich aus unfähig ist, den ihm in einer Begegnung geoffenbarten Werten die Treue zu halten. Diese Begegnung dringt in den Horizont des Bewußtseins ein, um sogleich verraten und verloren zu sein. Die Hoffnung wird folglich von einem zynischen Skeptizismus ersetzt. Die Kirche lehrt, daß diese Verfassung des Menschen das Zeichen der Erbsünde sei, in deren Folge der Mensch nicht mehr zu sich selbst finden und seine eigentliche Bestimmung leben könne; denn niemand vermag den Menschen zu seiner Bestimmung hinzuführen.

---

[24] Von Interesse sind in diesem Zusammenhang die Bemerkungen des polnischen Philosophen S. Grygiel, *L'uscita dalla caverna e la salita al monte Moria. Saggio su cultura e civiltà*, in *L'uomo visto dalla Vistola*, Bologna 1978, 96-137.

Jesus von Nazareth, der neue Mensch und neue Adam, ist fähig, jeden Menschen zu seiner tiefsten Wahrheit zu führen. «Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf» (*Gaudium et spes* 22,1). In der Begegnung mit Christus begegnet jeder Mensch Gott und in ihm seinem eigenen ursprünglichen und einzigartigen Menschsein, seiner einmaligen authentischen Bestimmung.

Die Tätigkeit der Vernunft besteht folglich in der Vertiefung der Bedeutung jeder Begegnung mit einer menschlichen Person, wobei die Begegnung im Horizont der entscheidenden Begegnung mit der Person Christi, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, angegangen und gesehen werden muß[25].

Man muß kein Christ sein, um die Auffassung zu teilen, daß die Vernunft als Vertiefung der Erfahrung mit Menschen und Dingen verstanden wird. Stimmt man ihr zu, so vermag man auch die Vernünftigkeit des christlichen Vorschlags zu erfassen und darüber mit eigener Freiheit zu urteilen.

In der Aufklärung wurde nun eine andere Bestimmung der Vernunft entfaltet, derzufolge sie «das Maß aller Dinge» ist. Die Vernunft wird – um in dem vorhin gebrauchten Bild zu bleiben – zu einer «Kammer», die eine Entfaltung der Kreativität des Menschen verhindert[26]. Diese Behauptung läßt sich leicht belegen.

Die Aufklärung verschloß sich der Auffassung, derzufolge der Logos Person ist und die Vernunft durch eine personale Begegnung instande gesetzt wird, das Gute im Menschen zu bewirken. Fasziniert von den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft, wollte die Aufklärung deren Methode auf die Humanwissenschaft und die Erforschung des letzten Sinnes der Wirklichkeit übertragen. Im Zuge ihres Fortschreitens eliminieren die modernen Wissenschaften das menschliche Subjekt aus ihrem Erkenntnisbereich. Es wird vom Meßinstrument ersetzt, das absolut objektiv die vorhandenen Daten registriert, die dann vor allem mit Hilfe der Mathematik und auf der Grundlage von deren eigener Axiomatik miteinander in Verbindung gesetzt werden. Die Aufklärung erliegt der Versuchung zu glauben, daß die Wirklichkeit vor allem aus empirischen Daten und deren Verarbeitung besteht. Das ursprünglich Gegebene besteht aber nicht aus empirischen Daten, sondern in der Begegnung zwischen einem menschlichen Subjekt und einem Ding. In einer solchen Begegnung offenbart das Objekt Werte und ästhetische, ethische und kulturel-

[25] Der Besitz des gleichen Vernunftsbegriffes gehört zu den fundamentalen Werten der Wissenschaft. Sie wurden in der europäischen Kultur beim Übergang in das moderne, aufgeklärte laizistische Zeitalter in ihrem Sinn verkehrt, wie sehr treffend beobachtet wird von L. Giussani, *La coscienza religiosa*, cit., 29-32.

[26] Der eindrückliche Vergleich stammt von: L. Giussani, *La coscienza religiosa*, cit., 30.

le Eigenschaften, die es uns als Symbol einer Beziehung unter Personen verstehen lassen. Das empirische Datum wird durch einen Prozeß der Abstraktion ermittelt, wobei von all jenen Aspekten abgesehen wird, die es an die Welt der Werte binden und ihnen eine symbolische Bedeutung verleihen.

Dieses Verfahren ist sicherlich zulässig und notwendig, wenn wir eine rein gegenständliche Kenntnis der Welt erzielen wollen. In diesem Falle müssen wir die Welt als eine Ansammlung von Objekten betrachten, eine Annahme, die dem Vorgehen der modernen Wissenschaft zugrunde liegt. Die reale Welt hingegen setzt sich aus Objekten und Subjekten zusammen, die unentwirrbar ineinander verflochten sind. Will man den Menschen erkennen, so kommt als einziger Ausgangspunkt die Begegnung mit ihm in der Gesamtheit seiner Dimensionen in Frage. Wenn es zutrifft, daß der Mensch wichtiger ist als die Dinge und er uns zu einer größeren und umfassenderen Erkenntnis des Seins hinführt, dann gelangen wir in der Begegnung mit dem Menschen zu einer radikaleren Erfahrung des Seins, die grundlegender ist als die wissenschaftliche Erkenntnis der bloßen Objekte.

Der Irrtum der Aufklärung bestand in der Zurückweisung dieser Struktur der Vernunft. Man versuchte statt dessen, den Menschen auf der Grundlage eines ausschließlich gegenständlichen Wissens zu verstehen. Gewiß läßt sich auf diese Weise auch vieles über den Menschen ausmachen: Der Funktionsablauf des menschlichen Körpers, die physiologischen oder soziologischen Vorgänge, die ihn bedingen. Sein Menschsein und seine Freiheit kommen allerdings auf diese Weise nicht zum Vorschein. Gerade der Aufklärung, die mit der leidenschaftlichen Verteidigung der menschlichen Freiheit ansetzte, droht eine Instrumentalisierung des Wissens, das den Menschen in demselben Maße manipuliert wie die Dinge.

2.2. Der "Logos" als fundamentale Hypothese wissenschaftlicher Erforschung der Wahrheit

Was die Kirche den heutigen Universitäten anzubieten hat, ist genau das, was die mittelalterliche Universität hervorbrachte: Christus als Logos. Diese fundamentale Forschungshypothese vermag bei der persönlichen, vernünftigen und freien Suche der Wahrheit Klarheit zu geben.

Wird damit aber nicht der Universität ein verkürztes und hierarchisch geordnetes Wissen vorgeschlagen, das die Forschungsfreiheit an ein Dogma kettet und sie dadurch jeder Möglichkeit einer kritischen Diskussion entzieht?

Zur Beantwortung dieser Frage genügt es, die Apostolische Konstitution *Sapientia Christiana* von 1979 aufzuschlagen. Sie enthält die für die Kirchlichen

Universitäten gültige Ordnung[27]. Dort heißt es: «Die christliche Weisheit, die die Kirche im Auftrag Gottes verkündet, regt die Gläubigen beständig an, sich darum zu bemühen, alles menschliche Geschehen und Handeln mit den Werten unseres Glaubens in einen organischen Zusammenhang zu bringen. Im Licht dieses Glaubens sind ja alle Dinge dazu miteinander verbunden, um die Ehre Gottes zu verkünden und die allseitige Vervollkommnung des Menschen zu fördern, die das Wohl des Leibes wie die Werte des Geistes umfaßt»[28].

Die dichte Aussage dieses Textes würde eine genaue Exegese erfordern. Hier sollen nur einige im Text vorkommende Begriffe, vor allem der der *sapientia christiana* berücksichtigt werden. Der Ausdruck *sapientia*, der auch im Titel der Konstitution erscheint, hat einen gewissen augustinischen Beigeschmack. Er weist auf die bekannte Unterscheidung zwischen *scientia* und *sapientia* hin. *Sapientia* ist die Erkenntnis des Zieles, d.h. des Guten, *scientia* ist die Anordnung der Mittel, die zum Ziele führen. Löst man die Wissenschaft aus der Verbindung mit der Weisheit heraus, verliert sie ihre Würde und wird zu dem, was die Frankfurter Schule als "instrumentelle Wissenschaft" kritisiert[29].

Wissenschaft und Weisheit können aber auch nach einem anderen Denkschema voneinander unterschieden werden. In der aristotelischen Tradition, die in der vorausgehenden Konstitution *Deus scientiarum Dominus* über die Katholischen Universitäten (promulgiert am 24. Mai 1931 von Papst Pius XI.)[30] vielleicht in größerem Ausmaß rezipiert wurde, ist die Wissenschaft das geordnete Wissen, das gemäß definierten Gesetzen der Umwandlung und Assimilierung empirischer Resultate auf der Grundlage einer rigorosen Axiomatik sich entfaltet. In diesem Wissenschaftsbegriff wird die Weisheit eher zu einem *in actu* befindlichen Bewußtsein einer Erfahrung, die noch keiner Formulierung unterworfen worden ist. Vielleicht überschreitet diese Erfahrung aufgrund ihrer Natur jede mögliche Formalisierung. Dennoch entscheidet sie über jeglichen Versuch einer Formalisierung, in dem sie deren notwendige Voraussetzung bildet. In dieser Sicht ist die christliche Weisheit das Bewußtsein des neuen Lebens, das den Menschen ständig zur wissenschaftlichen

---

[27] Die Apostolische Konstitution wurde am 15. April 1979 publiziert. Der lateinische Originaltext findet sich in AAS 71 (1979) 469-521; eine deutsche Übersetzung in *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 9, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

[28] AAS 71 (1979) 469.

[29] Zu dieser ganzen Problematik, vgl. S. Bellardinelli, *Oltre la ragione strumentale*, in Il Nuovo Areopago 2 (1986) 51-60.

[30] Siehe den lateinischen Originaltext in AAS 23 (1931) 241-284.

Arbeit antreibt, immer aber auch eine gewisse kritische Distanz ihr gegenüber wahrt; denn das Leben ist schließlich reicher und tiefer als die Versuche, es in Worte zu fassen[31].

Die Weisheit als Partner der Wissenschaft und mit ihr im Dialog verbunden reduziert weder deren Autonomie, noch gibt sie die Art oder den Umfang von deren Methoden und Formalisierungen vor. Nichts desto weniger kommt der Weisheit das Recht zu, wissenschaftliche Ergebnisse einer Kritik zu unterziehen aus Gründen, die der formalisierten Vernunft nicht zugänglich sind. Zum besseren Verständnis dieser Behauptung stelle man sich etwa einen Dialog zwischen Schopenhauer und dem Pfarrer von Ars vor. Ersterer hätte mit stringenter Logik die Sinnlosigkeit des Lebens wegen der Leiden der Welt bewiesen. Der Pfarrer von Ars seinerseits hätte wohl nur mit großer Mühe eine stichhaltige Gegenthese aufstellen können. Und trotzdem hätte er das Recht und vernünftige Gründe gehabt, die Beweisführung Schopenhauers für seine Person abzulehnen. Die Lebenserfahrung sagt dem alten Landpfarrer, daß es andere als die vom Philosophen formulierten Beweise geben muß. Auch wenn er sie nicht zu formalisieren vermag, so kennt er sie und weiß mit absoluter Sicherheit, daß sie im Widerspruch zu den glänzenden Gedankengängen des Philosophen stehen. Im Namen einer größeren Weisheit wird er dessen Schlußfolgerungen nicht annehmen können.

Die Konstitution *Sapientia Christiana* präzisiert den der Wissenschaft korrespondierenden Begriff der Weisheit. In der zitierten Textstelle wird ausdrücklich bekräftigt, daß das Ziel der christlichen Weisheit in «der Ehre Gottes und der allseitigen Vervollkommnung des Menschen» besteht; man könnte ebensogut sagen «in der Verherrlichung Gottes, die die Vollkommenheit und das wahre Leben des Menschen» ist, in Abwandlung eines Wortes von Irenäus von Lyon: *Gloria Dei vivens homo*. Der Vorschlag, Christus als Hypothese und Kriterium für die Erforschung der Wahrheit zu nehmen, verfolgt nun keineswegs die Absicht, die Universität als Ort der freien Forschung zu instrumentalisieren. Vielmehr will er zur Verwirklichung der Universität gemäß ihrem eigenen Wesen beitragen und so die gegenwärtige Krise der Universität zu überwinden helfen.

In der Auseinandersetzung mit der christlichen Weisheit wird es in der Tat möglich, das Zeitalter der Aufklärung zu verlassen, ohne auf ihre Errungenschaften, ohne vor allem auf das Ideal eines vernunftgemäßen Lebens zu verzichten. Somit könnte die Rolle der Universität wieder als erzieherische Institution verstanden werden,

[31] Vgl. hierzu insbesondere das Kapitel "L'incidenza della moralità sulla dinamica del conoscere", in L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1986, 37-49.

in welcher der Mensch zu sich selbst hingeführt wird, um in Freiheit und Verantwortung eine bestimmte Funktion in der Gesellschaft auszuüben. Dann wäre es möglich, auch die Rolle der Universität von neuem als Ort uneigennütziger Forschung nach der Wahrheit zu begreifen[32]. Schließlich ergäbe sich daraus ein neuer Aspekt hinsichtlich der Aufgabe der Universität als Ausbildungsort für technische Berufe, die ihrerseits in hervorragender Weise nicht nur zwischen Wissenschaft und Wirtschaft, sondern auch zwischen Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur des Menschen ein Bindeglied bilden. Dafür jedoch muß an die Stelle des Nützlichen das Kriterium des Guten gesetzt werden.

Die christliche Weisheit steht also im Dienste der Universität, damit diese sich verwirklichen kann. Sie wirkt in ihrem Inneren als Ferment. Alles andere als eine der Universität von außen aufoktroyierte Eingrenzung zu sein, bildet die christliche Weisheit ein konstitutives Element in der Entwicklung der der Universität eigenen Subjektivität. Doch gibt es eine unumgängliche Vorbedingung: Die christliche Weisheit bedarf einer Verwirklichung, d.h., sie bedarf eines neuen menschlichen und kommunionalen Subjektes, dessen Bewußtsein von der christlichen Weisheit geprägt ist. Eine systematische und kritische Vertiefung der Begegnung mit Christus setzt voraus, daß sie stattgefunden hat und stets erneuert wird; so werden Glaube und Gemeinschaft zu konkreten Lebensformen der Studenten und Dozenten. Diese Gemeinschaft in Christus kann zu einer unausschöpflichen Quelle von Forschungshypothesen werden, die nicht im Verlauf der Zeit versiegt, sondern im Blick auf das Leben stets offen bleibt für Neuentdeckungen. Eine Katholische Universität hat nur dann eine Daseinsberechtigung, wenn es eine christliche Erfahrung des Menschseins gibt, die eine weitere Vertiefung rechtfertigt. Es bedarf der *universitas* als einer konkreten, vom Glauben gelebten menschlichen Gemeinschaft, in welcher der Glaube zum Quell der Kultur wird und die Erfahrung der aus der *Communio* gewandelten und erneuerten menschlichen Beziehungen sichtbar wird. Für die Verwirklichung dieser Gemeinschaft ist die Bedeutung der neuen kirchlichen Bewegungen, die aus einem genuinen Charisma hervorgegangen sind, bereits vom kirchlichen Lehramt als unersetzlich und äußerst fruchtbar anerkannt worden[33].

---

[32] Nur eine solche Universität kann als unumgänglicher Faktor bei der Bildung einer sogenannten Kultur der Weisheit und der Liebe angesehen werden, wie der folgende Aufsatz ausführlich belegt: O. Clement, *Pour une civilisation de la sagesse et de l'amour: Introduction*, in *Jean Paul II aux universitaires*, cit., 9-40.

[33] Für eine detaillierte Analyse dieser Rolle der Universitätsseelsorge sei hingewiesen auf den Aufsatz von: L. Gerosa, *La clef de lecture du message de Jean Paul II. Postface*, in *Jean Paul II aux universitaires*, cit., 336-346. Zur kanonistischen Sicht dieser Vereinigungen vgl. L. Gerosa, *Carismi e movimenti nella Chiesa oggi.*

3. Zusammenfassung

Diese kurzen apologetischen Bemerkungen über das christliche Verständnis der Vernunft – eine «Tochter der Gemeinschaft»[34] – und über die notwendige Rückführung der Wissenschaft in den Horizont der Weisheit mögen Anlaß zur Frage gegeben haben, ob hier nicht einfach die Existenz katholischer und anderer Universitäten gerechtfertigt werden soll, um so mehr, als die Ausführungen im engen Zusammenhang mit der Problematik des theologischen Wissens entwickelt wurden. Darauf ist zu antworten, daß der Leitbegriff *sapientia* jede Art menschlicher Erkenntnisbemühung umgreift und diese auf eine spezifisch menschliche Art ihrer Verwirklichung festlegt. Auch das Vorgehen in der naturwissenschaftlichen Forschung ändert sich, wenn grundlegende Werte ausgeklammert werden. In der Tat erhält im Rahmen dieses wissenschaftstheoretischen Problemaufrisses die Forschung nur dann ihre volle menschliche Bedeutung, wenn nichts ausgeklammert wird und wissenschaftliche Daten mit dem Gesamt der Kultur in wechselseitige Beziehung treten. Nur im umfassenden Horizont des Erkennbaren oder Wahren können die Gegenstände wissenschaftlicher Forschung verstanden werden. So besehen scheint das von der Apostolischen Konstitution aufgezeigte einende Zentrum weniger die Theologische Fakultät, sondern die Existenz einer authentischen christlichen Gemeinschaft in der Universität zu sein[35]. Es sei abschließend an eine Stelle in der *Summa theologica* erinnert, wo Thomas von Aquin erklärt, weshalb in der Offenbarung viele Wahrheiten enthalten sind, die im Prinzip von der menschlichen Vernunft auch ohne Hilfe der Offenbarung erkannt werden können[36]. Diese Wahrheiten, so Thomas, können aber lediglich von wenigen und nur nach größten Anstrengungen erkannt werden, wobei immer die Gefahr der Vermischung mit Irrtümern besteht. In der christlichen Erfahrung werden Wahrheiten transparent und gewinnen so für den Menschen eine Evidenz. Alle Menschen streben nach diesen Wahrheiten und vermögen sie – wenn auch nur auf vorläufige und inadäquate

---

Riflessioni canonistiche alla chiusura del Sinodo dei Vescovi sui laici, in Ius Canonicum 28 (1988) 665-680.

[34] Dies ist der bezeichnende Titel einer Anmerkung der Redaktion im Heft zur *Apologia della ragione* aus der Zeitschrift Il Nuovo Areopago 5 (1986) 3-6.

[35] Im übrigen ist diese Logik Grundlage jeglicher authentischen Inkulturalion, sofern unter Kultur das verstanden wird, was dem Leben Bedeutung gibt und folglich in diesem Sinnhorizont zu einer authentischen Erfahrung kirchlicher Gemeinschaft führt. Vgl. dazu: E. Corecco, *Chiesa locale e partecipazione nelle migrazioni*, in *Atti del IV Convegno Nazionale UCEI (Roma 13-16 settembre 1976)*, Roma 1978, 46-56.

[36] Vgl. *Summa theologica* I, q. 1.

Weise – intuitiv zu erkennen. Daher ist eine Katholische Universität für jegliches authentische menschliche Streben nach Erkenntnis offen, wobei sie sich ihrer spezifischen Rolle bewußt ist. Die Universität nimmt somit teil an der Aufgabe der Gläubigen, die ohne eigene Verdienste zu Zeugen jenes Ereignisses erwählt worden sind, durch das Gott die Menschen retten wollte.

Tatsächlich hat Gott den Menschen die Wahrheit über sich und damit auch über den Menschen, der als Ebenbild Gottes geschaffen wurde, in Christus geoffenbart. Jene Wahrheit ist das Objekt menschlicher Forschung aller Zeiten und das unerschütterliche Fundament der ganzen menschlichen Kultur.

RTLu VII (2/2002) 211-224

Spiritualità ed ecumenismo[1]

Card. Walter Kasper
Presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani

1. Il movimento ecumenico

Da quando la Chiesa cattolica, con il Concilio Vaticano II, si è aperta ufficialmente al movimento ecumenico, il dialogo ecumenico ha compiuto grandi passi avanti. Questo è avvenuto sia a livello delle singole Chiese locali che a livello della Chiesa universale. Il *Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani* ha allacciato dialoghi ufficiali con quasi tutte le Chiese e le Comunità Ecclesiali, con le Alleanze confessionali mondiali e con il Consiglio Ecumenico delle Chiese. Grazie a tali dialoghi è stato possibile pervenire ad avvicinamenti sostanziali in varie questioni ed, in alcuni casi, persino a consensi. Pietra miliare su questo percorso è la firma della *Dichiarazione Congiunta sulla Dottrina della Giustificazione* (1999).

Più importante ancora di questi singoli risultati è tuttavia ciò a cui Papa Giovanni Paolo II fa riferimento nella sua Enciclica sull'Ecumenismo *Ut unum sint* (1995), ovvero la fratellanza nuovamente scoperta tra i cristiani. Oggi non parliamo più tanto – come fa osservare il Santo Padre – di "cristiani separati" o di "fratelli e sorelle separati", ma di "altri cristiani" e di "altri battezzati". Questo ampliamento di vocabolario è rappresentativo. I cristiani delle varie Chiese e Comunità Ecclesiali oggi non si vedono più come avversari; essi non si pongono più gli uni di fronte agli altri con sentimenti di antagonismo o di indifferenza, ma si considerano come fratelli e sorelle che hanno intrapreso insieme il cammino verso la piena unità e che si impegnano insieme a favore della pace e della giustizia nel mondo.

Alla base di questo sviluppo positivo ed incoraggiante, là dove il movimento ecu-

[1] Il testo costituisce la Prolusione ufficiale dell'Atto accademico di chiusura delle Giornate delle porte aperte, tenutasi il 22 aprile 2002 presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

menico è inteso nella giusta maniera, non c'è né un filantropismo liberale, né un relativismo o un pluralismo postmoderno che non tiene conto delle differenze confessionali, ma il mutuo riconoscimento dell'unico battesimo, attraverso il quale tutti i battezzati entrano a far parte dell'unico Corpo di Cristo e sono pertanto, fin da ora, in una comunione reale e profonda, anche se non ancora completa. La nuova fratellanza ecumenica non significa semplicemente cordialità ecumenica, ma riguarda una realtà spirituale ontologicamente fondata.

Nonostante questi progressi incoraggianti, non si può tuttavia tacere che, al di là di singole difficoltà, normali e facenti parte della vita, il dialogo si è in qualche modo arenato, anche se non si sono arrestati i colloqui e gli incontri, le visite e la corrispondenza. La situazione è mutata, l'atmosfera non è più la stessa. In un certo senso si deve addirittura parlare di crisi.

Tutto ciò può essere spiegato anche con il fatto che, dopo aver superato molti malintesi ed aver conseguito un consenso fondamentale sul fulcro della nostra fede, siamo giunti adesso al nocciolo delle nostre differenze ecclesiologiche, o piuttosto delle nostre differenze istituzionali-ecclesiologiche. Questo riguarda, nell'incontro con le Chiese vetero-orientali ed ortodosse, la questione del ministero petrino, mentre, nei rapporti con le Chiese riformate, concerne la questione della successione apostolica nel ministero episcopale. Per poter risolvere tali punti, la Chiesa cattolica ritiene che sia fondamentale affrontare in primo luogo la questione della Comunione ecclesiale e, di conseguenza, della Comunione eucaristica.

Alcune istituzioni, particolarmente venerabili e ricche di tradizione come le due sopra menzionate, hanno un proprio peso ed una propria pesantezza. Per questo, la via verso l'unità non è semplice e, probabilmente, neppure breve. Paghiamo care le conseguenze di aver isolato per molto tempo le affermazioni sulla Chiesa, nel terzo articolo della confessione di fede, dal contesto pneumatologico, dalla confessione dello Spirito Santo. L'ecclesiologia è stata a lungo ridotta ad una dottrina istituzionale e ad una dottrina sulla gerarchia. Per rimettere in moto la situazione, è necessario un impulso ben più forte e vigoroso di quello che, per loro natura, i dialoghi accademici possono impartire. In questo momento critico, dobbiamo richiamarci alla forza motrice originaria del movimento ecumenico ed alla dimensione pneumatologica dell'articolo sulla Chiesa.

Agli inizi, il movimento ecumenico fu in gran parte alimentato da un movimento spirituale, l'ecumenismo spirituale, che ha trovato espressione soprattutto nella *Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani*, avviata nel 1933 dall'Abate Couturier. Anche il Concilio Vaticano II, nel suo Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, vede il movimento ecumenico come impulso ed opera dello Spirito

Santo. E non a caso il Concilio ed il Papa di allora hanno descritto l'ecumenismo spirituale come il cuore del movimento ecumenico. Ciò significa: preghiera, e soprattutto la preghiera comune ecumenica per l'unità dei cristiani, conversione personale e riforma istituzionale, penitenza e sforzo per la salvezza personale (*Unitatis redintegratio*, 5-8).

Tale "programma" di ecumenismo spirituale è valido anche per la discussione ecumenica. Le Chiese orientali nutrono un profondo scetticismo nei confronti di una teologia di concetto, così come essa si è sviluppata in Occidente dalla scolastica medievale fino all'epoca moderna. Per loro sono importanti la dossologia e la teologia apofatica, insieme all'esperienza liturgica e mistica ad esse soggiacente.

Nel dialogo con le Chiese riformate, abbiamo toccato, con la dottrina della giustificazione, la dimensione esistenziale della teologia. Infatti, per le Chiese riformate ciò che conta, più di una dottrina della giustificazione, è l'essere colpiti, dal punto di vista esistenziale, dal messaggio della giustificazione. Tale messaggio costituisce allo stesso tempo la parte soggettiva della cristologia; esso si riferisce a ciò che significa Cristo per me (*pro me*) e per noi (*pro nobis*). La difficoltà che molti cristiani incontrano di fronte alla dottrina della giustificazione e di fronte al fondamentale consenso raggiunto su di questa, risiede nel fatto che essi non riescono più a capire il turbamento esistenziale vissuto da Lutero, che si è posto profondi e sconvolgenti interrogativi sul peso del peccato, sulla serietà del giudizio di Dio e sul messaggio liberatorio della giustificazione. Per questo, se la dottrina della giustificazione non verrà resa nuovamente accessibile attraverso un'esperienza esistenziale, essa continuerà a non avere più molto senso per i numerosi cristiani che vedono la controversia su tale dottrina solo come un bisticcio tra teologi. Ciò vale anche per le questioni ecclesiologiche.

Il particolare accento posto sull'ecumenismo spirituale è importante alla luce della situazione spirituale attuale che, da una parte, è segnata dal relativismo e dallo scetticismo postmoderni, e dall'altra presenta un desiderio nostalgico di esperienza spirituale, spesso vago e imprecisato. In questa situazione, possiamo progredire ecumenicamente solo se ritorniamo alle radici spirituali dell'ecumenismo e cerchiamo una rinnovata spiritualità ecumenica. Non deve essere annunciato un attivismo ecumenico, ma una spiritualità ecumenica.

2. Una spiritualità ecumenica

Attualmente, la parola "spiritualità" è molto utilizzata e racchiude molti significati. È bene allora, per prima cosa, fare un po' di chiarezza su questo termine e sul suo significato.

Spiritualità è un "prestito" lessicale, che proviene dal cattolicesimo francese. Tradotto letteralmente significa: "pietà". Tuttavia, con ciò, non è coperta tutta la gamma di significati di tale concetto. Il *Dictionary of Christian Spirituality* descrive la spiritualità come quel comportamento, quella fede e quell'insieme di pratiche che definiscono la vita degli uomini, aiutandoli a raggiungere realtà che vanno oltre la percezione dei sensi. Per migliorare questa descrizione, potremmo aggiungere quel comportamento del cristiano di fronte a Dio che è determinato dallo spirito. Il termine "spiritualità" comprende dunque fede, esercizi di pietà e forma di vita; il suo significato è quello di uno stile di vita guidato dallo spirito. Il Lessico ecumenico dice pertanto: «La spiritualità consiste nel dispiegamento dell'esistenza cristiana sotto la guida dello Spirito Santo».

È chiaro allora che il concetto di spiritualità ha due componenti: una dimensione che proviene "dall'alto" e che non è influenzata dall'uomo poiché è opera dello Spirito di Dio, ed una dimensione "dal basso", che racchiude la condizione umana e la situazione contingente in cui si trova l'esistenza cristiana ed in cui essa tenta di forgiarsi e definirsi spiritualmente. La spiritualità vive dunque in tensione tra l'unico Spirito Santo, che opera ovunque ed in tutto, e la varietà delle realtà e delle forme di vita umane, culturali e sociali. È quindi nella tensione tra unicità e pluralità che risiede fondamentalmente il significato della spiritualità.

Potremmo addirittura dire che le varie forme di spiritualità sono in parte responsabili delle divisioni all'interno della cristianità. La divisione della cristianità, infatti, non è dovuta primariamente a dispute a livello di discussioni o a controversie su formule dottrinarie divergenti, ma ad un'esperienza di vita che ha portato ad un reciproco allontanamento. Varie forme di vita di fede cristiana sono diventate estranee le une alle altre, fino a non potersi più capire. Questo ha condotto ad inevitabili fratture. Condizioni e costellazioni culturali, sociali e politiche hanno svolto un ruolo importante in tutto ciò. Non dobbiamo scordarci che si è trattato anche di una ricerca della verità. Ritorneremo in seguito su questo importante aspetto. Ma la ricerca della verità è stata sempre iscritta nell'esperienza concreta e a questa inscindibilmente legata.

Ciò è evidente sia nello scisma tra Oriente ed Occidente dell'XI secolo, sia nella divisione a seguito della riforma protestante del XVI secolo.

Oriente ed Occidente, già nel primo millennio, si sono allontanati l'uno dall'altro sempre di più, dal punto di vista della lingua, della cultura e della politica. Si sono guardati con diffidenza, senza capirsi. Le differenze sono spesso affiorate in questioni che oggi ci paiono superficialità o varianti legittime all'interno di una possibile unità: pane lievitato o non lievitato, riti diversi, una disciplina canonica diversa come l'uso, da parte del clero, di portare la barba, un calendario liturgico diverso soprattutto per ciò che riguarda la data di Pasqua, precetti teologici diversi che hanno condotto alla controversia sul *Filioque*. Tutto ciò ha riguardato, fino ad oggi, forme di vita e di espressione sia esistenziali che ecclesiali. Rimettere in discussione tali questioni significherebbe, soprattutto per le Chiese orientali, rimettere in discussione la loro intera identità spirituale. Per questo è così difficile, o addirittura impossibile, che esse modifichino, ad esempio, la propria posizione sulla questione di una data comune per la Pasqua, che ha per loro un carattere dogmatico.

Una simile situazione si è verificata nel XVI secolo. Lutero non poteva più conciliare la sua esperienza spirituale, centrata sul problema della giustificazione *sola fide* e *sola gratia*, con una spiritualità che trovava la sua espressione nella pietà delle indulgenze. Senza dubbio, in quell'epoca, vi erano stati molti abusi in tale pratica. Tuttavia anche oggi una pratica depurata, ripensata su nuove basi teologiche, come quella che è stata seguita con profonda serietà spirituale, perfino con mia grande sorpresa, da un numero così grande di pellegrini che si sono recati a milioni a Roma per l'Anno Santo 2000, continua ad incontrare l'incomprensione di molti cristiani riformati, anche di coloro che sono più aperti all'ecumenismo, e suscita addirittura un malessere esistenziale, spesso emotivo, che può sfociare in rifiuto polemico. Tale atteggiamento, nonostante l'avvicinamento nel frattempo raggiunto, si ripresenta anche nei confronti di forme specificatamente cattoliche di culto eucaristico, come la festa del *Corpus Domini* o la pietà mariana. Va detto comunque che anche una spiritualità cattolica "nordica" trova difficoltà con alcune forme di adorazione mariana tipiche del "sud", soprattutto dell'America Latina.

Spiritualità diverse racchiudono dunque il pericolo di una spaccatura. Non si può assolutamente dire, come ritengono alcuni ingenuamente, che la dottrina divide e la spiritualità unisce. C'è una specie di intolleranza e di caparbietà pseudospirituale. Purtroppo, molte delle nostre controversie tradizionali sono state segnate da tale saccenteria apologetica e dogmatica; invece di portare ad una comprensione reciproca, esse hanno allargato e cementato il fossato.

La spiritualità ecumenica vuole opporsi a tutto questo. Per giungere ad una comprensione e ad un accordo ecumenici è necessaria una sensibilità spirituale, una capacità di capire, nell'intimo, un'altra forma di vita cristiana ed ecclesiale, all'inizio

estranea alla nostra. Questo presuppone una comprensione non solo attraverso l'intelletto, ma anche attraverso il cuore, una simpatia, un'empatia. Spiritualità ecumenica significa dunque ascoltare ed aprirsi a ciò che ci chiede lo spirito, che parla tramite forme di pietà diverse; significa essere disposti a convertirsi e a cambiare il proprio modo di pensare, ma vuol dire anche accettazione della differenza, tolleranza, pazienza, rispetto e, non meno importanti, benevolenza e carità, una carità che non si vanta e si rallegra della verità (cfr. 1 Cor 13,4.6).

Avendo fatto l'esperienza di molti dialoghi ecumenici, posso dire che questi hanno successo solo quando viene raggiunto quanto detto sopra, quando si riesce a creare fiducia e amicizia. Quando ciò non avviene, allora ci si limita a trovare obiezioni agli argomenti avanzati dall'altra parte. Questo tipo di dialoghi non arriva mai ad una conclusione; essi hanno, per così dire, una dimensione escatologica. Se poi portano al paradiso o all'inferno, lo sa solo il buon Dio.

Spiritualità ecumenica non è, comunque, una parola magica che può risolvere facilmente le questioni ecumeniche e l'attuale crisi ecumenica. Spiritualità diverse, infatti, non solo nascondono in seno il pericolo di una frattura. In quanto espressioni culturali e terrene della fede incarnata, esse portano in sé anche il rischio del sincretismo, quando la fede cristiana si mischia ad elementi religiosi e culturali non adatti, che falsano la fede stessa. Le varie spiritualità possono anche unirsi a scopi e questioni politiche, conferendo alla fede cristiana non solo un tono nazionale, ma anche un'impronta ideologica pseudo-spirituale o nazional-sciovinista. In alcune forme di fondamentalismo religioso tale pericolo è estremamente evidente. A fianco di queste, esistono altre forme di spiritualità, di cosiddetta spiritualità ecumenica che possono essere descritte come banalizzazione borghese della fede cristiana.

Ogni spiritualità deve pertanto chiedersi da quale spirito si lascia guidare, dallo Spirito Santo o dallo spirito del mondo e del tempo. La spiritualità richiede un discernimento degli spiriti. La spiritualità non è esonerata dalla ricerca della verità. Per questo, non ci si può sottrarre comodamente alla teologia richiamandosi alla spiritualità. La spiritualità, per rimanere sana, ha bisogno di una riflessione teologica e della «fatica del concetto» (*Anstrengung des Begriffs*), come dice Hegel.

3. Riflessione teologica sulla spiritualità ecumenica

I grandi maestri della vita spirituale ci hanno lasciato un ricco tesoro di esperienze per il discernimento degli spiriti. Le più conosciute sono le regole per il discernimento degli spiriti del libretto di *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Vale la

pena rileggerle attentamente, dal punto di vista ecumenico; è possibile, in tal senso, trarne un grande beneficio. Tuttavia, io preferisco intraprendere qui un altro cammino teologico, più sistematico, ed interrogarmi, in tre punti, su quale sia la natura e l'opera dello Spirito a livello sia biblico che sistematico per giungere ad una spiritualità ecumenica oggettiva sulla base di una teologia riflessa dello Spirito Santo.

1. Il significato fondamentale in ebraico e in greco di "spirito" (*ruah*, *pneûma*) è vento, respiro, soffio e – poiché il respiro è segno di vita – vita, anima ed infine, in senso traslato, lo spirito come principio vitale dell'uomo, come sede delle sue sensazioni spirituali e della sua volontà. Non si tratta tuttavia di un principio immanente nell'uomo; si riferisce piuttosto alla vita donata e resa possibile da Dio. Dio dona lo spirito e lo può anche riprendere. Lo spirito di Dio è dunque la forza vitale creatrice in tutte le cose. Esso dà all'uomo sensibilità artistica e perspicacia, discernimento e saggezza. È lo *Spiritus creator*, che opera in tutta la realtà della creazione. «Lo spirito di Dio riempie il mondo e, tutto abbracciando, ha conoscenza di ogni voce» (Sap 1,7; cfr. 7,22-8,1).

Una dottrina oggettiva dello Spirito Santo deve situarsi pertanto all'interno di una prospettiva universale. Non si deve rintanare fin dall'inizio dietro le mura di una chiesa o ripiegarsi su se stessa. La pneumatologia è possibile soltanto nell'ascolto, nell'attenzione rivolta alle tracce, alle attese, alle gioie e alle vanità della vita, nell'osservazione dei segni del tempo che si trovano ovunque, là dove la vita nasce, è in fermento, si espande, ma anche là dove le speranze di vita vengono frantumate, strozzate, imbavagliate e soppresse. Ovunque si mostri la vita vera, là è all'opera lo Spirito di Dio.

Secondo Agostino, lo Spirito è «la forza di gravità della carità, lo slancio verso l'alto, che si oppone alla forza di gravità verso il basso e conduce tutto alla realizzazione in Dio» (*Conf.* XIII, 7, 8). Il Concilio Vaticano II ha visto questo operare universale dello Spirito non solo nelle religioni dell'umanità, ma anche nella cultura e nel progresso degli uomini (cfr. *Gaudium et spes*, 26; 28; 38; 41; 44).

Papa Giovanni Paolo II ha sviluppato ulteriormente questo pensiero nella sua Enciclica sulle missioni *Redemptoris missio*, dove leggiamo: «Lo Spirito, dunque, è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere». Poi il Santo Padre continua: «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni. Lo Spirito, infatti, sta all'origine dei nobili ideali e delle iniziative di bene dell'umanità in cammino» (n. 28). Ogni verità – come ci insegna Tommaso d'Aquino – da ovunque essa derivi, proviene dallo Spirito Santo (cfr. *STh* I-II, 109,1).

Una spiritualità ecumenica ispirata alla Bibbia non può dunque ripiegarsi su se stessa o essere esclusivamente ecclesiocentrica. Essa deve essere attenta alla vita e servire la vita. Deve occuparsi della quotidianità, delle piccole esperienze di tutti i giorni, così come delle grandi questioni di vita e sopravvivenza dell'uomo moderno, ma anche delle religioni e delle opere della cultura umana. Secondo un principio della mistica tardomedievale e di Ignazio di Loyola, è possibile trovare Dio in tutte le cose.

2. Lo spirito nella Bibbia non è solo forza creatrice di Dio: è anche la forza divina che si esplicita nella storia. Parla attraverso i profeti e viene promesso come lo spirito messianico (Is 11,2; 42,1). È la forza della nuova creazione, che trasforma il deserto in paradiso e lo rende luogo di legge e di giustizia (Is 42,15 ss.). «Non con la potenza, né con la forza, ma col mio spirito» (Zac 4,6). Lo spirito avvicina dunque la creatura che geme e soffre al Regno della libertà dei figli di Dio (cfr. Rm 8,19 ss.).

Il Nuovo Testamento annuncia la venuta del Regno della libertà in Gesù Cristo. Egli nasce dallo Spirito (Lc 1,35; Mt 1,18.20); nel momento del battesimo, lo Spirito discende su di lui (Mc 1,9-11); tutta la sua opera sulla terra è nel segno dello Spirito (Lc 4,14.18; 10,21; 11,20). Lo Spirito riposa in lui; così egli può annunciare il messaggio di gioia ai poveri, la libertà ai prigionieri, la vista ai ciechi e la giustizia agli afflitti (Lc 4,18). La sua risurrezione avviene nella forza dello Spirito (Rm 1,3) e nella forza dello Spirito egli continua ad essere presente nella Chiesa e nel mondo. «Il Signore è spirito» (2 Cor 3,17).

Poiché in Gesù Cristo, nella sua vita sulla terra e nella sua opera come Redentore, l'azione dello Spirito iscritta nella storia della salvezza giunge alla sua pienezza escatologica, lo Spirito è per Paolo lo Spirito di Cristo (Rm 8,9; Fil 1,19), lo Spirito del Signore (2 Cor 3,17) e lo Spirito del Figlio (Gal 4,6). La confessione di Gesù Cristo è quindi il criterio fondamentale per il discernimento degli spiriti: «...nessuno, il quale parli mosso dallo Spirito Santo, dice anatema a Gesù, e nessuno può dire: "Gesù è il Signore", se non per lo Spirito Santo» (1 Cor 12,3).

Con ciò viene affermato il criterio cristologico decisivo di una spiritualità ecumenica. Esso vuole lottare contro il pericolo di un relativismo e sincretismo spirituale, che minaccia le esperienze spirituali delle varie religioni, confondendole tra loro o selezionandole in maniera eclettica. La spiritualità ecumenica preserva l'unicità e l'universalità del significato salvifico di Gesù Cristo. Essa è anche contraria alla tentazione sognatrice ed esaltata di eliminare l'intermediazione cristologica e accedere direttamente a Dio. E ricorda: «Dio non lo ha mai veduto nessuno; ce lo ha manifestato l'Unigenito Dio, che sta nel seno del Padre» (Gv 1,18).

Una spiritualità ecumenica legittima sarà dunque in prima linea una spiritualità

biblica ed avrà un influsso sulla lettura comune delle scritture e sullo studio comune della Bibbia. Essa rifletterà continuamente sui racconti biblici della venuta di Gesù, sul suo messaggio di libertà, sulla sua opera liberatoria e salvifica, sul suo servizio degli altri, sulla sua *kenosis* fino alla morte, sulla sua intera persona e sul suo intero operato, facendo di questi il criterio fondante. Essa continuerà a cercare il volto di Cristo, come ha menzionato in maniera programmatica il Santo Padre nella sua Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte* del 2001. Tale spiritualità si rivela in ciò che Paolo definisce i frutti dello Spirito: carità, gioia, pace, pazienza, affabilità, bontà, fedeltà, dolcezza e temperanza (Gal 5,22).

Infine, nello Spirito, possiamo e dobbiamo dire «Abba, Padre!» come Gesù ha detto a Dio (Rm 8,15.26 ss.; Gal 4,6). Pertanto, una spiritualità ecumenica è una spiritualità della preghiera. Come Maria e gli Apostoli – ed insieme ad essi – tale spiritualità deve raccogliersi sempre nella preghiera per la venuta dello Spirito che unisce tutti i popoli nell'unica lingua, nella preghiera per la venuta di una Pentecoste rigeneratrice (cfr. At 1,13 ss.). Una spiritualità ecumenica vive, come lo stesso Gesù, della preghiera; si accorda alla preghiera di Gesù e si unisce a lei, nel chiedere che tutti siano uno (cfr. Gv 17,21). Nella preghiera sopporta, come Gesù sulla croce, anche l'esperienza dell'abbandono dello spirito e dell'abbandono di Dio (cfr. Mc 15,34); solo nella forza della preghiera può sopportare difficoltà e delusioni ecumeniche, come pure l'esperienza ecumenica del deserto.

3. Accanto al criterio cristologico c'è per Paolo il criterio ecclesiologico. Paolo collega lo Spirito alla costruzione della comunità e al servizio nella Chiesa. Lo Spirito è stato donato per il bene di tutti. I vari doni dello Spirito devono servire quindi gli uni agli altri (1 Cor 12,4-30). Lo Spirito non è uno Spirito di confusione, ma un Dio di pace (1 Cor 14,33). Meno l'opera dello Spirito sarà limitata alle istituzioni della Chiesa e da esse monopolizzata, e meno lo Spirito, ovvero il Carisma, sarà in contrasto con la struttura sacramentale e con i ministeri nella Chiesa. Lo Spirito non opera quando gli uomini sono gli uni contro gli altri, ma quando essi sono gli uni con gli altri, e grazie al contributo comune da parte di ognuno. Esso è avverso ad ogni divisione in fazioni e partiti. Il maggior dono dello Spirito è la carità, senza la quale la conoscenza non ha nessun valore. La carità non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia d'orgoglio; tutto sopporta e non viene mai meno (cfr. 1 Cor 13,1-4.7).

La tradizione teologica ha sviluppato proprio questo aspetto. Secondo Ireneo di Lione, la Chiesa è «il recipiente, in cui lo Spirito ha riversato la fede e la mantiene fresca; là dove è la Chiesa, è anche lo Spirito di Dio; là dove è lo Spirito di Dio, là è la Chiesa e tutta la grazia» (*Adv. haer.* III, 24,1). Ed Ippolito dice: *Festinet autem et ad*

ecclesiam ubi floret spiritus (*Trad. apost.* 31; 35). In tutta la tradizione occidentale, ispirata soprattutto ad Agostino, lo Spirito è l'amore tra Padre e Figlio, è ciò che c'è di più interno ed al tempo stesso di più esterno in Dio, poiché, in lui e attraverso lui, l'amore di Dio si riversa nei nostri cuori. Lo Spirito è dunque il principio vitale e, contemporaneamente, l'anima della Chiesa (cfr. *Lumen gentium*, 7).

La spiritualità ecumenica è dunque una spiritualità ecclesiale e, per questo, una spiritualità comunitaria, che viene vissuta soprattutto in gruppi e circoli ecumenici. Tali gruppi, tuttavia, non possono distaccarsi dalla più ampia comunità della Chiesa ed elevarsi sopra di essa. La spiritualità ecumenica si sforzerà piuttosto di giungere al *Sentire ecclesiam*, tenterà di entrare più profondamente nell'essenza, nella tradizione ed in particolare nella liturgia della Chiesa, rendendo la liturgia attuale e consapevole. La spiritualità ecumenica vive della testimonianza e della festa della liturgia. Anch'essa soffre e sanguina per le ferite inferte dalle divisioni della Chiesa. Così, la spiritualità ecumenica costituisce la coscienza della Chiesa, impedendole di ripiegarsi nella propria autosufficienza confessionale e stimolandola, al contrario, a ricorrere e ad attingere alla ricchezza delle altre tradizioni per cercare una più ampia unità ecumenica e, in tal modo, pervenire alla pienezza concreta della cattolicità. Essa, quindi, schiude in maniera profetica una visione del futuro davanti alla realtà ecclesiale concreta, senza sfuggire di fronte a questa realtà, ma sforzandosi invece con pazienza e costanza di giungere al consenso. La spiritualità ecumenica si impegna a conservare l'unità dello Spirito (cfr. Ef 4,3).

4. Criteri di discernimento

I tre criteri per il discernimento degli spiriti comprendono molti elementi: non chiudono porte, ma le aprono. Sono portati dallo spirito dell'amore, che caccia via la paura (cfr. 1 Gv 4,18) e vince i timori nutriti dagli uomini sulla propria identità, timori che continuano ad ostacolare, a limitare e a bloccare il movimento ecumenico. Questi tre criteri permettono una dinamica ecumenica ed una spiritualità dinamica.

Certo, la spiritualità ecumenica, come ogni spiritualità cristiana, trova il suo fondamento ed il suo criterio nella rivelazione attuatasi una volta per tutte in Gesù Cristo (Eb 9,28). Ma tale criterio non è assolutamente un rigido righello. È una persona, è la sua vita e la sua morte, in cui abita la pienezza della divinità secondo la testimonianza delle Scritture (Col 2,9), di modo che la lettera agli Efesini può parlare delle insondabili ricchezze di Cristo (Ef 3,8). Nessun concetto umano e nessun dogma può spiegare interamente tali ricchezze. La nostra conoscenza è imperfetta (1 Cor 13,9);

anche i dogmi della Chiesa sono veri in quanto essi, in maniera infallibile, indicano una realtà oltre se stessi, nel mistero insondabile di Dio.

L'obiettivo delle definizioni dogmatiche non è la formula enunciata in se stessa, ma la verità di Dio indicata attraverso tali definizioni (*STh* II-II 1, 2 ad 2); gli articoli di fede sono, secondo la giusta formulazione scolastica, una *perceptio divinae veritas tendens in ipsam* (*ibid.* 1,6). La Chiesa è il popolo di Dio, in cammino nella fiduciosa certezza di essere infallibile nella verità, ma sempre desideroso di essere introdotto più profondamente in questa verità rivelata una volta per tutte. Il Concilio Vaticano II dice: «la Chiesa nel corso dei secoli tende costantemente alla pienezza della verità divina» (*Dei Verbum*, 8).

È lo Spirito che ci fa entrare nella verità sempre più grande e sempre più profonda; esso deve guidarci in tutta la verità (Gv 16,13). Ciò avviene in vari modi, uno dei quali, secondo il testo conciliare già citato, è l'esperienza spirituale. Di questa fa parte anche l'esperienza spirituale ecumenica. Infatti, il dialogo ecumenico non è semplicemente uno scambio di idee, ma uno scambio di doni e di esperienze spirituali (*Ut unum sint*, 28). Ciò è possibile per ogni cristiano, nel luogo e nel modo suo proprio, poiché ognuno a sua maniera è un esperto, ovvero è una persona che ha fatto delle esperienze e vuole comunicarle ad altri. Per il dialogo ecumenico vale dunque quanto ha detto Paolo per ogni raduno della comunità: Quando vi riunite, ognuno apporta il proprio contributo (cfr. 1 Cor 14,26).

Negli ultimi decenni noi cattolici abbiamo imparato molto dalle esperienze dei nostri fratelli e delle nostre sorelle protestanti per quanto riguarda il significato della Parola di Dio e l'interpretazione della Sacra Scrittura; essi, a loro volta, imparano dalla realtà dei nostri segni sacramentali e dal nostro modo di celebrare la liturgia. Nell'incontro ecumenico con le Chiese orientali, possiamo apprendere dalla loro ricchezza spirituale e dal loro rispetto per il mistero, mentre esse possono condividere le nostre esperienze pastorali e le nostre esperienze a contatto con il mondo odierno. Come suggerisce un'espressione ispirata di Papa Giovanni Paolo II, la Chiesa può dunque imparare a respirare di nuovo con due polmoni.

Pertanto, il dialogo ecumenico non ha come obiettivo quello di indurre gli altri a convertirsi alla nostra posizione. Naturalmente, le singole conversioni non possono e non devono essere escluse; dobbiamo avere un grande rispetto per le decisioni prese a livello di coscienza personale che motivano tali scelte. Tuttavia, anche nel caso della singola conversione, non si tratta di una conversione ad un'altra Chiesa, ma di una conversione alla piena verità di Gesù Cristo. In tal senso, tutti devono convertirsi, dato che la conversione non è un atto compiuto una volta per tutte, ma un processo continuo.

L'incontro ecumenico sostiene tale conversione, poiché conduce all'esame di coscienza ed è inseparabile dalla conversione personale e dal desiderio di una riforma della Chiesa (cfr. *Ut unum sint*, 16; 34 ss.; 83 ss.). Quando, scambiandoci le nostre reciproche esperienze confessionali e partendo dai nostri diversi presupposti, ci avviciniamo a Gesù e raggiungiamo la misura della piena statura di Cristo (Ef 4,13), allora diventiamo con lui una cosa sola. Questa è la nostra unità. In lui, dopo aver superato le nostre divisioni, possiamo realizzare storicamente, in maniera concreta, anche tutta la pienezza della cattolicità.

Chiediamoci adesso: qual è l'unità della pienezza verso cui ci dirigiamo? La risposta è la seguente: non si tratta di un sistema sofisticato, che in sé ingloba tutto e riunisce le differenze; non è neppure un sistema complessivo, dal punto di vista speculativo o istituzionale, nel quale gli opposti si annullano, sul tipo della dialettica hegeliana. In questo risiede la differenza di fondo tra dialogo e dialettica.

Certo, il dialogo tenta di dissipare i malintesi e superare le divisioni tra i partner, tendendo alla riconciliazione. Ma proprio la riconciliazione non cancella la differenza dell'altro, non l'assorbe e non l'aspira, facendola scomparire. Al contrario, la riconciliazione riconosce l'altro nella sua diversità. L'unità nella carità non viene raggiunta quando l'identità dell'altro è annullata e assorbita, ma, al contrario, quando questa viene confermata e realizzata.

Quest'esperienza dell'unità nella carità è il modello dell'unità cristiana ed ecclesiale. Essa trova, in ultima analisi, il suo fondamento nell'amore trinitario tra Padre, Figlio e Spirito Santo ed è il modello per l'unità ecclesiale; l'unità della Chiesa è come un'icona della Trinità (cfr. *Lumen gentium*, 4; *Unitatis redintegratio*, 3).

Scopo del dialogo ecumenico è dunque dissolvere i malintesi e appianare le opposizioni che dividono le parti. L'unità non può essere conseguita fintanto che una Chiesa afferma che la verità vincolante di un'altra è contraria al Vangelo. Anche solo per vincere questo atteggiamento, restano ancora diversi passi da compiere. Dopo il crollo delle divisioni, ciò che rimane non è comunque un sistema di concetti e formule uniformi. Anche la comprensione "normale" tra gli uomini non funziona in modo così razionalistico, ma presuppone un atto di fiducia, secondo cui le parti intendono ciò che dicono ed entrambe intendono la stessa cosa, anche se la esprimono con parole diverse. Persino le conoscenze biologiche e scientifiche così esatte alla fine devono accontentarsi di immagini complementari come onde e corpuscoli.

L'unità della Chiesa non può essere un'unità sistematica astratta, che viene trovata e decisa in un momento fortunato, durante un dialogo teologico. Le intese teologiche sono certamente necessarie. Ma, alla fine, l'unità può essere raggiunta ed accolta solo con un'esperienza spirituale, un'esperienza che, naturalmente, non può

essere di natura solo individuale ma deve essere di natura ecclesiale. Essa consiste in un atto di fiducia, fiducia nel fatto che l'altro intende e crede, con altre formule e forme, con altre immagini, simboli e parole, lo stesso mistero di fede a cui anche noi crediamo e che preserviamo nella nostra tradizione.

Tale consenso, secondo la dottrina teologica, è opera e segno dello Spirito Santo (cfr. *Lumen gentium*, 12). Il raggiungimento del consenso avviene con un giudizio spirituale della Chiesa. Non cade dal cielo. Viene preparato mediante i molti processi intermedi portati avanti a vari livelli della vita ecclesiale. Attraverso questi processi, e anche attraverso le accese discussioni da essi generate, lo Spirito di Dio prepara l'unità dei cristiani. Non sta a noi porre scadenze; è lo Spirito che decide i tempi.

5. Spiritualità e mistica

Infine, parlando di unità, tocchiamo il punto in cui spiritualità e mistica si incontrano. Non mi è possibile, in questo contesto, trattare la difficile questione della mistica e del suo rapporto con la spiritualità "normale" cristiana. Tuttavia, è bene mettere in guardia contro la tentazione di differenziare troppo la mistica come un via speciale ed un caso particolare rispetto a tale spiritualità. La spiritualità di ogni cristiano che vive in maniera consapevole, seria e riflessiva ha sempre, in ultima analisi, tratti mistici. Come ha fatto osservare Karl Rahner, il cristiano del futuro o sarà un mistico o cesserà di essere.

Già gli antichi, e soprattutto la filosofia neoplatonica e tutta la tradizione mistica, sapevano per esperienza che il fondamento dell'unità si situa al di là di ogni conoscenza concettuale e non può essere circoscritto al concetto. L'unità non è un sistema che ingloba in sé vari elementi indifferenziati, in cui si annullano distinzioni ed opposti, come nella dialettica hegeliana. Il pensiero che sorge dall'esperienza quotidiana si arresta ammutolito e silenzioso di fronte all'ultimo mistero, insondabile. Questa esperienza mistica, davanti al mistero dell'esistenza, è possibile ad ogni essere umano in grado di riflettere e meditare; essa diventa oggi ancora più pressante.

Nella rivelazione si svela il mistero che anima tutta la nostra esistenza come amore insondabile nell'esperienza dell'accoglienza incondizionata, come amore che diventa concretamente visibile, abbassandosi e facendosi ubbidiente fino alla morte di croce (cfr. Fil 2,8). L'esperienza mistica è dunque, in ultima analisi, l'esperienza della croce e della luce pasquale, della luce del Tabor, fondamentale per la mistica della Chiesa orientale. «Così io potrò conoscere lui e la potenza della sua risurrezione, ed essere messo a parte dei suoi patimenti, trasformato in un'immagine della sua

morte, con la speranza di pervenire alla risurrezione da morte» (Fil 3,10 ss.).

Se accogliamo con fede questo messaggio di luce dell'amore divino, luce che ci è donata in Gesù Cristo, accediamo all'autorivelazione amorevole del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. L'unità, al suo "apice", è quindi un'unità nell'amore scambievole del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, unità nella Trinità e Trinità nell'unità che si apre a noi nello Spirito. L'unità della Chiesa può essere intesa solo come immagine e icona di questa unità trinitaria, come partecipazione a questa unità nella molteplicità.

Pertanto, la mistica cristiana non è un affare privato ed individuale di "anime pie"; la mistica cristiana ha una dimensione comunitaria. Tutta la sua dinamica è tesa verso quello che è lo scopo del movimento ecumenico: *communio* come unità nella molteplicità. Questo obiettivo, anche come unità visibile della Chiesa, è allora un obiettivo spirituale e mistico. La spiritualità e la mistica ecumeniche, come unità personale nello Spirito e, attraverso Gesù Cristo, come unità con il Padre ed anche con i fratelli e le sorelle, sono inscindibilmente legate al movimento ecumenico. Ispirandoci a quanto ha detto Karl Rahner, possiamo affermare che il movimento ecumenico del futuro o sarà un movimento spirituale e mistico, o cesserà di esistere.

Ecumenismo, dunque, come evento spirituale. Là dove si perviene ad un consenso ecumenico, questo consenso sarà sperimentato come un dono spirituale. Soltanto allora potrà esserci dato di giungere ad un consenso che coinvolge l'intera Chiesa come una nuova Pentecoste. Di questa nuova Pentecoste ha parlato Papa Giovanni XXIII, aprendo il Concilio Vaticano II con una chiara prospettiva ecumenica. Sono convinto che, se noi ci impegniamo per quanto ci è possibile, un giorno riceveremo questo dono.

Fede e scienza alla luce del pensiero di John Henry Newman[1]

Onorato Grassi
Lumsa (Roma)

«Così oggi vi sono nuove scienze, in particolare scienze della natura, che ci preoccupano, perché sentiamo che le nostre attuali convinzioni non sono adeguate a confrontarsi con esse, ma sentiamo anche che non possono esistere realmente verità estranee al cristianesimo»[2]. Con questa constatazione, contenuta nel XIV dei *Sermoni universitari* pronunciati all'università di Oxford, dal titolo *La sapienza, opposta alla fede e al settarismo* (*bigotry* nel testo inglese), John Henry Newman esprimeva, nel 1841, il suo disagio dinanzi a un panorama culturale in rapida evoluzione, ma anche la profonda convinzione che nulla di vero si possa relegare in una «landa selvaggia», della quale sarebbe proibita l'esplorazione o addirittura negata l'esistenza, come erano invece inclini a fare quegli «spiriti angusti» che egli considerava come gli autentici avversari della vera filosofia, che «non conosce confini», e della vera fede, che si oppone al settarismo[3]. In tal modo egli sottolineava come il compito del credente, in generale, e dell'intellettuale credente, in modo specifico, sia quello di accogliere

[1] Il presente testo sviluppa e approfondisce i contenuti della conferenza tenuta a Lugano il 5 ottobre 2001, presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

[2] J. H. Newman, *Quindici Sermoni predicati all'Università di Oxford tra il 1826 e il 1843*, Sermone XIV, in *Opere*, ed. it. a cura di A. Bosi, Torino 1988 [d'ora in poi: *Sermoni universitari*], 697.

[3] *Ibid.*, 696 e 698. Come è noto, l'intero sermone XIV è dedicato a distinguere la fede dal fanatismo o settarismo, in quanto essi costituiscono «due abiti mentali interamente distinti», sebbene possano coesistere nel medesimo individuo. Nel corso del sermone, Newman svolge inoltre un'interessante indagine sulla filosofia, intesa come «ragione operante sulle conoscenze» e come disciplina che combatte ogni sorta di pregiudizio e di parzialità. Questa impostazione intellettuale è ben espressa nella chiusa del sermone, sotto forma di preghiera: «Chiediamo che ogni pregiudizio, ogni vuota presunzione, ogni infondata sicurezza, ogni spirito di parte possa sparire da noi con la luce della sapienza ed il fuoco della fede e dell'amore». Al tema del pregiudizio Newman avrebbe dedicato, dieci anni più tardi, nel 1851, le *Lectures on the Present Position of Catholics in England* (tr. it. *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, a cura di B. Gallo, Milano 2000), in particolare la *Lecture* VI.

le sfide del tempo e dimostrare la fecondità della tradizione cui appartiene nel comprendere e affrontare i nuovi problemi e le nuove prospettive. Colui che ha saputo «affermare diverse verità senza che si ostacolassero a vicenda»[4] non poteva d'altronde rimanere insensibile alle scoperte dell'umano ingegno.

Sono noti i riferimenti di questa posizione che da Giustino ha attraversato la storia del pensiero cristiano. Ma in Newman la preoccupazione dell'inadeguatezza di un impianto intellettuale rispetto alle novità scientifiche, unita a quella di veder confinato il cristianesimo nella sfera della pura emotività e del sentimento – come avrebbero voluto molti esponenti della *philosophical school* – produsse un duplice effetto: da una parte lo portò ad interrogarsi sulle ragioni della fede, ossia sulle ragioni, implicite o virtuali, che sorreggono la fede del credente, anche dell'umile e dell'incolto, cui Newman sempre guardò con appassionata attenzione; dall'altra parte egli finì per interrogarsi sulla validità dei presupposti delle critiche stesse e giunse a elaborare una dottrina che, rifiutando un'accezione unilaterale e riduttiva di ciò che si intende per "ragione", mise in luce la molteplicità dei metodi argomentativi, le diverse forme di ragionamento e, dunque, estese la portata semantica del termine "ragionevole".

A questo proposito, Ian Ker, uno dei più autorevoli studiosi di Newman, ha osservato che l'eredità newmaniana nel secolo XX è stata raccolta in una triplice direzione; anzitutto dall'ultimo Wittgenstein dell'opera postuma *On Certainty*, che molti argomenti, esempi e conclusioni contiene uguali a quelli esposti nella *Grammatica dell'assenso*; in secondo luogo dalla scuola di filosofia analitica anglosassone, rappresentata da Basil Mitchell in Inghilterra e da Alvin Plantinga negli Stati Uniti; infine, dalla filosofia della scienza, i cui «recenti sviluppi... tendono a evidenziare il fatto che la scienza non raggiunge la verità in maniera così diretta come si riteneva nel secolo XIX»[5] e il cui sviluppo sulla base di ipotesi, che sono oggetto di verifica piuttosto che di prova, «rende ragione al meglio dei fenomeni». Il contributo che in questo campo la dottrina gnoseologica di Newman può dare è ancora in gran parte da scoprire, non solo nella sua originalità di fondo e nella valutazione delle problematiche della sua epoca, per molti aspetti assai lontana dalla nostra, ma anche per gli sviluppi che le premesse poste possono avere in riferimento alle problematiche attuali.

---

4 J. F. Crosby, *Newman come «intelletto imperiale». La comprensività della sua mente e del suo cuore*, in *John Henry Newman. L'idea di ragione*, a cura di O. Grassi, Milano 1992, 134.

5 I. Ker, *L'originalità filosofica di Newman*, in *Newman. L'idea di ragione*, cit., 73-74.

1. L'atteggiamento di Newman verso la scienza

Nei confronti della scienza, o sarebbe meglio dire *delle scienze*, Newman mostrò attenzione e apertura, ma anche elaborò critiche precise, soprattutto per quanto riguarda l'assolutizzazione dei modelli scientifici e l'estensione o invadenza di talune scienze in campi del sapere non di loro competenza.

Newman nutrì, con ogni probabilità, un certo interesse per la matematica. Ne parla, ad esempio, al fratello Charles, in una lettera del 1821, ponendola in relazione al sapere religioso[6]. Molti anni più tardi, nel 1870, in una lettera a R. Hutton, ripresenta un paragone fra la matematica e il tipo di argomentazione da lui proposto, considerando il *senso illativo* molto vicino al "calcolo differenziale": «Le meravigliose conclusioni della matematica moderna – scrive Newman – sono ottenute in forza del calcolo differenziale, ed è straordinario che questo calcolo per una materia astratta sia fondato su un modo di ragionamento nella forma identico a quello che io sostengo sia il nostro modo di giungere alle conclusioni, che impongono certezza, in materia concreta»[7]. Nella *Grammatica*, che era stata pubblicata due mesi prima, Newman aveva d'altronde formulato il medesimo paragone, riferendosi esplicitamente a Isaac Newton (nessun accenno viene invece fatto, per quanto riguarda il calcolo differenziale, a Leibniz): «Ritengo che il principio del ragionamento concreto sia parallelo al metodo di prova che è il fondamento della scienza matematica moderna e che è contenuto nel celebre lemma col quale Newton apre i suoi *Principia*. Sappiamo che un poligono regolare iscritto in un cerchio, i cui lati aumentano continuamente, tende a diventare quel cerchio come suo limite; ma esso svanisce prima di coincidere col cerchio, così che la sua tendenza ad essere cerchio, per quanto si avvicini al compimento, non è mai più che una tendenza. Analogamente la conclusione di una questione reale o concreta è prevista e predetta, invece che essere attualmente raggiunta»[8]. Poco più avanti, con toni quasi entusiastici, Newman ripropone il parallelo parlando di quella capacità intuitivo-argomentativa della mente umana che egli chiama *senso illativo*: «Nel giungere alle sue conclusioni, il senso illativo procede... mediante un metodo di ragionamento che... costituisce il principio elementare di quel

---

[6] *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, a cura di C. S. Dessain et al., London-Oxford 1961-1984, vol. I, 102-104, 225-226.

[7] *Letters and Diaries*, vol. XXV, 114 (Lettera a R. Hutton, 28 aprile 1870).

[8] J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, ed. with introd. and notes by I. T. Ker, Oxford 1985 [d'ora in poi: *Grammar*], VIII, 2, 3, 207-208. La traduzione in italiano dei brani citati nel testo è di chi scrive.

calcolo matematico dei tempi moderni che ha così meravigliosamente esteso i limiti della scienza astratta»[9]. Newman, dunque, constata che fra la sua dottrina delle "probabilità convergenti" e la matematica moderna vi è una analogia di fondo, non solo per quanto riguarda il metodo, ma anche per il risultato, che egli individua principalmente nell'estensione della conoscenza oltre i limiti consueti. A questo proposito, sarebbe interessante approfondire il confronto fra la riflessione newmaniana e le dottrine secentesche sulla probabilità, in particolare con la logica di Port-Royal, sia per verificare possibili convergenze – ad esempio per ciò che riguarda il valore del giudizio probabile –, sia per segnalare differenze – in particolare per la diversa portata del ragionamento probabile, che per Newman non ebbe solo un significato pratico-morale ma anche, e soprattutto, intellettuale[10] –.

L'apprezzamento di Newman per la matematica, per essere adeguatamente compreso, deve però essere messo a confronto con quello che egli reputa essere il carattere specifico di tale disciplina, che ne costituisce anche il limite. Nel capitolo della *Grammatica* dedicato all'inferenza, Newman osserva che «come l'asta della meridiana segna il corso del sole nello spazio», così «noi ci dovremmo fornire d'un sistema agevole per registrare il sistema delle verità oggettive e d'un metro agevole per interpretarle». A ciò servono le discipline astratte, come la geometria, l'algebra, la logica, che ordinano le nostre conoscenze e impediscono all'intelletto di disperdersi (*runs wild*), creando, mediante simboli e termini, un linguaggio universale e da tutti condiviso[11]. Tuttavia, il campo di queste discipline, e in generale di ogni tipo di inferenza formale, rimane quello astratto, nel quale né tutto ciò che l'uomo *pensa* può essere rappresentato («non ogni pensiero può essere tradotto in parole») né la realtà concreta può essere adeguatamente compresa («più le proposizioni impiegate nell'inferenza si avvicinano alla qualità di astrazioni mentali e meno hanno a che fare con la realtà concreta; più riusciamo a far sì che esprimano nozioni esatte, intelligibili e comunicabili, e meno rappresentano cose reali»). E questo è appunto il limite di tali discipline e, più in generale, della scienza stessa. «La scienza – scrive Newman –, in ogni ramo, è troppo semplice ed esatta per dare la piena misura dei fatti. La sua inadeguatezza a chiarire a fondo i particolari risiede nella sua stessa

---

9 *Ibid.* IX, 2, 231.

10 Sulle dottrine della probabilità si vedano gli studi di L. Obertello, *John Locke e Port-Royal. Il problema della probabilità*, Trieste 1964 e di C. Borghero, *La certezza e la storia*, Milano 1983, in particolare i capp. III e V.

11 *Grammar* VII, 1, 171: «Now, without external symbols to mark out and to steady its course, the intellect runs wild; but with the aid of symbols, as in algebra, it advances with precision and effect».

perfezione »[12]. Pertanto, « la scienza, con i propri mezzi, raggiunge la verità in astratto e la probabilità nel concreto; ma ciò cui noi miriamo è la verità nel concreto»[13]. Newman, infatti, non si accontenta di come stanno le cose "in generale", ma intende conoscere "il particolare che è fuori della portata" delle scienze, ossia tutta quella realtà esistente (*external beings*) che sta intorno a noi e che costituisce il nostro mondo («viviamo in un mondo di fatti e ce ne serviamo; non c'è nient'altro da usare»[14]). Nella critica della limitatezza del sapere scientifico, e dell'inferenza formale in modo particolare, si rivela l'intento fondamentale di Newman di costruire una dottrina gnoseologica e un modello conoscitivo in grado di far conoscere, con il medesimo grado di certezza che si ottiene nelle scienze astratte, quella «la verità nel concreto» che costituisce il termine ultimo dell'impegno indagatore della mente umana. Naturalmente ciò non comporta un deprezzamento del sapere scientifico, che Newman considera sempre di grande importanza e valore, al punto che con esso, egli scrive a proposito del sapere universitario, occorre avere, e il cristianesimo stesso deve avere, un rapporto di grande considerazione e di proficuo scambio, superando «il superfluo antagonismo che talora si riscontra tra teologi e cultori delle scienze in generale»[14].

Scevra da qualsiasi apprezzamento è invece la critica che Newman rivolge alle scienze quand'esse cercano di identificare nel loro metodo di indagine il modello in quanto tale del sapere scientifico – operando una sorta di "riduzionismo" – e quando pretendono di pronunciare asserti validi in campi e su materie a loro estranee. Sostenitore di una concezione organica e unitaria del sapere, e del sapere universitario in particolare, Newman vede i rischi insiti nella chiusura autoreferenziale di una scienza su se stessa e nella lotta per l'affermazione di una scienza sull'altra. In un importante discorso sull'università, il terzo, dedicato alla *Relazione della teologia con altri settori del sapere*, colui che mirava alla realizzazione di una nuova Università cattolica a Dublino, dopo aver posto il principio fondamentale della *verità* («la verità è l'oggetto della conoscenza, di qualsiasi genere sia questa»), descrive il processo della conoscenza, fatto per gradi e per approcci differenti («per gradi e per vie traverse [la mente umana] s'innalza e si fa padrona di una conoscenza di quel-

[12] *Grammar* VIII, 1, 2, 185.

[13] *Ibid.*, 181.

[14] *Ibid.*, IX, 1, 224.

[15] J. H. Newman, *Argomenti universitari. Cristianesimo e ricerca scientifica*, in *Opere*, cit., 1126. Gli altri Argomenti dedicati alla scienza sono il VII (*Cristianesimo e ricerca fisica*) e il X (Cristianesimo e scienza medica).

l'universo del quale è stata generata per far parte») e definisce la struttura del sapere nel seguente modo: «queste varie considerazioni parziali o astrazioni, per il cui mezzo la mente osserva i suoi oggetti, si chiamano scienze, ed abbracciano settori rispettivamente maggiori o minori del campo della conoscenza»[16]. Tali "settori di campo" sono punti di vista specifici sulla realtà e configurano anche i limiti all'interno dei quali un determinato sapere scientifico dimostra la sua validità. Le conclusioni cui giunge una scienza, infatti, hanno valore all'interno del campo in cui quella scienza può essere applicata e implicano, dunque, il paragone con conclusioni ottenute per altre vie. «Quelle diverse conclusioni – nota Newman a proposito delle relazioni fra la matematica e la fisica-matematica, fra l'anatomia, la chimica e la dinamica– non rappresentano realtà unitarie e autonome, ma opinioni parziali, vere per quel che si estendono; e per renderci conto di quanto vadano innanzi, cioè di quanto corrispondano all'oggetto a cui appartengono, dobbiamo confrontarle con le rappresentazioni che le altre scienze traggono da quell'oggetto»[17]. In base a tale concezione unitaria del sapere (che Newman sintetizza con queste celebri parole: «Formulo il principio che tutta la conoscenza forma un'unità, poiché il suo soggetto è uno; infatti l'universo in tutte le sue dimensioni è così intimamente unito insieme, che non possiamo separare parte da parte, e operazione da operazione, tranne che con un'astrazione mentale»[18]) qualsiasi esclusione di una scienza dal novero complessivo delle scienze compromette il sapere in quanto tale e la sua esattezza («l'omissione sistematica di una qualsiasi scienza dal catalogo pregiudica interamente l'accuratezza e la completezza della nostra conoscenza, e questo in proporzione all'importanza di quella scienza»[19]). Newman pensava in modo specifico all'esclusione della teologia dal sapere universitario; ma lungi dall'essere una difesa "di parte" o interessata, la sua era l'affermazione decisa del valore unitario e composito del sapere e del carattere particolare e complementare di ogni singola disciplina.

[16] J. H. Newman, *L'idea di Università*, a cura di L. Obertello, Milano 1976, 87-88.

[17] *Ibid.*, 91.

[18] *Ibid.*, 93.

[19] *Ibid.*, 91.

2. La critica al razionalismo

In questa presa di posizione trova eco la più nota e fondamentale polemica che Newman ingaggiò, sia da anglicano sia da cattolico, contro quelle che, nel Sermone IV, egli definì le «usurpazioni della ragione». Non si trattava, in effetti, della ragione in quanto tale, ma di certe forme di razionalità che si erano affermate in epoca moderna e che potevano essere ricondotte a due fondamentali capisaldi, ben messi in luce, a diversi livelli, nei *Sermoni universitari*, particolarmente il IV, il X, l'XI e il XII, in un periodo della vita di Newman, dalla fine degli anni '20 al 1843, nel quale il problema fu avvertito in modo particolarmente acuto.

In primo luogo, Newman pone sotto accusa la pretesa di identificare la ragione con una delle sue particolari forme, in modo particolare con il procedimento logico-deduttivo. Egli è consapevole che le difficoltà insite in tale impresa dipendono essenzialmente da due motivi: anzitutto dall'abitudine dell'opinione pubblica di intendere la ragione essenzialmente come un processo dimostrativo, fondato su prove dirette, precise e correlate, e di considerare di second'ordine ogni altro tipo di conoscenza, in particolare la conoscenza per fede («In senso popolare, la fede consiste in un giudizio dato in materia religiosa sulla base di prove deboli, mentre la ragione si basa su prove solide»[20]); in secondo luogo dall'origine filosofica, di stampo razionalista, di tale concezione. Per la prima questione Newman sceglie di non partire da definizioni astratte, ma cerca, attraverso ripetute analisi dell'accezione corrente del termine, di sviluppare una critica puntuale fino ad arrivare, in successive tappe, a contestare l'uso improprio del termine e ad ampliarne il significato. La "fatica" dei Sermoni universitari è tutta rivolta a traghettare il termine "ragione" dalla sponda dell'uso comune al suo vero significato. Il secondo problema – l'idea razionalista di *reason* – è ampiamente discusso e variamente trattato nelle opere newmaniane; in generale, Newman pone in discussione sia l'assolutezza del paradigma deduttivistico della scienza sia l'identificazione del sapere certo con il sapere scientifico[21]. Egli si colloca così dalla parte di coloro che avevano respinto i principi e l'impostazione del razionalismo secentesco e ne avevano mostrato i limiti, anche rivalutando forme di conoscenza maggiormente connesse con l'esperienza e la realtà fattuale. Di qui la

[20] *Sermoni Universitari. Prefazione alla terza edizione*, 458. Cfr. *Sermoni universitari* X, 26, 32 e 45, 604-605, 607 e 614;

[21] Si veda, al proposito, L. Obertello, *La Grammatica dell'assenso di John Henry Newman*, Milano 2000, 39-55; Id., *Newman, l'idealismo e il naturalismo*, in *Newman. L'idea di ragione*, cit., 81-98; J. Haas, *La ragione al suo posto*, *ibid.*, 99-114.

sua non celata stima per Locke, che di tale ripensamento era stato uno dei principali fautori[22]; una stima che però non gli impedì di polemizzare apertamente con lui su quello che considerava l'assunto fondamentale di gran parte della filosofia moderna, vale a dire la critica a priori della conoscenza[23]. Nel capitolo della *Grammatica* sull'assenso incondizionato, Newman critica infatti il «metodo a priori» d'indagine di autori «di grande valore e fama», fra i quali si colloca Locke, e dimostra l'incongruenza delle teorie che ne derivano[24]. In modo esplicito egli rinfaccia a Locke di aver elaborato una visione «teorica e non reale» della mente umana, in conseguenza di una concezione astratta sia della gnoseologia sia dell'antropologia. Locke, dice Newman, «tiene conto del suo ideale di come la mente dovrebbe agire, invece che interrogare la natura umana come è realmente e come la si trova nel mondo»[25] e «vorrebbe formare gli uomini come egli pensa che dovrebbero essere formati»[26]. Tali presupposti non sarebbero messi in discussione neppure quando la realtà si mostra diversa da quanto ci si aspettava e costringe lo stesso Locke a prendere le distanze dalla sua teoria, la quale, in tal modo, si rivela lacunosa e incoerente[27]. Ma Newman non è solo volto a questa confutazione. Piuttosto egli vuole mettere in luce una diversa prospettiva, più realistica e radicata nella realtà, la quale non mira preliminarmente a definire la natura della mente umana, ma è protesa a conoscere, con una modalità che si potrebbe chiamare "fenomenologica", la mente e, più in generale, la natura umana attraverso le loro espressioni e i loro processi reali. La natura umana, infatti, ha una propria costituzione e proprie leggi[28] ed è sufficiente testimone di se stessa[29], osserva Newman, sì da escludere che una sua corretta definizione possa

---

22 Cfr. F. Fagiani, *Il crepuscolo della probabilità*, Napoli 1983, 76.

23 *Grammar* VI, 1, 107: «I have so high a respect both for the character and the ability of Locke, for his manly simplicity of mind and his outspoken candor, and there s so much in his remarks upon reasoning and proof in which I fully concur, that I feel no pleasure in considering him in the light of an opponent to views, which I myself have ever cherished as true with obstinate devotion».

24 Cfr. *ibid.*, 1, 105-106.

25 *Ibid.*, 109.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, VI, 1, 3, 116: «He does not strictly mantain it himself; yet, though he feels the claims of nature and fact to be too strong for him in certain cases, he gives non reason why he should violate his theory in these, and yet not in many more». In precedenza Newman aveva osservato: «Yet he is obliged to make exceptions to his general principle – exceptions, unintelligible on his abstract doctrine, but demanded by the logic of facts. The practice of mankind is too strong for the antecedent theorem, to which he is desirous to subject it» (*ibid.*, 106).

28 *Ibid.*, 118: «...our nature has any costitution, any laws...».

29 *Ibid.*, 116: «...human nature is to be its own witness...».

essere slegata dalla conoscenza del suo essere e del suo agire concreto: essa va presa secondo i fatti che la costituiscono « come si trovano nell'agire concreto della vita»[30], perché solo in questo modo essa può essere conosciuta in tutte le sue caratteristiche e facoltà ed essere, di conseguenza, adeguatamente considerata. Analogamente, la mente umana è ciò che la sua esistenza reale ed effettiva ci permette di conoscere; pertanto «dobbiamo prendere la costituzione della mente umana come la troviamo, non secondo quello che noi pensiamo debba essere»[31].

In questo modo Newman non solo pone le premesse per una diversa valutazione delle capacità e delle facoltà della ragione, ma contribuisce anche ad allargare l'orizzonte della conoscenza, spostando confini preliminarmente definiti e affidando all'indagine sulla concreta esperienza umana il compito di stabilire la loro giusta collocazione.

In secondo luogo, la riduzione della razionalità all'aspetto logico-dimostrativo aveva una conseguenza non meno importante: quella di confinare nella sfera dell'irrazionalità gran parte delle espressioni umane, fra le quali la religione e la fede; infatti, queste forme di "sapere", non fondate su prove ritenute forti e certe, erano facilmente, dal punto di vista teorico ed anche pratico, relegate nella sfera del sentimento e dell'esperienza soggettiva, prive di qualsiasi portata veritativa e conoscitiva. Che questa divisione di campi fosse divenuta consueta, è testimoniato dal fatto che anche da parte dei credenti la fede poteva essere intesa come dimensione emotivo-sentimentale, lontana da qualsiasi riferimento alla verità. «E qui potrei parlare di quell'intero sistema religioso (erroneamente chiamato religioso) il quale fa sì che la fede cristiana consista, non nella pratica semplice e onesta di quello che è retto, ma nello sforzo del sentimento religioso eccitato, nella mera meditazione sul nostro Benedetto Signore, e nel soffermarsi, come in un sogno, su quello che Egli ha fatto per noi, perché tale contemplazione indolente non santificherà un uomo nel fare più di quanto non lo faccia la lettura di una poesia o l'ascoltare un canto religioso o una salmodia»[32].

Contro questa sorta di torpore religioso, esito di una riduzione nella concezione della fede, Newman spenderà gran parte della sua vita e della sua attività di teologo, scrittore e oratore, con il preciso intento di sostenere la ragionevolezza della fede e

---

[30] *Ibid.*

[31] *Grammar* VII, 1, 3, 142.

[32] J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, II, Sermon 30 ("The Danger of Accomphishments"), San Francisco 1987, 457-463 e 460 (1ª ed. London 1868; tr. it. *Sermoni Anglicani*, Milano 1981, 105). Cfr. *Essays critical and historical*, London 1871, vol. I, 2, 3.

dimostrare come essa sia un atto della ragione umana, opponendosi, per un verso, alla diffusa «abitudine di parlare della fede come se si trattasse d'una semplice virtù morale, dipendente da un previo, distinto atto della ragione»[33] e cercando, per altro verso, di rendere conto della portata ragionevole dell'atto compiuto quotidianamente dal semplice fedele, si trattasse dell'erudito studioso o dell'incolto contadino.

Questo profondo scopo che Newman aveva dato alla sua ricerca lo avrebbe condotto a rivedere i termini della consueta apologetica per giungere a delineare un nuovo paradigma della conoscenza umana, nel quale ampi settori del sapere, solitamente confinati nella sfera dell'irrazionalità o dell'arbitrio, potessero essere legittimamente recuperati nell'ambito di ciò che si intende per "ragionevole".

In effetti, in Newman vengono a congiungersi due prospettive e due problematiche distinte, formando così un sistema in grado di comprendere in sé istanze e dimensioni diverse. Se infatti il motivo religioso, ossia la difesa del valore della fede, fu sprone all'intera sua indagine, non minore fu la spinta che essa ricevette dalla necessità di mostrare e dimostrare come sia possibile all'uomo raggiungere, in molteplici ambiti dell'esistenza, una conoscenza certa, senza doversi accontentare della mera opinione. La prospettiva della ragionevolezza della fede si incontrò, in tal modo, con quella del ripensamento dei processi di determinazione dei giudizi nel campo delle cose reali, al fine di superare la distanza che ogni procedimento inferenziale, per sua natura astratto e nozionale, conserva rispetto ai dati concreti e reali. In tal senso «il ragionamento che è implicato nella fede religiosa, lungi dall'essere *sui generis*, non è di tipo differente da altri ragionamenti di natura non-logica e non-empirica»[34].

3. La fede come conoscenza

Sebbene l'interesse per l'argomento sia presente in gran parte degli scritti di Newman, le opere principali dedicate al problema sono i *Sermons, chiefly on the theory of religious belief, preached before the University of Oxford* (1843) – dei quali esiste una seconda edizione del 1844 e una terza, riveduta, con prefazione e note, con il titolo: *Fifteen sermons preached before the University of Oxford, between A.D. 1826 and 1843*, del 1872 – e *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, pubblicata nel

[33] *Sermoni universitari* XI, 1, 616.

[34] KER, *Originalità filosofica*, cit., 75.

1870[35]. Un'esplicita dichiarazione di Newman circa la relazione fra le due opere si trova nella Prefazione alla terza edizione dei Sermoni, scritta a due anni di distanza dall'uscita della *Grammatica*[36].

Oltre a porre in discussione il concetto di ragione comunemente accettato, come si è visto, i Sermoni universitari hanno l'indubbio merito di rivalutare la fede in termini di conoscenza e di adesione ragionevole alla verità. La fede, infatti, è considerata da Newman un «esercizio della ragione» o un «processo della ragione», così come lo sono le più alte conoscenze teoretico-matematiche e metafisiche[37]. In quanto tale, essa consente di avanzare nel campo della conoscenza, secondo un metodo razionale specifico, che Newman considera «un ragionamento presuntivo, cioè di ragione che si avvale di motivi antecedenti»[38]. Tale metodo, altrimenti descritto come «processo della ragione nel quale sono tante le ragioni che non si lasciano esplicitare, tanto dipende dal carattere dello spirito stesso... dalle attese radicate nei suoi più intimi desideri, che il mondo la giudicherà sempre irragionevole e disprezzabile; questo, finché gli eventi non la confermino»[39], consiste nell'anticipazione della conclusione rispetto al procedimento argomentativo operata in forza di motivi o probabilità antecedenti. Tali motivi e probabilità, che possono essere diversamente descritti – ad esempio vengono considerati come «un insieme di principi, convinzioni, desi-

---

[35] Oltre a queste due principali opere, il problema è trattato anche in *An Essay on the development of Christian Doctrine* (1845), nell'*Apologia pro vita sua* (1864), nella Tesi *De fide*, pubblicata postuma da H. Tristram (*Cardinal Newman's Theses de Fide and his proposed Introduction to the French Translation of University Sermons*, in Gregorianum XVIII, 1937), in appunti e frammenti raccolti in *The philosophical Notebook of John Henry Newman*, a cura di E. Sillem, con revisione di A. J. Boekraad, Louvain 1970, vol. II, e in *The theological papers of John Henry Newman on faith and certainty*, a cura di J. Derek Holmes, con introd. di C. S. Dessain, Oxford 1976. Per una analisi di questi testi, in relazione all'argomento qui trattato, si veda, di chi scrive, *La ragionevolezza della fede in John Henry Newman*, in *L'eredità di Newman*, a cura di G. Morra, Bologna 1992, 65-74.

[36] Dopo aver riassunto gli argomenti toccati nei Sermoni, in particolare quelle relativi al rapporto fra fede e ragione, Newman conclude con questa indicazione: «L'autore ha recentemente sviluppato con ampiezza notevole tutti questi temi in *Essay in aid of a grammar of assent*» (*Sermoni universitari*, 462).

[37] *Sermoni universitari* XI, 9, 620: «Un atto o processo di fede, ad un primo esame si rivela certamente come un esercizio della ragione... essa è uno strumento di conoscenza indiretta concernente cose a noi esterne». Il brano è riportato anche al punto 13 della Prefazione. Come è noto, Newman non si accontenta di affermare che la fede è un esercizio della ragione, ma arriva anche a stabilire che tale esercizio è "legittimo". Cfr. *ibid.* 10, 628.

[38] *Sermoni universitari* XII, 12, 637. Nello stesso sermone, si dice che «La fede, considerata come un esercizio della ragione, ha le caratteristiche di basarsi assai più su motivazioni antecedenti che su prove in senso stretto» (*ibid.* 631).

[39] *Sermoni universitari* XI, 25, 628.

deri già presenti nell'anima»[40], come «aspettative»[41], «prove latenti»[42], «anticipazioni e presunzioni»[43] – determinano giudizi o, per altro verso, scelte, indipendentemente dal processo argomentativo o dal suo completo sviluppo. Se l'attenzione di Newman, nei *Sermoni universitari*, è principalmente volta a descrivere l'esistenza di questo tipo di ragionamento e a provarne la validità, mettendo così in discussione «il termine "ragione" nella sua accezione corrente»[44] – Newman, tra l'altro, considera impropri i significati normalmente dati a tale termine, vale a dire «ragione esplicita, ragione come prova, ragione profana»[45] –, non si deve dimenticare che egli estende il metodo della conoscenza probabile a campi del sapere diversi da quello della fede (qui intesa in senso ampio, non necessariamente come fede "religiosa"), in genere a ogni tipo di conoscenza che riguardi realtà fattuali e concrete, come ad esempio la conoscenza storica, la conoscenza giuridica, la conoscenza morale. In questo senso egli raggiunge il duplice obiettivo di ampliare, da una parte, l'ambito della ragione-volezza, ponendo le premesse per superare delimitazioni astratte o rigide contrapposizioni, e, dall'altra, di assicurare alla fede una consistenza e un rigore tali da preservarla da ogni "abuso" e da impedirle di cadere in forme di superstizione e fanatismo. Una fede così concepita, infatti, non abbisogna della salvaguardia di una ragione esterna – così facendo la si confonderebbe inevitabilmente con la superstizione – ma ha in se stessa i motivi della propria autenticità; di qui la negazione «che la vera fede abbia bisogno di altri atti intellettuali all'infuori della fede stessa»[46].

Se il merito dei *Sermoni universitari* fu quello di porre con chiarezza il problema e aprire una prospettiva, essi non giunsero però a darne una soluzione completa e soddisfacente. La questione rimase aperta e occupò la mente di Newman nei successivi anni, fino all'intuizione geniale che lo avrebbe portato alla *Grammatica*. Variamente formulato, il problema riguardava il grado di certezza dell'assenso dato a verità non astratte, ma concrete e fattuali, e il suo rapporto con procedimenti ar-

---

40 *Sermoni universitari* X, 27, 605.

41 *Sermoni universitari* X, 32, 607.

42 *Sermoni universitari* XI, 17, 624.

43 *Sermoni universitari* XII, 6, 633.

44 *Sermoni universitari* X, 45, 614.

45 *Sermoni universitari. Prefazione alla terza edizione*, 13, 462.

46 *Sermoni universitari* XII, 16, 639. Il brano prosegue poi esplicitando di quali atti si tratta: «[nego] che abbia bisogno d'essere molto più d'una presunzione, o che abbia bisogno d'essere fortificata e regolata dall'indagine; nego, cioè, che la ragione sia la salvaguardia della fede». L'unica salvaguardia della fede è «una retta disposizione del cuore» (*ibid.*, 640).

gomentativi che non oltrepassano il livello della probabilità. L'argomento era stato già trattato da altri, come ad esempio da Locke che nel capitolo XV di *An Essay concerning Human Understanding* non solo aveva distinto la fede dalla conoscenza sulla base della distinzione fra probabilità (*probability*) e certezza (*certainty*), ma aveva anche sostenuto la necessità di porre dei "gradi" di assenso in riferimento alla forza probatoria dell'inferenza[47]. Newman si trova così di fronte a due problemi, che egli considera fondamentale risolvere per determinare un nuovo modello dei rapporti fra fede e ragione, e, più specificamente, tra conoscenza di fede e conoscenza scientifica: il primo riguarda il passaggio dalla conoscenza probabile alla conoscenza certa – ovvero se la ben nota regola che «la probabilità è la guida della vita» sia insuperabile e non sia dunque possibile, nelle materie di fatto, raggiungere una conoscenza superiore alla semplice congettura[48]; il secondo concerne il rapporto, ossia il grado di subordinazione e di reciproca dipendenza, fra inferenza e assenso. È opportuno tener conto, per comprendere appieno le soluzioni di Newman a tali problemi, della fondamentale preferenza, da lui sempre manifestata, verso ciò che è concreto e individuale, e del suo procedere dal rilevamento della realtà "data" alla spiegazione che può adeguatamente rendere ragione dei fenomeni dell'esistenza umana[49]. Le sue continue affermazioni circa il valore dei fatti e di ciò che realmente esiste[50], la capitale distinzione fra *nozionale* e *reale*, analiticamente presentata nella prima parte della *Grammatica*, relativa ai diversi tipi di apprensione e di assenso[51],

[47] La dottrina lockiana dei gradi dell'assenso è esaminata da Newman nella *Grammar* I, cap. 6, 1-2.

[48] Poiché l'area della certezza è ridotta, si osserva in *Grammar* VII, 2, 4, 155, «e quella dell'opinione è così larga, si dice comunemente che la probabilità è la guida della vita». Tale massima, che è giusta se intesa correttamente, perde ogni valore se è usata per mettere in discussione l'esistenza di principi primi e della verità stessa e è «assolutamente falsa rispetto all'altro grande settore dello scibile – quello spirituale – se la si prende per sostenere la dottrina che i primi principi ed elementi della religione, che sono universalmente accettati, sono semplice materia d'opinione. Oggi si accetta troppo spesso come vera l'idea che la religione è uno di quegli argomenti su cui non si può scoprire alcuna verità e in cui una conclusione ha lo stesso valore di un'altra» (*ibid.*).

[49] In questo senso si è potuto vedere una possibile affinità con la fenomenologia. Cfr. L. Kuld, *Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J. H. Newmans Phänomelogie des Glaubensackts*, (Newman-Studien XIII) Sigmaringendorf 1989; G. Cristaldi, *La fede come principio epistemico*, in *Newman. L'idea di ragione*, cit., 145-154.

[50] *Grammar* VIII, 1, 2, 181: «We are surrounded by external beings, and our enunciations are directed to the concrete. We reason in order to enlarge our knowledge of matters, which do not depend on us for being what they are»; *ibid.*, XI, 1, 224: «We are in a world of facts, and we use them; for there is nothing else to use».

[51] *Grammar* I-IV.

la coscienza della propria individualità e del proprio io[52], sono aspetti salienti di un pensiero volto al concreto e a tutto ciò che l'esperienza, nella sua varietà di sfumature e diversità di piani, attesta.

La questione del passaggio dalla probabilità alla certezza è risolta con la ben nota dottrina del «cumulo di probabilità», derivata in parte da John Keble e da Joseph Butler, ma sostanzialmente riformulata rispetto alle loro teorie[53]. Newman ne parla in primo luogo nell'*Apologia*, ove, anche sulla base delle riflessioni e degli studi raccolti nei *Sermoni Universitari*, nell'*Essay on Ecclesiastical Miracles* e nell'*Essay on Development of Doctrine*, egli definisce la certezza come «il risultato di un *assemblage* di probabilità simultanee e convergenti», come un «abito mentale» in grado di «uguagliare in estensione e intensità la certezza prodotta dalle più rigorose dimostrazioni scientifiche»[54]. Riprendendo queste definizioni nel capitolo IV, Newman specifica che tale certezza è «la conseguenza, voluta e imposta da Dio, della forza complessiva di determinate ragioni che, prese una per una, sono soltanto delle pro-

---

[52] *Grammar* IX, 1, 224: «Such as I am, it is my all; this is my essential stand-point, and must be taken for granted (...) I am what I am, or I am nothing. I cannot think, reflect, or judge about my being, without starting from the very point which I aim at concluding»; *Apologia pro vita sua* IV, Milano 1982, 197: «Si ragiona con tutto l'essere, nella sua concretezza. Passa un certo numero di anni e mi avvedo che il mio pensiero non è più al punto di prima: come mai? Si muove l'uomo tutto intero; la logica scritta è solo una testimonianza di questo movimento».

[53] Dalla lettura dell'opera di J. Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Costitution and Course of Nature*, London 1736, Newman trasse due principi: quello dell'analogia fra le diverse opere di Dio e quello della probabilità, che molto influì sulle sue ricerche successive. Questo secondo debito verso Butler è così descritto da Newman nell'*Apologia*, I, 32: «La teoria di Butler, secondo cui la probabilità è la guida della vita, mi condusse, anche per effetto dell'insegnamento con cui venni in contatto qualche anno dopo, al problema della forza di persuasione logica della fede,su cui tanto ho scritto». Nella lettura del *Christian Year*, London 1827 di John Keble, Newman fu colpito per gli stessi motivi: «Le due più importanti verità intellettuali che mi fece comprendere furono quelle stesse due verità che avevo appreso da Butler, anche se riplasmate nella mente creativa del mio nuovo maestro» (*Apologia* I, 43). Tuttavia la dottrina di Newman andò oltre quella dei due maestri, sia sulla *analogia* (si veda, a questo proposito, la Nota II, in appendice alla *Grammatica*) sia sulla *probabilità*. Su questo secondo aspetto, Newman volle superare, da una parte, i pericoli insiti nella teoria di Butler, soprattutto «la sua tendenza a distruggere nelle anime la certezza assoluta, inducendole a ritenere dubbia ogni conclusione, e riducendo la verità ad un'opinione che si può, sì, seguire e professare tranquillamente, ma che non è possibile abbracciare con la pienezza dell'assenso interiore» (*ibid.*, 43-44); dall'altra parte non si accontentò della soluzione proposta da Keble per superare questa difficoltà – soluzione che attribuiva alla fede e all'amore il superamento dell'incertezza dovuta alla probabilità («Sono la fede e l'amore a dare alla probabilità una forza che di per sé non avrebbe», *ibid.*, 45-46) –, perché «non scendeva fino alla radice della difficoltà» (*ibid.*, 47), ma, con la sua dottrina dell'assenso e della certezza, cercò di offrire una soluzione razionalmente fondata e valida sul piano speculativo, non solo sul piano pratico. Sui rapporti e le differenze di Newman con i suoi due maestri, si veda, di chi scrive, *John Henry Newman e le «intuizioni» del cuore*, in *Antonio Rosmini, filosofia del cuore? «Philosophia» e «teologia cordis» nella cultura occidentale*, a cura di G. Beschin, Brescia 1995, 485-503, in particolare 496-497.

[54] *Apologia* I, 48.

babilità», che essa è ottenuta «grazie a un cumulo di probabilità»[55] e consiste nel «saper di sapere»[56]. A fronte di enunciazioni così chiare, in se stesse e nell'indicare una prospettiva di pensiero, la dottrina newmaniana risulta però ancora incompleta e bisognosa di ulteriori sviluppi; il contesto in cui è formulata – Newman applica la teoria della certezza attraverso le probabilità prevalentemente alla ricerca religiosa e a questioni inerenti alla fede religiosa – e la limitatezza dell'analisi, che lascia indefiniti alcuni punti essenziali – in particolare il rapporto fra certezza soggettiva (talora appellata "convinzione") e l'evidenza oggettiva – la rendono, per alcuni versi, problematica e ancora lontana dal poter essere considerata una soddisfacente e compiuta teoria. In effetti, lo stesso Newman avvertì la questione e tutto il suo impegno, fino alla *Grammatica*, fu volto alla ricerca di una soluzione convincente, anzitutto per lui. Quest'opera, più volte riscritta e per molti anni meditata dall'autore, rappresenta così il compimento di un lungo cammino e l'espressione filosoficamente più importante della ricerca di Newman intorno alla natura dell'assenso e della certezza, ai rapporti fra inferenza e assenso, alle diverse "logiche" seguite dalla mente umana per indagare la realtà[57]. Dell'ampia e articolata trattazione svolta nella *Grammatica*[58], si possono sottolineare tre aspetti fondamentali, che risultano utili alla comprensione del rapporto fra fede e conoscenza e, più in generale, del senso complessivo della proposta newmaniana.

Il primo punto, che si ricollega a quanto detto a proposito dell'*Apologia*, riguarda il rapporto fra probabilità e certezza nel conoscere umano, quando questo ha per oggetto la realtà concreta e indaga la verità dei fatti. Il problema si pone a partire dalla indiscutibile constatazione che il sapere umano (*human knowledge*), se può raggiungere una certa perfezione e compiutezza quando tratta di verità astratte o di nozioni, non riesce invece ad andare al di là della soglia della probabilità quando de-

---

[55] *Apologia* IV, 223.

[56] *Ibid.*, 236 e 247.

[57] Sulla composizione della *Grammatica* si veda l'introduzione di I. T. Ker a *Grammar*, XXXII-L. Dei capitoli che trattano in modo specifico i temi, il sesto ("Assent Considered as Unconditioned") analizza la natura dell'assenso semplice e dell'assenso complesso, il settimo ("Certitude") tratta dei rapporti fra assenso e certezza e della indefettibilità della certezza, l'ottavo ("Inference") esamina i tre tipi di inferenza: "formale", "informale", "naturale".

[58] Si vedano, al riguardo, gli studi di L. Obertello, *Conoscenza e persona nel pensiero di John Henry Newman*, Trieste 1964 (in particolare e capitoli IV e V); Id., *La filosofia dell'assenso in J.H. Newman*, in *Problemi religiosi e filosofia*, Padova 1975, 81-97; Id., La *Grammatica dell'assenso di John Henry Newman*, Milano 2000. Si vedano, inoltre, gli studi di D. Zeno, *Newman. Our Way to Certitude*, Leiden 1957; F. M. William, *Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans. Systematosche Darlegung und Dokumentation*, Bergen-Enkheim bei Frankfurt a. M. 1969; L. G. Richardson, *Newman. Approach to Knowledge*, Navarra 1995.

ve occuparsi di fatti e fenomeni concreti e contingenti. D'altra parte è proprio di questi fatti e fenomeni che, in larga misura, si occupa la conoscenza umana, la quale mira ad una comprensione non solo nozionale, ma "reale" di essi. Tale carattere di "probabilità", nota Newman, è dato dalla impossibilità di esprimere completamente il pensiero attraverso un linguaggio e dalla irriducibilità delle cose reali a nozioni o concetti. È significativo che Newman parli di un ragionamento mentale (*mental reasoning*) distinto dal ragionamento verbale (*verbal reasoning*), che è proprio dell'inferenza logica[59] e che metta in discussione il presupposto (*assumption*) stesso della assolutizzazione della conoscenza logica, vale a dire la possibilità di tradurre compiutamente ciò che è pensato e conosciuto in parole e enunciazioni verbali. Se la logica ha l'importante funzione, che Newman riconosce e non sminuisce affatto, di regolare il pensiero, offrendo ad esso criteri e metodo, essa non può tuttavia esaurire ogni forma di ragionamento umano, soprattutto quando in questione non vi sono nozioni astratte ma fatti concreti[60]. La divaricazione fra nozioni esatte, intelligibili e comunicabili e la realtà concreta (*concrete reality*) e obiettiva (*obiective things*) diviene anzi maggiore quanto più il procedimento inferenziale si perfeziona e si attua in senso proprio[61]. Ne derivano due conseguenze concomitanti; da una parte la logica, e più in generale ogni forma di conoscenza scientifica, deve acquisire gradi sempre maggiori di astrazione, per giungere a conoscenze esatte e incontrovertibili; dall'altra, la sua forza argomentativa decresce notevolmente quando viene applicata in campi diversi da quello nozionale, come quello della realtà concreta ove «si vede che il margine di differenza fra le astratte conclusioni della scienza e i fatti concreti che desideriamo accertare riduce la forza del metodo inferenziale da dimostrazione alla mera determinazione del probabile»[62]. Newman attribuisce questo limite dell'infe-

[59] *Grammar* VIII, 1, 172.

[60] Trattando dell'inferenza logica, Newman giunge a questa conclusione: «Logical inference (...) proposes to provide both a test and a common measure of reasoning; and I think it will be found partly to succede and partly to fail; succeeding so far as words can in fact be found for representing the countless varieties and subtleties of human thought, failing on account of the fallacy of the original assumption, that whatever can be thought can be adequately expressed in words» (*Grammar* VIII, 1, 172).

[61] Newman concepisce dunque la logica essenzialmente come "logica formale", essenzialmente centrata sul "processo" e totalmente libera da qualsiasi problema di contenuto o di rapporto con la semantica. Lo fanno chiaramente intendere alcune sue affermazioni circa il valore del simbolismo logico («No process of argument is so perfect, as that which is conducted by means of symbols (...) Symbolical notation [is] the perfection of the syllogistic method», *Grammar* VIII, 1, 172-173) e la necessità di liberare la logica da qualsiasi residuo semantico («The concrete matter of propositions is a constat source of trouble to syllogistic reasoning, as marring the simplicity and perfection of its process», *ibid.*, 174).

[62] *Ibid.*, 175.

renza a due motivi: la natura ipotetica delle premesse e l'imprecisione delle conclusioni[63]. Le prime non sono che supposizioni (*assumption*) perché l'inferenza non ha modo né di dimostrarne l'evidenza né di risalire a proposizioni evidenti, in quanto, «in materia concreta, non ha un pieno controllo degli oggetti cui si riferisce»; le premesse sono semplicemente assunte, come capita nelle discussioni normali o più elevate, di cui vengono fatti diversi esempi[64]. Le seconde risultano invece sempre inadeguate all'oggetto, che non riescono a determinare né accertare; il particolare, che è ciò che interessa nel campo della conoscenza concreta, rimane inafferrabile dalla conclusione dell'argomentazione. Gli estremi della logica – le premesse e le conclusioni – sono pertanto fuori della portata della logica stessa; essa, viene detto con espressione efficace, è «una concatenazione di conclusioni i cui capi sono sospesi nel vuoto (*hangs loose at both ends*)»[65]. Analogamente alla logica, ogni tipo di conoscenza scientifica è un sapere astratto che paga, nella misura della sua esattezza, la capacità di rendere conto dei fatti concreti. «La scienza in ogni suo ramo – afferma Newman – ha per sua natura troppa semplicità e precisione per essere la misura del fatto»[66]. Questo limite, ampiamente documentato, anche attraverso numerosi esempi, risulta invalicabile e costituisce la caratteristica propria di ogni inferenza formale, intesa come argomentazione verbale, la quale, ribadisce Newman in conclusione, «non determina i nostri principi né i giudizi conclusivi»[67].

Si può osservare che il solco così scavato fra conoscenza nozionale e astratta e conoscenza reale e concreta non solo delimita la portata conoscitiva della prima, ma anche la spinge verso una sempre maggior formalizzazione, liberandola da ogni prospettiva semantica o, quantomeno, non ponendola come necessaria e sempre incombente. Piuttosto che estendere la logica e la scienza, riducendo ogni tipo di sapere ad esse, Newman preferisce delimitarle e individuare invece altri tipi di forme argomentative, che possono risultare maggiormente utili per indagare la realtà concreta. Egli chiama queste differenti logiche «inferenza non formale» (*informal infe-*

[63] *Ibid.*: «Inference starts with conditions, as stating with premises, here are two reasons why, when employed upon questions of fact, it can only conclude probabilities: first, because its premises are assumed, not proved; and secondly, because its conclusions are abstract, and not concrete».

[64] *Ibid.*, 175-180.

[65] *Ibid.*, 1, 2, 185: «As to Logic, its chain of conclusions hangs loose at both ends; both the point from which the proof should start, and the points at which it should arrive, are beyond its reach; it comes short both of first principles and of concrete issues».

[66] *Ibid.*: «Science in all its departments has too much simplicity and exactness, from the nature of the case, to be the measure of fact».

[67] *Ibid.*, 187.

rence) e "inferenza naturale" (*natural inference*). La prima è il metodo necessario per raggiungere la certezza nel concreto e consiste appunto, con espressioni che ricordano chiaramente quelle dell'*Apologia*, «nell'accumulo di probabilità, indipendenti le une dalle altre, che sorgono dalla natura e dalle circostanze del caso particolare preso in considerazione; probabilità troppo tenui per essere utili separatamente, troppo sottili e indirette per lasciarsi convertire in sillogismi, e troppo numerose e varie perché sia possibile tale conversione, anche ammettendo che siano convertibili»[68]. In tal modo, ciò che sarebbe una semplice probabilità, se presa insieme a molte altre acquista valore di argomento e produce, come risultato, certezza riguardo a realtà concrete. Questo tipo di certezza, che Newman preferisce non definire "morale" per la vaghezza dell'espressione, riguarda non solo il campo della religione e dell'etica, ma ogni problema terrestre e cosmico («terrestrial and cosmic questions»), che va dalla conoscenza storica, presente, passata e futura, ai giudizi penali, alla critica letteraria.

Se l'inferenza non formale implica pur sempre un procedimento – il passaggio da probabilità alla determinazione di una verità e della certezza (in sintesi, «il modo peculiare in cui la mente procede in materia concreta» è questo: «da antecedenti solamente probabili alla prova sufficiente di un fatto o di una verità e, dopo la prova, a un atto di certezza riguardo ad essa»[69]) – l'altro tipo di inferenza che Newman considera adeguato alla realtà concreta, l'inferenza naturale, è addirittura un atto semplice (*a simple act*), o perlomeno così si presenta, in quanto non sviluppa nessun processo o, se lo fa, lo compie in maniera «inconscia e implicita»[70]. Nel ragionare in questo modo, la mente non utilizza regole predeterminate, ma opera, quasi spontaneamente, il passaggio «da cosa a cosa, dal concreto al concreto, dal tutto al tutto»[71].

---

[68] *Ibid.*, VIII, 2, 187. Si potrebbero vedere analogie fra questa definizione e quanto sostenuto da esponenti della filosofia del common sense, come ad esempio T. Reid, che in un suo saggio, *Il ragionamento. Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo*, in *Ricerca sulla mente umana e altri saggi*, Torino 1975, 711, sostiene: «L'efficacia del ragionamento probabile non dipende in genere da un solo argomento, ma dal concorso di parecchi argomenti che uniscono la loro forza e conducono alla stessa conclusione... Questo tipo di evidenza si può paragonare a una corda composta da invece sottili fili ritorti. La corda ha una forza più che sufficiente a sostenere il peso, anche se nessuno dei fili basterebbe allo scopo». Tuttavia mancano evidenti riferimenti di Newman a questo autore e, d'altra parte, le diversità, al di là di somiglianze esteriori, sono significative sotto l'aspetto dottrinale, giacché Reid, contrariamente a Newman, non riconosce valore assoluto alla certezza, ma condivide la dottrina della "gradualità" dell'evidenza probabile e dell'assenso.

[69] *Ibid.*, VIII, 2, 3, 213.

[70] *Ibid.*

[71] *Ibid.*, 213-214: «I say, then, that our most natural mode of reasoning is, not from propositions to propositions, but from things to things, from concrete to concrete, from wholes to wholes».

L'inferenza naturale è il tipo di ragionamento non scientifico (*unscientific reasoning*) del poeta, del contadino, del genio, sia in campo scientifico – Newman cita la capacità di Newton di raggiungere le verità matematiche senza molte prove (e porta l'esempio della regola newtoniana per trovare le radici immaginarie delle equazioni, della quale i matematici hanno saputo trovare solo dopo molti anni la dimostrazione) –, sia in campo pratico – l'esempio, in questo caso, è la proverbiale capacità di Napoleone di calcolare le forze del nemico e di prevedere lo svolgimento delle battaglie –. Il fatto che Newman sottolinei che si tratta di una sorta di dono (*gift*) o di istinto (*istinct*) – inteso come «percezione di fatti senza determinabili mezzi di percezione» – indica la forte componente personale di tale specie di ragionamento – di cui il legame con la memoria non a caso è un elemento essenziale –, la sua difficile, se non impossibile formalizzazione, ma soprattutto la sua capacità di aderire agli aspetti e ai caratteri specifici dei casi concreti. Si comprende perciò perché Newman consideri questa inferenza una sorta di «facoltà architettonica» della mente e perché sviluppi un'originale e attenta riflessione su quel suo fondamentale aspetto (*branch*) che è il *senso illativo*, che costituisce appunto «la capacità di giudicare e di concludere al suo grado più perfetto»[72].

Laddove la logica fallisce («Logic does not really prove»[73]) e risulta inadeguata («an inference [...] never can reach so far as to ascertain a fact»[74]), inferenze di diverso tipo possono invece dare risultati accettabili e permettere di raggiungere verità, anche importanti e fondamentali, senza tuttavia eliminare la "probabilità" che contraddistingue la conoscenza umana.

Come è noto, il passaggio dalla probabilità alla certezza trova fondamento nella dottrina dell'incondizionatezza dell'assenso, che è il secondo punto da toccare. Di questa dottrina, che è la vera chiave di volta della *Grammatica*, Newman ebbe l'intuizione nell'agosto del 1866, a Glion, sopra il lago di Ginevra, quando capì che l'insistenza sulla natura della certezza non l'avrebbe condotto da nessuna parte, mentre occorreva partire dall'opposizione fra assenso e inferenza[75]. Infatti, finché l'assenso era considerato in rapporto all'inferenza, risultava impossibile risolvere il paradosso di come un atto assoluto, come è l'assenso, e in particolare quella forma di

[72] *Ibid.*, IX, 2, 227-228: «It is the mind that reason, and that controls its own reasonings, not any technical apparatus of words and propositions. This power of judging and concluding, when in its perfection, I call the Illative Sense».

[73] *Ibid.*, VIII, 1, 176.

[74] *Ibid.*, VIII, 1, 2, 181.

[75] Cfr. W. Ward, *The Life of J.H. Cardinal Newman*, II, London 1927, 245-246 e 278.

assenso che è la certezza, potesse essere causato da un atto condizionante, come è l'inferenza. La scoperta di Newman, provata poi da numerosi esempi e dall'esame di molteplici casi, fu invece quella di considerare inferenza e assenso come «due distinti atti della mente», con caratteristiche proprie e indipendenti l'uno dall'altro. La testimonianza della natura umana, quale essa è, lo portava ad una conclusione di questo genere: «Se non partiamo da una visione di perfezione a priori, ma consideriamo i fatti della natura umana, come si trovano nell'agire concreto della vita, trovo numerosi casi in cui non diamo alcun assenso, nessuno in cui l'assenso è dato in modo chiaramente condizionato, e molti, come dimostrerò, nei quali esso è incondizionato in questioni che non ammettono niente di più alto del ragionamento probabile. Se la natura umana è sufficiente testimone di se stessa, non c'è nessuna possibilità media tra l'assentire e il non assentire»[76].

Da questa distinzione parte la riflessione, dapprima sull'assenso semplice, poi su quello complesso, e si apre la strada per trattare, in una prospettiva sicura e ben definita, l'argomento della certezza, intesa come atto complesso in cui si congiungono assenso semplice e assenso riflesso[77].

Si noti che fra i casi presi in considerazione per provare, o meglio per mostrare, la distinzione fra inferenza e assenso si trova anche la matematica, in quanto le sue dimostrazioni, pur corrette e svolte in modo perfetto, non necessariamente implicano l'assenso alle conclusioni dedotte[78].

Il terzo, ed ultimo, punto da esaminare è la tesi dell'indefettibilità della certezza[79]. Newman considera questo carattere come specifico e esclusivo della certezza, in base alla quale essa si distingue sia dall'assenso, genericamente inteso, sia dalla falsa certezza. Consapevole della possibile fallibilità degli assensi umani, ma anche convinto dell'impossibilità teorica e pratica dello scetticismo[80], Newman àncora l'at-

---

[76] *Grammar* VI, 1, 3, 116.

[77] Si vedano a questo proposito i capitoli VI, in particolare le pp. 138-144, e VII della *Grammar*.

[78] *Grammar* VI, 1, 1, 112: «Strange as it may seem, this contrast between inference and assent is exemplified even in the province of mathematics. Argument is not always able to command our Assent, even though it be demonstrative».

[79] Newman ne tratta nel capitolo VII della *Grammar*, in particolare nel paragrafo secondo, dedicato esplicitamente all'argomento.

[80] L'esperienza dell'errore, nell'assentire e nel ragionare, non pregiudica la possibilità di atti invece compiuti correttamente, ma, anzi, è uno stimolo a farlo. All'obiezione sulla inevitabilità dello scetticismo, Newman così risponde in *Grammar* VII, 2, 2, 149: «Certainly, the experience of mistakes in the assents which we have made are to the prejudice of subsequent ones (...) This is true; but antecent objections to an act are not sufficient of themselves to prohibit its exercise; they may demand of us an increased circumspection before committing ouerselves to overcome them».

to della certezza alla verità, che è immutabile e conoscibile dall'intelletto umano. La certezza è conoscenza della verità («il suo oggetto è la verità, una verità come tale, una proposizione in quanto vera») e consapevolezza di possedere questa conoscenza. In questo modo, l'aspetto oggettivo della certezza (*certainty*) e quello soggettivo (*certitude*) si trovano uniti e si giunge ad una definizione di conoscenza superiore al solo giudizio intellettuale, in quanto l'adesione alla verità è posta come elemento congiunto alla sua conoscenza. A questo proposito, Obertello, notando la diversità dalla concezione aristotelica, ha osservato che Newman, in questo modo, «pone il principio che conoscere è assentire a una verità data», ossia che «la conoscenza è assenso alla verità»[81]. Se è questo l'orizzonte della certezza – tale cioè da coincidere con quello della conoscenza – acquisita un significato ancor più rilevante il carattere di indefettibilità della certezza, che è considerata da Newman non solo il segno della vera certezza, ma anche il criterio per riconoscerla. L'indefettibilità rientra nella definizione stessa di certezza («enters into its very idea»), in quanto, dice Newman, «se la certezza in ogni questione è la fine di qualsiasi dubbio o timore sulla sua verità, ed è un'adesione cosciente e incondizionata ad essa, ciò porta con sé una sicurezza interiore (*inward assurance*), forte sebbene implicita, che non verrà mai meno»[82]. Ora, questo carattere viene assunto a criterio quando si tratta di distinguere la vera dalla falsa certezza. Il problema è dapprima avvertito in termini generali: di quelle che sono, o crediamo siano, le nostre certezze non possiamo stabilire a priori se sono vere o false. Non esiste confine (*line*) fra certezze vere e certezze apparenti, come non esiste prova (*test*) per discernere il vero profeta dal falso; «quelle che sembrano certezze sono sempre esposte alla possibilità di rivelarsi degli errori»[83]. Dall'esterno non vi sono quindi elementi sufficienti alla distinzione. Ma neppure dall'interno ve ne sono. Dopo aver chiarito che l'infallibilità non riguarda l'atto della certezza[84] e aver in diversi modi argomentato intorno alle certezze genuine e non genuine – asserendo tra l'altro che le prime sono assai poche e debbono soddisfare precise condizioni[85] –, egli pone con chiarezza il problema all'inizio del sesto paragrafo. «La certezza – egli sostiene – non ammette una prova (*test*) interna e immediata sufficiente a distinguerla dalla falsa certezza. Tale prova è resa impossibile dal fatto che,

---

[81] Obertello, *La Grammatica dell'assenso*, cit., 70.

[82] *Grammar* VII, 2, 145.

[83] *Ibid.*

[84] Cfr. *ibid.*, VII, 2, 1, 146-149.

[85] Cfr. *ibid.*, VII, 2, 4, 154.

quando noi compiamo l'atto mentale espresso dalle parole "Io so", riassumiamo l'intera serie dei giudizi riflessi che potrebbero, ciascuno a sua volta, esercitare consecutivamente una funzione critica verso quelli della serie che lo precede»[86]. L'atto di certezza ("Io so") sancisce la verità e annulla, per così dire, il potenziale critico di precedenti atti, attraverso i quali è stata costruita, e che, nel caso fosse stato commesso qualche errore, avrebbero dovuto portare ad una verità diversa da quella ammessa. Ma dall'interno, proprio per la natura dell'atto di certezza, è impossibile stabilirlo. È a questo punto che il "carattere" della certezza viene invocato come "criterio": «se è una regola generale che la certezza è indefettibile, non potrà diventare questa stessa indefettibilità, almeno nel suo esito, un criterio per la genuinità della certezza?». La risposta di Newman è positiva e si fonda sul fatto che, diversamente da qualsiasi altro atto o abito dell'intelletto, solo la certezza può essere indefettibile. Pertanto essa può essere presa come prova, quantomeno come prova negativa, della verità della certezza. «L'indefettibilità – osserva Newman – può almeno servire come prova negativa della certezza, o condizione *sine qua non*, così che si può provare che chiunque perda la convinzione su un dato punto per ciò stesso non è stato certo di esso»[87]. Questa prova negativa può essere considerata non solo una verifica a posteriori, ma anche una modalità per dimostrare la verità di un atto di certezza non in base agli argomenti che si possono addurre in suo favore, ma in forza della sua "tenuta" di fronte ad argomenti contrari, o anche del fatto che questi non si impongano come sue contraddizioni. «La certezza deve superare ogni prova (*trial*), altrimenti non è certezza»[88].

Lo schema proposto da Newman è essenzialmente ed esclusivamente riferito alla certezza; tuttavia esso potrebbe rivelare anche analogie con riflessioni svolte in altri campi, come ad esempio la filosofia del linguaggio e l'epistemologia.

È questo uno dei non trascurabili aspetti per cui il pensiero di Newman può risultare ancor oggi interessante. A commento della *Grammatica*, in una lettera al Colleridge del 1871, riconoscendone alcuni limiti, Newman osservava che, quantomeno, aveva aperto un problema e aveva indicato un campo d'indagine. Di quell'apertura e, più ampiamente, dell'intero contributo intellettuale di Newman, si possono ancora oggi apprezzare il valore e la fecondità.

---

[86] *Ibid.*, VII, 2, 6, 166-167.

[87] *Ibid.*, 167.

[88] *Ibid.*

RTLu VII (2/2002) 247-263

Les fresques découvertes dans la basilique Sainte-Suzanne de Rome

Jean-Claude Lechner
Facoltà di Teologia (Lugano)

Au cours des fouilles qui eurent lieu de 1990 à 1992 sous la sacristie de la basilique de Sainte-Suzanne, furent mis au jour une partie d'une maison romaine ainsi que des éléments d'une basilique. Les archéologues de la Surintendance archéologique de Rome découvrirent entre autre un sarcophage du IIe siècle réutilisé avec les restes de fresques soigneusement déposées[1]: il s'agit d'une fresque représentant la Vierge à l'Enfant entourée de droite et de gauche par deux saintes (fig. 1), d'une lunette ou d'une paroi d'un ciborium avec les figures de saint Jean-Baptiste et saint Jean l'Évangéliste (fig. 2), et de bustes de cinq saints[2]. Les fresques ont été restaurées de façon admirable et sont exposées au public – à l'exception des bustes des saints – dans la sacristie de la basilique. Les morceaux qui n'ont pu être insérés, sont resté *in situ*, dans le sarcophage.

La basilique de Sainte-Suzanne, telle qu'elle se présente aujourd'hui, est le fruit d'une restauration due au cardinal Rusticucci à la fin du XVIe siècle; la façade de Carlo Maderno fut achevée en 1603. On ne connaît pas le plan de la basilique paléochrétienne, de l'ancien *Titulus Caii*. Les fouilles des dernières années ont permis de documenter le plan de la basilique reconstruite par Léon III (795-816): il s'agissait

[1] Je dois cette information au prof. Antonio Iacobini, qui était présent au moment de la découverte des fresques.

[2] Les fouilles ont été publiées par Alessandro Bonanni au congrès d'archéologie chrétienne à Bonn en 1991; cfr. A. Bonanni, *La Basilica di Santa Susanna a Roma. Indagini topografiche e nuove scoperte archeologiche*, dans *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991*, vol. I, Città del Vaticano 1995, 586-589, planche 72. Les fresques ont fait objet d'une première communication, par Mme Andaloro, au VIIe Congrès National d'Archéologie Chrétienne à Cassino en 1993; les actes de ce congrès malheureusement n'ont pas été publiés. Sur les fresques et leur restauration vient de paraître la relation de M. Andaloro dans *Roma dall'antichità al medioevo. Archeologia e storia nel Museo Nazionale Romano Crypta Balbi*, Roma-Milano 2001, 643-645.

d'une église à trois nefs, dont les nefs latérales furent abattues probablement à la fin du XVe siècle. La basilique actuelle, à une seule nef, occupe l'espace de l'ancienne nef centrale de la basilique carolingienne[3].

Nos fresques ont été découvertes sous la sacristie, qui se trouve dans l'espace de l'ancienne nef latérale gauche. M. Bonanni croit pouvoir identifier l'édifice découvert sous l'ancienne nef latérale gauche comme étant le premier titulus. Selon Mme Cecchelli cependant, l'édifice serait plutôt un baptistère[4].

1. Description des fresques

1. Le groupe de la Vierge à l'Enfant et des deux saintes provient probablement d'une paroi située derrière un autel (fig. 1).

Les quatre figures sont représentées de face. Elles se détachent sur un fond bleu d'Égypte.

1.1. La Vierge est représentée au centre avec l'Enfant sur les genoux. Bien que la Vierge soit assise, elle apparaît beaucoup plus grande que les deux figures des saintes.

Elle est assise sur un trône, dont on aperçoit encore les bords recouverts de plaques violacées ornées de perles blanches et de pierres précieuses serties. Le coussin du trône, de couleur rose-orangé, est orné de perles aux extrémités. Les plis du coussin sont retracés de traits foncés. Derrière la Vierge, on aperçoit le dossier, de couleur beige.

La Vierge a le visage ovale et ses cheveux descendent jusqu'à la hauteur des oreilles. Son regard est sévère avec les grands yeux remarquables par leur regard intense. Les sourcils sont marqués d'un trait foncé très courbé, dont celui de droite est le prolongement du trait qui marque le dos du nez (en partie perdu). Les paupières et les cils sont marqués par deux traits brunâtres presque parallèles. Les pupilles sont foncées, l'iris bleu-acier, la caroncule très basse.

Les pommettes sont rehaussées de couleur rose. Les lèvres fermées sont marquées de couleur roses, séparées d'un fin trait noir, avec, au centre, une légère cour-

[3] R. Krautheimer – S. Corbett – W. Frankl, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, Città del Vaticano 1970, 254 sqq.

[4] A propos des fouilles, cfr. la contribution de M. Cecchelli sur Sainte-Suzanne dans *Roma dall'antichità al medioevo*, cit., 641-643.

be vers le bas. Le pli sous la lèvre inférieure et le menton sont marqués d'un fin trait foncé.

La Vierge est coiffée d'une lourde couronne (*stephanos*) ornée de perles de couleur blanche et bleue aigue-marine. La partie supérieure avec probablement des fleurons, est perdue. Trois rangées de perles, les *cataseistae* – les deux rangées extérieures sont de perles blanches et celle intérieure de perles bleues aigue-marine – en descendent de chaque côté jusqu'à l'épaule.

Les boucles d'oreilles sont formées d'un large anneau avec deux pendentifs formés d'une pierre précieuse couleur aigue-marine entre deux perles.

On reconnaît au cou les restes d'un collier formé d'une alternance de perles et d'aigue-marines avec des pendentifs au centre.

Le chef de la Vierge est entouré d'un grand nimbe couleur beige cerné d'un fin trait blanc et d'un large trait violacé. Le nimbe empiète dans l'espace du nimbe du personnage de droite.

La Vierge est revêtue d'une longue tunique bleu de la même couleur que le fond. Les plis sont retracés de traits plus foncés. Les *peribrachiola* aux bords des manches sont ornés de matériaux précieux: une bande de pierres précieuses bleu et rose serties est encadrée d'une rangée de perles, respectivement deux rangées de perles.

Sur la tunique intime, la Vierge porte une dalmatique diagonale, la *talaris*, aux manches amples (à droite à peine visible). Le bord inférieur de la tunique est orné d'une bande violacée et deux rangées de perles, le bord supérieur d'un large collier, le *maniakion*: deux bandes de pierres précieuses serties s'alternent avec deux bandes de deux rangées de perles. Les manches, à la hauteur des épaules, sont ornées d'un médaillon avec, au centre, une pierre précieuse entourée de deux rangées de perles.

Dans la main gauche, dont l'index est pointé vers le bas, elle tient un manibule blanc cerné de violacé avec, aux extrémités, des dessins (des oiseaux?) entre deux bandes formées de deux traits bruns avec, dans l'espace intermédiaire, des points bruns.

La Vierge tient un long bâton dans la main droite (la couleur à la hauteur du coussin est effacée). La partie supérieure en semble perdue. Étant donné les pertes, on ne voit pas bien si le bâton finit à la main de la Vierge, ou si les points blancs entre le nimbe et l'inscription de saint Agathe en constituent la continuation. A la suite des radiographies faites sur l'icône de Santa Maria in Trastevere, et en confrontant en outre avec la *capsa* de Grado, on peut supposer qu'il s'agissait d'un sceptre qui se

terminait sur une croix[5]; les points blancs entre le nimbe et l'inscription pourrait donc être les restes d'une croix de perles.

1.2. L'Enfant Jésus, assis sur les genoux de sa Mère, a le regard sérieux et comme absorbé dans ses pensées. Son chef est entouré d'un nimbe crucifère de couleur beige, cerné d'un très fin trait blanc et d'un large trait violacé; les bras de la croix sont également cernés de traits blancs très fins et violacés.

Le front de l'Enfant est dégarni dans les angles. Les lèvres sont fermées; la ride sous les lèvres est tracée d'un fin trait brun. Le menton est rehaussé de couleur plus sombre.

La tunique est de la même couleur que le nimbe. Les bords et les plis sont retracés de marron.

La main droite est levé pour le geste de la parole, tandis que dans la main gauche, il tient un rouleau. Notons que cette main semble être celle d'un adulte.

Les pieds nus sont effacés.

1.3. A droite de la Vierge (à gauche pour le spectateur) est représentée sainte Agathe, dont la figure est très élancée. On peut l'identifier grâce à l'inscription en lettres blanches, dont sont encore lisibles, à la hauteur des nimbes, les caractères:

‹A›GATHE

L'inscription, en sens vertical, est coupée en deux par la main droite de la Vierge qui tient le bâton.

Les cheveux, en brun-violacé, tombent jusqu'aux oreilles, et semblent être coiffés en arrière; ils se terminent probablement par un chignon ou une tresse. De la raie médiane, deux cheveux isolés tombent sur le front, chacun sur un côté. La couronne sur la tête est presque effacée: on reconnaît toutefois une rangée de perles et des pierres précieuse serties. Il est plus que probable que la couronne était identique à celle de l'autre sainte.

Le visage de la sainte est peint de la même manière que celui de la Vierge: les yeux sont grands, mais l'iris est de couleur marron, les paupières et les cils sont tracées de deux arcs, dont celui de droite est le prolongement de la ligne foncée qui suit le dos du nez. Les lèvres sont fermées, séparées d'un trait foncé qui se courbe au milieu vers le bas. La ride sous la lèvre inférieur et le menton sont également tracés d'un trait foncé.

---

[5] C. Bertelli, *La Madonna di Santa Maria in Trastevere*, Roma 1961, 72.

Les boucles d'oreilles sont faites d'un large anneau, avec un pendentif formé d'une pierre aigue-marine entre deux perles. La sainte porte au cou un simple collier où des perles s'alternent avec des pierres aigue-marine.

La longue tunique est de couleur châtaigne, les plis et les bords sont retracés de marron. La partie inférieure est perdue.

L'echancrure est richement bordée d'une large bande de pierres carrées bleues et rouges, cernées de chaque côté de deux rangées de perles, de même les bords des manches (en partie perdues). On voit également sur les bras, à la hauteur des épaules, le médaillon formé de deux cercles de perles avec, au centre, une grosse pierre rose.

Dans la main droite, ramenée à la poitrine, la sainte tient une petite croix de couleur violacée, tandis que dans sa main gauche, couverte d'un tissu blanc dont les plis sont marqués de diverses tonalités de gris et dont le bord est orné de rinceaux entre deux bandes formées de deux lignes continues avec, au milieu, des points, elle tient une large couronne, avec des pierres carrées aigue-marine s'alternant avec des pierres roses, les bords de la couronne étant ornés de perles.

1.4. L'autre figure féminine, à la gauche de la Vierge (à droite pour le spectateur) est très jeune et semble se tenir entre le coussin et le dossier du trône. Sa position est légèrement oblique.

Il manque une inscription qui nous permette d'identifier cette figure.

Le visage est tracé de la même façon que celui de sainte Agathe, ainsi que la coiffure avec les deux cheveux isolés en queue d'hirondelle sur le front, mais les yeux sont dessinés en forme d'amande.

La couronne sur le chef de la sainte, dont le nimbe disparaît en partie derrière celui de la Vierge, est bien conservée: on reconnaît le schéma habituel de pierres aigue-marines et roses s'alternant et bordées de perles; au milieu, au-dessus du front, est appliquée une petite croix formée de cinq perles, les autres fleurons sont faits de pierres roses ovales avec une perle à l'extrémité.

Les joyaux et le vêtement sont identiques à ceux de sainte Agathe avec la légère différence cependant, que le collier du cou a des pendentifs de pierres roses ovales avec des perles aux extrémités.

A droite de la sainte, on voit les traces de bandes de couleur blanche, violacée foncé et rose. Une comparaison avec les bords peints du ciboire fait penser qu'il s'agit probablement du cadre peint de la composition. De ce cadre, sur le côté gauche, seul une trace exigüe de violacé et de blanc est conservée.

2. Le ciborium

Le champ est de couleur bleu d'Égypte – dans les coins inférieurs bleu clair – entouré d'un filet de blanc, d'une bande plus large de couleur bistre, et finalement de rose. On voit au centre un médaillon avec l'Agneau apocalyptique et dans les angles les deux saints Jean (fig. 2).

2.1. Saint-Jean-Baptiste

On lit entre la figure du saint et le bord extérieur une inscription en sens vertical: S‹an›C‹tu›S IOH‹annes›B‹a›B‹tiste›S. Les lettres ne sont pas séparées. L'épithète et le nom sont séparés d'un trait vertical blanc.

La figure du Précurseur se trouve dans l'angle de gauche. C'est un personnage âgé, il a les cheveux longs qui tombent dans la nuque, une barbe pointue et de longues moustaches. Les sourcils sont très marqués, le regard est dirigé vers l'agneau. La tête est cernée d'un nimbe qui empiète sur le cadre. Saint Jean est vêtu d'une longue tunique châtaigne avec des *clavi*; le manteau marron est jeté sur l'épaule gauche. Les plis sont retracés de traits plus foncés. Il porte des sandales. Le pied droit est posé sur le bord, tandis que celui de gauche sur le terrain gris. Dans la main gauche, il tient un rouleau. Le précurseur lève le bras droit et pointe l'index, d'une longueur exagérée, vers le l'Agneau de Dieu: entre l'Agneau et le Précurseur on lit une inscription, en majuscules blanches, qui est une citation légèrement modifiée du v. 29 du premier chapitre de l'Évangile de Jean:

ECCE AGNUS D‹e›I
ECCE QUI TOLIS
PECCATA MUNDI

L'inscription s'étend sur trois lignes, chaque ligne ayant la même longueur.

Les lignes deux et trois se terminent sur des ornements blancs: un trait horizontal courbé aux extrémités d'où descendent une sorte de grappes.

2.2. Saint-Jean l'Évangéliste

On lit sur deux lignes l'inscription:

S‹an›C‹tu›S
IOH‹annes›

qui se trouve dans l'espace entre le bras levé de l'Évangéliste et le bord.

L'Évangéliste est représenté jeune, imberbe, les cheveux courts marrons. Sa tête est entourée d'un nimbe qui empiète sur le cadre. Il est vêtu d'une tunique blanche

aux manches courtes avec deux *clavi*, bordées de marron; sur l'épaule gauche est jeté un manteau, de couleur ocre. Les plis sont retracés de traits foncés. Les pieds, chaussés de sandales, reposent en partie sur les lignes du cadre, en partie sur le terrain. Dans la main gauche, il tient un rouleau, tandis que la main droite est levée pour le geste de la parole et semble renvoyer à l'inscription à droite de l'agneau.

L'inscription, en lettres majuscules blanches, qui cite le premier verset du prologue de l'Évangile de saint Jean, s'étend sur trois lignes irrégulières:

IN PRINCIPIO ERAT
BERBUM ET BERBUM
ERAT APUT DEUM ET D‹eus›

L'inscription reflète la prononciation du latin: le peintre transcrit les mots comme il parle.

Notons que les bras des deux saints sont disproportionnés par rapport à la figure humaine, surtout l'index du Précurseur. Emphase voulue? On note d'autres incongruités encore: la tête de l'apôtre est trop grande, sa main gauche massive, tandis que les pieds sont très petits.

2.3. Les contours du médaillon sont tracés d'un cercle blanc. Le fond est bleu d'Égypte. L'agneau, blanc, tourne la tête cernée d'un nimbe (en partie perdue) en arrière; sa toison est légèrement rehaussée de rose. Il semble reposer sur un rouleau aux sept sceaux. Il s'agit ici évidemment, comme nous l'avons déjà dit, de l'Agneau apocalyptique (Ap 5,6 sqq.).

Pour conclure notre description, résumons les traits les plus saillants. La gamme chromatique des fresques est réduite: le peintre utilise le bleu d'Égypte, le violacé, le beige, le rose et le blanc.

Notons aussi quelques incongruités: La Vierge n'est pas assise au milieu du trône, mais déplacée vers la gauche. La figure de la sainte de droite semble être coincée entre le coussin du trône et le dossier. Les figures féminines sont allongées outre mesure; le peintre voulait peut-être copier un prototype, tel la *Vierge de la Clémence* (fig. 3), elle aussi très allongée.

Quant aux peintures du ciborium, les figures sont très tassées, les têtes sont beaucoup trop grandes par rapport aux corps, de même le bras de l'Évangéliste. Cette disproportion est due au fait que le peintre a du insérer les deux personnages dans un espace restreint.

Se pose la question du rapport architectural entre la paroi du ciborium et la fre-

sque avec la Vierge. On peut émettre l'hypothèse que la paroi du ciborium faisait partie d'un ciborium adossé à un mur périmétral, érigé sur un autel, derrière lequel se trouvait la fresque avec la Vierge. La manière identique de peindre les bords des deux parties le suggère. Les deux côtés latéraux du ciborium étaient-ils ornés de peintures?

3. Iconographie

En ce qui concerne les figures des deux saints Jean, on trouve la même disposition et les mêmes caractéristiques dans une autre basilique romaine, à Santa Maria in Dominica, mais dans un autre contexte. Sur l'arc triomphal, on voit à gauche (du spectateur) saint Jean Baptiste, à droite saint Jean l'Évangéliste; le premier pointe l'index vers le registre supérieur où est représenté le Christ dans la mandorle, flanqué des apôtres; le second lève la main avec le geste de la parole. Manquent les inscriptions, mais les gestes de la main y suppléent: l'index pointé renvoie à l'*Ecce*, le geste de la parole au *Verbum*. Les deux personnages flanquent la calotte absidale: on y voit la Vierge, habillée du maphorion, avec l'Enfant siégeant sur un trône, entourée d'anges. A ses pieds, le pape donateur fait acte de vénération. Les mosaïques datent du pontificat de Pascal I (817-824).

Les deux saints renvoient par leurs gestes au Verbe qui s'est fait chair dans le sein de la Vierge Marie (calotte absidale) et qui reviendra dans la gloire (registre supérieur de l'arc). Le centre de toute la composition est le Verbe qui s'est fait homme – en bas, dans la calotte – et le Christ glorieux – en haut, dans l'arc; cette centralité est soulignée par le fait que les figures du Christ-Enfant et du Christ glorieux se trouvent dans la même ligne verticale.

Retournons aux fresques de Sainte-Suzanne. Il semble que le peintre ait contaminé la citation johannique (cfr. Jn 1,29) avec l'*Agnus Dei* de la messe. Jean s'adresse directement à l'agneau apocalyptique, ce qui justifie l'usage de la 2e personne. Si le ciborium, dont saint Jean-Baptiste, l'Évangéliste et l'Agneau de Dieu faisaient partie, couvrait un autel, alors s'explique très bien le passage de la 3e à la 2e personne. On peut y voir une allusion à l'*Agnus Dei*, qui fut introduit à Rome dans la messe, lors de la fraction du pain, au VIIe siècle[6].

Quant au panneau avec la Vierge, le faste des figures féminines saute aux yeux,

6 J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, III, 261-269.

ce qui nous reconduit au VI^e siècle, spécialement au règne de Justinien. La couronne de la Vierge rappelle celle de Théodora, à Saint-Vital de Ravenne.

La représentation de la Vierge entre deux saints est documentée à partir de la première moitié du VI^e siècle[7]. Relevons la fresque de Turtura (ca. 528) dans la catacombe de Comodille, ou la fameuse icône du Sinaï avec la Vierge à l'Enfant entre saint Théodore et saint Georges. La figure de saint Théodore, de l'icône à peine mentionnée, est remarquable par le fait qu'il semble hypnotiser le spectateur. Nous avons relevé ce même phénomène dans notre fresque: la Vierge surtout semble dévorer du regard le spectateur. Selon Kitzinger, ces regards intenses n'apparaîtraient pas avant la première moitié du VII^e siècle[8].

La composition découverte à Sainte Suzanne représente le type de la *Maria Regina* que l'on cherche en vain en Orient: la Vierge habillée en vêtements impériaux trônant avec l'Enfant se trouve surtout à Rome, et la Vierge de l'arc triomphale de Sainte-Marie-Majeure et celle du «mur du palimpseste» à Santa Maria Antiqua, qui date peut-être de la fin du VI^e siècle[9], en sont les premiers témoignages. Du même type sont la *Vierge de la Clémence*, dans la basilique de Santa Maria in Trastevere (fig. 3), la Vierge à l'Enfant de la basilique inférieure de Saint-Clément (fig. 4), la Vierge entre les saintes Praxède et Pudentienne, dans la crypte de la basilique de Sainte-Praxède – oeuvre repeinte au siècle dernier probablement – et celle de l'oratoire de Jean VII qui se trouve aujourd'hui dans l'église de Saint-Marc à Florence.

Le genre de la Vierge représentée en reine est attesté encore, pour les XI^e, XII^e et XIII^e siècles, par la fresque de la chapelle de Sant'Ermete, au cimetière de Basilissa, par la mosaïque de l'abside de Santa Maria in Trastevere, et la décoration de la chapelle Saint-Nicolas au Latran aujourd'hui disparue mais connue grâce à une gravure du XVII^e siècle. On y voit les papes Calixte II et Anastase IV aux pieds de la Vierge avec l'Enfant et deux anges qui portent des flambeaux. Cette représentation s'inspire de l'icône de Santa Maria in Trastevere. Sont également représentés les papes saint Silvestre, saint Anastase, saint Léon et saint Grégoire, puis une série de papes des XI^e et XII^e siècles, Gélase II, Pascal II, Urbain II, Alexandre II, Grégoire VII et

---

[7] Mme Andaloro renvoie, dans ce contexte, à une monnaie représentant Fausta, le femme de Constantin, siégeant sur un trône, les pieds posés sur un escabeau, allaitant son fils; l'impératrice est flanquée des personnification de la félicité et de la providence, en plus de deux puttos qui offrent des couronnes. Cette monnaie «prelude alla grandiosa icona di S. Maria in Trastevere e ne fissa precocemente gli elementi essenziali» (M. Andaloro, *L'icona cristiana e gli artisti*, dans *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città pagana*, a cura di S. Ensoli ed E. La Rocca, Roma 2000, 416, fig. 1).

[8] E. Kitzinger, *Byzantinische Kunst im Werden*, Köln 1984, 236.

[9] P. Amato, *De vera effigie Mariae. Antiche icone romane*, Roma 1988, 30, propose les années 565 à 578.

Victor III. La reprise du type de la Vierge royale qui remonte à une des plus anciennes icônes de la Ville, celle de Santa Maria in Trastevere, ensemble avec la représentation des grands papes de l'antiquité, a valeur programmatique: une réforme dans l'esprit de l'Église de la période constantinienne et des premiers grands papes[10].

A quand la composition de la Vierge *Regina* flanquée de saints et d'anges remonte-t-elle? P. Amato suppose que cette composition apparût pour la première fois dans la calotte absidale de Sainte-Marie-Majeure disparue lors de la reconstruction de la zone absidale sous le pontificat de Nicolas IV (1288-1292)[11], et que par la suite, l'iconographie de la *Maria Regina* assise sur le trône avec l'Enfant, des anges, des saints et des donateurs devînt habituelle pour la zone absidale[12].

Relevons les points communs des exemplaires romains:

- les compositions se trouvent dans des niches (Saint-Clément), ou sur des murs devant lesquels était placé un autel (Sainte-Praxède);
- la Vierge et l'Enfant sont représentés de face;
- les chefs de la Vierge et de l'Enfant sont cernés d'un nimbe;
- l'Enfant tient dans la main gauche un rouleau et fait le geste de la parole: le Christ est la Parole, le λόγος, par excellence;
- la Vierge est parée d'une couronne richement sertie avec des chaînes de perles ou de pierres précieuses qui descendent de la couronne sur ses épaules; le large bord de sa tunique richement paré de pierres précieuses et de perles.

La Vierge tient dans la main droite un long bâton, ou sceptre, avec, à l'extrémité supérieure, une croix couverte de pierres précieuses. (A Saint Clément, il semble avoir disparu, mais la position du bras droit de la Vierge indique qu'elle le tenait). La Vierge avec l'Enfant et le sceptre se terminant en croix est attestée au moins à partir du VI^e siècle. Un bel exemple en est la Vierge siégeant sur un trône en forme de lyre sur le couvercle de la pyxide conservée au Trésor de la cathédrale de Grado, oeuvre qui est datée de la fin du VI^e ou premier quart du VII^e siècle[13].

Le peintre de la Vierge découverte à Sainte-Suzanne semble imiter celle de l'icône de Santa Maria in Trastevere, mais, étant donné la gamme chromatique réduite,

---

10 Cfr. H. Toubert, *Un'arte orientata. Riforma gregoriana e iconografia*, Milano 2001, 227; fig. 105.

11 P. Amato, *De vera effigie Mariae*, cit., 15 et 30.

12 *Ibid.*, 30.

13 *Bizantini, Croati, Carolingi. Alba e tramonto di regni e imperi*, a cura di C. Bertelli et alii, *Catalogo della mostra, 9 settembre 2001 – 6 gennaio 2002, Brescia, Santa Giulia-Museo della città*, Milano 2001, 240 et 255-256.

les différents vêtements se distinguent difficilement. Vu le regard intense de la Vierge dirigé vers le fidèle qui la contemple, on peut supposer que la composition fût une sorte d'icône.

Nous avons déjà remarqué que l'Enfant Jésus a l'aspect d'un adulte. Par le geste de la parole, il indique qu'il est la Parole, la Parole par excellence, tandis que l'aspect d'adulte, ensemble avec le rouleau dans la main gauche, renvoie au sage, au vrai philosophe. Il est vrai que les enfants, dans la peinture, ont été souvent représentés comme de petits adultes – l'enfance comme telle comptait peu –; il nous paraît cependant que l'aspect adulte de l'Enfant renvoie au topos du *puer senex*. L'idéal de l'enfant ou du jeune homme, qui a la maturité d'un vieillard, apparaît déjà dans la littérature latine classique, mais se développe surtout à la fin de l'Antiquité[14]. Le *topos* a connu un certain succès grâce à saint Grégoire le Grand, qui dépeint le jeune Benoît, au début du livre II des *Dialogues*, sous les couleurs du *puer senex*: «Fuit vir vitae venerabilis, gratia Benedictus et nomine, ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile».

4. Datation

Le *Liber Pontificalis* nous informe que le pape Serge I (687-701) avait fait faire des restaurations dans la basilique qui se trouvait dans un état délabré[15], et la dotait de donations dont Gian Battista de Rossi avait découvert au siècle dernier une liste assez détaillée sur une inscription dans la basilique de Saint-Vital[16]. Voici le passage di *Liber Pontificalis*:

«Hic cyburium basilice sancte Susannae, quod ante ligneum fuerat, ex marmore fecit; diversaque cymelia aurea et argentea vel immobilia loca illic condonavit»[17].

C'est à cette époque, ou plus tard encore, mais en tout cas avant la réfection de Léon III que, selon nous, nos fresques ont été peintes.

Le même *Liber Pontificalis*, dans la biographie dédiée à Léon III (795-816), rapporte que ce pontife procéda à la restructuration de l'ancienne basilique:

---

[14] E. R. Curtius a dédié plusieurs pages à ce topos, cfr. *La littérature européenne et le Moyen Age latin* (tr. fr.), Paris 1956, 176-180.

[15] *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 371.

[16] G. B. de Rossi, *Bull.* 1870, tav. VIII, 89-112; *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 379-380.

[17] *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 375.

«Ipse vero praecipuus pontifex titulum beate Susanne, ubi et presbiter ordinatus fuerat, dum breviter constructus fuisset, etiam per olitana tempora ipsi parietes marcuissent, ob nimium amorem eum in amplum largavit aedificium et noviter in altum fodiens firmissimum posuit fundamentum; et eruta planitie mirifice excelsa super ipsa fundamenta aedificavit ecclesiam cum absida de musivo amplissimo et caticuminia mirifica atque camera decorata, seu presbyterium et pavimentum marmoribus pulchris ornavit»[18].

Le pape fit, selon ce passage, élargir l'ancien bâtiment et poser un nouveau fondement, plus sûr, sur lequel on construisit la nouvelle église avec une abside ornée de mosaïques.

Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'on fit abattre les murs qui étaient couverts de moisi[19]. C'est à cette occasion qu'on a pu détacher nos fresques et les mettre à l'abri dans le sarcophage. Tombé dans l'oubli, ce sarcophage fut recouvert et englobé dans les fondements de la nouvelle église. La réfection due à Léon III constitue donc le *terminus ante quem*. Où nos fresques se trouvaient-elles? Peut-être dans l'édifice découvert sous l'ancienne nef latérale gauche que M. Bonanni identifie avec le premier *titulus*? En tout cas, les fresques furent détachées d'un mur qui était assez proche du sarcophage pour permettre un transport et une conservation en d'aussi bonnes conditions. Les lacunes que l'on voit aujourd'hui, sont probablement dues au détachement et au transport au VIII[e] siècle, les parties manquantes n'ont peut-être jamais rejoint le sarcophage[20].

Le style des fresques nous donne-t-il quelques points de repère pour une datation plus précise? Disons tout de suite que nous pouvons confronter les différentes images de la *Virgo Regina* de point de vue stylistique, mais qu'il faut être prudent quant aux résultats qui nous permettraient de dater plus précisément, car plusieurs styles peuvent exister en même temps.

Nous avons mentionné dans la partie descriptive que les figures sont très allongées. Nous voyons le même phénomène chez la *Vierge de la Clémence*. Cette icô-

---

[18] *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, II, 3.

[19] Pour l'histoire de la basilique, on peut se reporter à B. Apollonj Ghetti, *Santa Susanna*, (Le Chiese di Roma illustrate 85) Roma 1965. L'auteur ne partage pas les conclusions de R. Krautheimer et W. Frankl (*Recent discoveries in churches in Rome. S. Lorenzo in Lucina, S. Susanna*, dans American Journal of Archeology XLIII [1939] 3), selon lesquels Léon III aurait construit entièrement la nouvelle basilique.

[20] Cfr. M. Andaloro dans *Roma dall'antichità al medioevo*, cit., 644.

[21] G. Matthiae, *La pittura romana nel Medioevo*, Version mise à jour par M. Andaloro, I: Secoli IV-X, Roma 1987, 126. P. Amato (ed.), *De vera effigie Mariae. Antiche icone romane*, Roma 1988, 26-32.

ne, après restauration, est datée dans la période du pontificat de Jean VII (705-707)[21]. Ou encore à Santa Maria Antiqua avec la fresque représentant sainte Salomé et ses enfants, peinte probablement sous le pontificat de Jean VII[22]; mais la comparaison s'arrête là: l'image de Sainte-Suzanne n'est pas de cette facture "impressionniste", peinte aux coups légers de pinceaux. Les figures allongées se voient aussi dans la chapelle de Saint-Zénon à Sainte-Praxède et à Santa Maria in Dominica, au début du IXe siècle.

Les différentes parties des fresques de Sainte-Suzanne sont bien marquées et délimitées par des traits de bistre ou marron, ce qui approche notre fresque à celle de la basilique inférieure de Saint-Clément. La Vierge de Saint-Clément est datée, par Matthiae, pas avant le pontificat de Léon IV (847-855), ce qui nous paraît assez tard. Nous partageons plutôt la position de P. Toesca et de C. Cecchelli qui, tous les deux, datent cette image du VIIIe siècle[23].

Ce qui frappe, c'est l'intensité du regard dirigé vers le spectateur, comme si les personnages représentés voulaient entrer en contact avec le spectateur. Nous avons déjà évoqué, à ce sujet, l'icône représentant la Vierge avec l'Enfant, deux anges et les saints, conservée au Sinai, datée de la première moitié du VIIe siècle, où les deux saints militaires dirigent leurs regards vers le fidèle qui contemplent l'icône; et à Rome, chez la Vierge de Saint-Clément, et d'une manière plus douce, celle du "mur du palimpseste", la *Virgo Regina* du VIe siècle qui présente également la coroncule très prononcée comme à Sainte-Suzanne.

Vu la datation incertaine des oeuvres, l'état de la documentation et l'état lacunaire de la peinture romaine à l'époque carolingienne, je ne crois pas que l'on puisse dater à la décennie précise les fresques découvertes à Sainte-Suzanne. Les phénomènes tels le regard intense et les figures allongées se rencontrent dans un espace qui va de la première moitié du VIe siècle jusqu'au début du IXe siècle. Le seul point de répère sûr, c'est le *terminus post quem non* de la campagne de Léon III, des années 798-799[24]; les fresques de Sainte-Suzanne pourraient être datées de la période du pontificat de Jean VII, ou peu avant, ce qui coïnciderait avec les réfections sous le pape Serge I, dont parle le *Liber Pontificalis*.

Peut-être les travaux ultérieurs de Mme Andaloro permettront-ils de mieux situer les fresques dans le paysage de la peinture romaine du Haut Moyen-Age.

---

[22] La datation est objet de controverse. KITZINGER, *op. cit.*, 227, date la fresque autour de 650.

[23] P. TOESCA, *Storia dell'arte italiana*, I, Torino 1965, 257 et 420; C. CECCHELLI, *San Clemente*, Roma 1930, 154.

[24] R. KRAUTHEIMER, *Rome, portrait d'une ville. 312-1308*, Edition française mise à jour, Paris 1999, 270; 369.



Fig. 1: Rome, Sainte-Suzanne. Vierge à l'Enfant et deux saintes.



Fig. 2: Saint-Jean-Baptiste, saint Jean l'Évangeliste et l'Agneau.

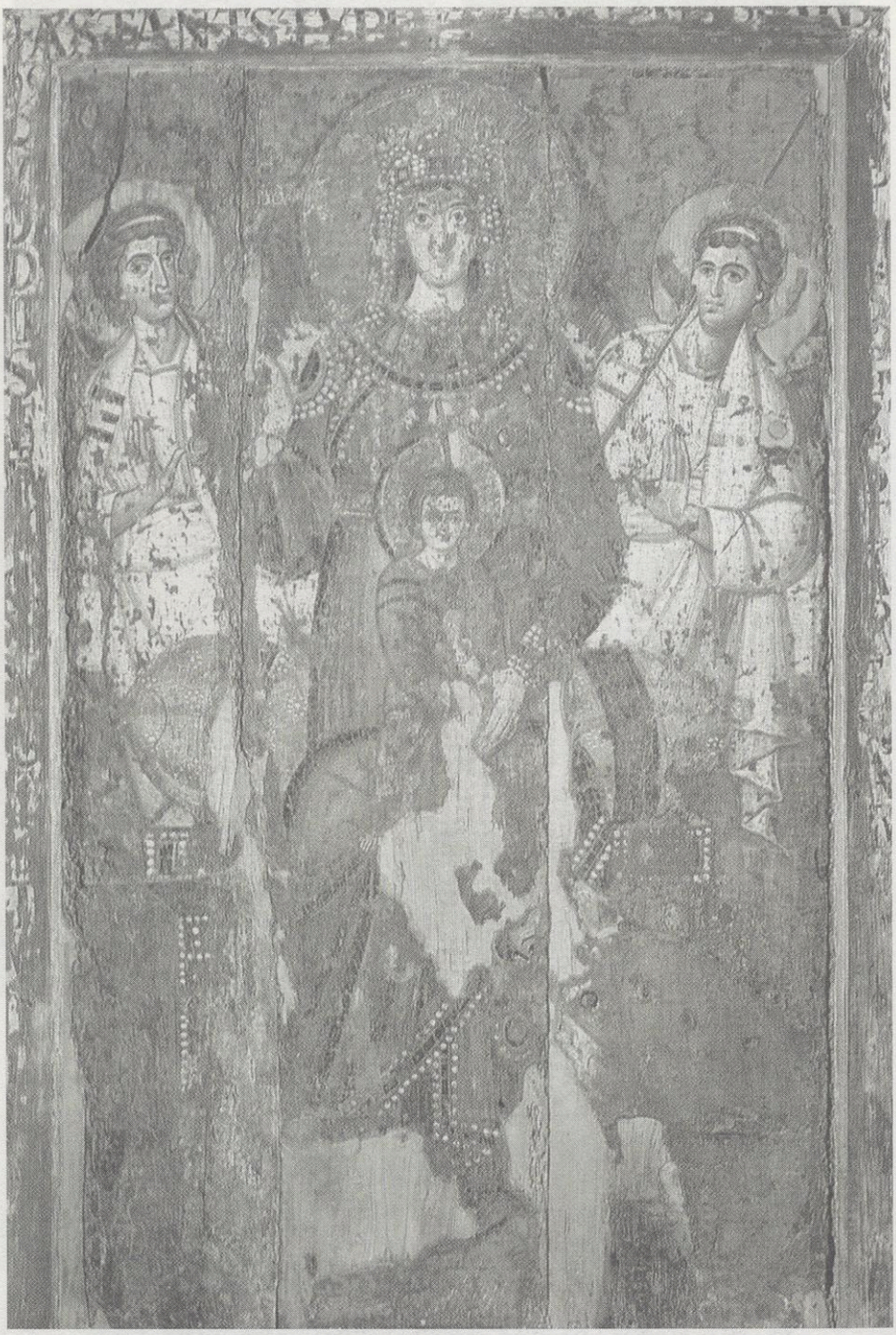


Fig. 3: Rome, Santa Maria in Trastevere. La Vierge de la Clémence.



Fig. 4: Rome, Saint Clément, Basilique Inférieure. Vierge à l'Enfant.

I misteri
della vita di Cristo

Cazzago, Crippa, Felici,
Fisichella, Pasquale, Schütz, Sicari



Rivista Internazionale
di Teologia e Cultura
communio

numero 181, gennaio-febbraio 2002

Jaca Book

GIORNATE DELLE PORTE APERTE
Facoltà di Teologia - Lugano
sabato 20 aprile-lunedì 22 aprile 2002

Saluti

Saluto iniziale del Prof. DDr. Libero Gerosa
Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano

Eminenza, Eccellenze,
Onorevoli autorità politiche,
Illustri colleghi,
Gentili Signore e Signori,

A dieci anni dalla sua fondazione, la Facoltà di Teologia di Lugano apre oggi ufficialmente le porte della sua nuova sede, situata all'interno del perimetro del Campus, rinnovato ed ampliato, dell'Università della Svizzera Italiana.

Si tratta di un gesto simbolico di grande importanza per la Facoltà stessa e per l'Università tutta; un gesto a lungo desiderato, pensato e preparato da tanti altri momenti culturalmente belli e ricchi di significati per tutto il mondo accademico ticinese. Tuttavia, se desideriamo veramente che quest'incontro sia tale e porti i suoi frutti a livello umano e scientifico, se desideriamo che il nuovo Campus Universitario diventi veramente un'arena dove soggetti accademici diversi e distinti dialoghino e si confrontino sull'insoffocabile anelito alla verità iscritto nel cuore e nella mente di ogni uomo, allora dobbiamo accostarci gli uni agli altri come l'ospite si avvicina ed ascolta gli sposi della parabola raccontata dal grande esegeta e pedagogo francese Étienne Charpentier ai suoi studenti per introdurli allo studio della Bibbia, alla comprensione del significato vero di un testo, che documenta la vita di un popolo (cfr. É. Charpentier, *L'Ancien Testament*, Paris 1980, 8-9).

Per celebrare il loro cinquantesimo di matrimonio, gli sposi invitano a cena un loro caro amico. Dopo il dolce, lei toglie da un armadio una grossa scatola contenente vecchie foto un po' sgualcite, alcuni scritti, oggetti vari. Curiosando assieme con non celato rispetto e timore, ritrovano il primo contratto d'affitto, custodito come il testi-

mone prezioso della tanto agognata realizzazione di un sogno, ed una lettera. Lui la riconosce come sua ed arrossendo afferma: «È la nostra prima lettera d'amore!». Lei la mostra ugualmente all'amico e questi, con grande sorpresa, si accorge che è un problema di algebra. Allora erano tutti e due liceali e una volta essendo lei assente perché ammalata, lui le scrive per comunicarle il compito a casa. Una lettera banalissima, dunque, ma che ha messo in moto una storia di vita tanto intensa che a distanza di più di cinquant'anni commuoveva teneramente ancora lui e lei. L'amico non avrebbe però mai potuto capire il vero significato di quel problema d'algebra se non fosse entrato in quella storia di avvenimenti, in quella rete di rapporti e contesti che permettono di cogliere il significato del singolo particolare e il suo nesso con la totalità del reale. Ed anche così non l'avrebbe mai potuta capire se il suo cuore e la sua mente non fossero stati sgomberi da ogni preconcetto e pregiudizio.

Alla luce di questa parabola, tutti noi, teologi e non teologi, possiamo meglio interpretare e capire la *Lectio magistralis* del Professor Luca Obertello, con la quale la FTL ha voluto dare inizio all'anno accademico in corso, l'anno appunto del suo trasferimento nel Campus Universitario di Lugano. Il titolo *Newman ieri e oggi: l'unità del sapere e l'Università* non era stato scelto a caso e nemmeno solo per commemorare il duecentesimo anniversario della nascita di questo grande ricercatore e pensatore inglese, noto anche per i suoi famosi *Sermoni universitari*. Un motivo più profondo ha guidato la FTL nella sua scelta: Newman ha sì sviluppato un'idea originale di università, ma soprattutto ha sempre riservato – in sintonia con la corrente portante del pensiero moderno – grande attenzione al problema conoscitivo, giungendo però a conclusioni che differiscono toto coelo da quelle proprie dei pensatori moderni. Infatti per Newman: «La conoscenza, il mondo della conoscenza nell'uomo, nelle sue svariatissime cause, forme e manifestazioni, va considerata nella sua concretezza (...) essa è appannaggio della persona umana considerata non come entità astratta (appunto, un ente di ragione o un'idea oggetto di mera conoscenza), ma nella sua naturale, radicale, totale e ovvia interazione con tutto quello che esiste, ed anche – potenzialmente – con tutto quello che è possibile» (Luca Obertello, *Newman e il pregiudizio, in John H. Newman, Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, a cura di B. Gallo, Milano 2000, 49-63, qui 52).

Se Newman è giunto a questa conclusione è perché nella sua analisi del processo conoscitivo ha saputo smascherare il ruolo del pregiudizio, contrapposto alla verità. «Il pre-giudizio è il giudizio non calibrato sulla realtà, ma risultante da un pensiero deviato, distolto dalla realtà per accogliere un suo surrogato... Il pre-giudizio si può definire un giudizio precipitato o anticipato: esso riguarda una questione di cui ci occupiamo, ma viene emesso prima che ce ne occupiamo effettivamente e con

piena conoscenza di causa... (esso) è soltanto un'opinione o al più una deduzione di peso proporzionale alle testimonianze e alle considerazioni che lo sostengono» (*ibid.*, 53).

Oggi, in una società completamente rivoluzionata in poche decine di anni dai nuovi mezzi di comunicazione, ognuno di noi può facilmente intuire la gravità dei pericoli connessi alla possibile perversione e all'uso negativo del pre-giudizio e dunque l'importanza culturale, sociale e politica dell'aperta denuncia scientifica fatta duecento anni or sono da Newman e dell'insistenza, competenza e apertura con cui la FTL sta sviluppando ricerche, corsi, seminari e convegni nell'ambito del dialogo ecumenico, interreligioso e interculturale.

Infatti l'ampiezza e la gravità delle conseguenze di una sostituzione del giudizio con il pre-giudizio o anche solo dell'utilizzo su larga scala, con l'adozione di tecniche sofisticate, del pre-giudizio al fine di condizionare il consenso sono ormai diventate incalcolabili, come ci hanno drammaticamente richiamato gli avvenimenti dell'11 settembre scorso. È più che mai vitale e determinante per tutta la società, ma in particolare per l'Università, recuperare il significato pieno dell'analisi newmaniana del pre-giudizio se vogliamo che i nostri dialoghi interdisciplinari e le nostre dispute scientifiche portino i frutti sperati per il bene di tutti.

Illustri colleghi, Signore e Signori, il vostro essere qui è la prova di fatto che avete accolto con questo spirito l'invito rivoltovi dall'Associazione Sostenitori a voler visitare la Facoltà di Teologia durante queste giornate delle porte aperte.

Chi vi parla, dandovi il benvenuto d'accoglienza, desidera solo offrirvi gentilmente quelle indicazioni indispensabili per facilitare il vostro cammino di avvicinamento e di conoscenza di una realtà accademica diversa da quelle più note ed ora installata nel Campus universitario in una nuova bella palazzina, come voi ben sapete la più vicina al fiume Cassarate, che è un vero capolavoro del giovane architetto Michele Christen, a cui va il nostro plauso. La nostra nuova sede non è solo funzionale e molto accogliente, ma anche architettonicamente ricca di significati simbolici.

Costruita su una solida base attorno ad un unico corpo centrale, altrettanto solido e in calcestruzzo, tutti il resto sembra essere stato disegnato e costruito per comunicare con il contesto circostante e può, se necessario, assumere forme diverse. Un'eloquente analogia con la scienza teologica, che ha alla sua base la Sacra Scrittura, si svolge attorno al perno solido della Tradizione ed è tutta tesa a comunicare in modi e forme diverse la verità universale sull'uomo e sulla sua storia.

In queste Giornate delle porte aperte il visitatore sarà guidato a cogliere questi e altri importanti significati della presenza della FTL nel Campus universitario anche da altri elementi, non architettonici: innanzitutto da una serie di pannelli che spie-

gano che cos'è l'Università, come si inserisce in essa la Teologia e l'originalità, estremamente promettente, del progetto elaborato a Lugano; in secondo luogo dal fatto che – in ogni locale – sarà accolto da studenti raggruppati secondo le loro comunità formative di provenienza (fra di loro gli studenti ordinari, ossia titolari di un attestato di maturità, sono ben più del novanta per cento e parecchi, soprattutto religiosi, sono già plurilaureati!) e ciò evidenzia una specificità molto importante della FTL: essa non è un seminario e tuttavia cura un rapporto interattivo con più seminari, comunità e altre case di formazione spirituale e pastorale, secondo il principio dell'unità nella pluralità.

Il visitatore attento avrà modo anche di incontrare nei loro studi o nei corridoi diversi professori stabili di teologia: non abbia paura non sono solo preti, ci sono anche laici, e tutti, pur avendo alle spalle un ricco curriculum accademico e molte pubblicazioni scientifiche, sono accoglienti e disponibili, ma soprattutto motivati e molto appassionati al progetto di università che stiamo costruendo assieme.

Al termine del percorso il visitatore è gentilmente pregato di non voler gettarsi subito sul caffè e le brioches, ma di avere la cortesia e forse la carità di gettare uno sguardo, stupito e grato, alla stupenda Pietà dell'artista ticinese Samuele Gabai, donataci da Mons. Franco Biffi, già Rettore dell'Università pontificia del Laterano, in ricordo del fondatore della Facoltà, il vescovo Eugenio Corecco. Il dolore straziante che traspira da quel dipinto ci richiama potentemente la sofferenza, il coraggio e la genialità con cui egli ha saputo dare inizio a quest'avventura universitaria ticinese.

Prima di ripartire il visitatore non dimentichi di gettare uno sguardo sia alla stupenda icona appesa alla parete centrale del rettorato, donataci da Mons. Giuseppe Torti, Gran Cancelliere della Facoltà, per ricordarci sempre che solo Gesù Cristo è «la via, la verità, la vita» (Gv 14,6), sia alla scritta incisa sulla parete del Foyer d'accoglienza della nostra Facoltà:

«Questo edificio, segno di speranza all'alba di un nuovo millennio,
è dono della magnanimità di Cele Daccò
in memoria affettuosa del marito Aldo
in favore della formazione culturale e teologica
di giovani provenienti da ogni continente».

Grazie caro Vescovo, grazie cara Signora Cele.

Grazie a tutti i sostenitori della FTL; la loro associazione è stata voluta con determinazione ed è guidata con saggezza da Mons. Arnoldo Giovannini, arciprete della Cattedrale; il suo esempio, caro Monsignore, ci aiuta a meglio capire l'importanza ecclesiale e culturale del nesso ideale fra Cattedrale e Università.

Grazie anche a tutte le volontarie e volontari che ci hanno aiutato nell'organiz-

zazione di queste Giornate delle Porte Aperte.

Grazie a voi tutti per l'attenzione e per la vostra graditissima visita. A tutti e di cuore benvenuti.

Saluto del Prof. Dr. Eddo Rigotti

Direttore dell'Istituto Linguistico-Semiotico,
Facoltà di Scienze della comunicazione
Università della Svizzera italiana

Eminentissimo Signor Cardinale,
Onorevole Consigliere di Stato,
Eccellentissimo Signor Gran Cancelliere,
Onorevole Presidente del Consiglio Comunale di Lugano,
Magnifico Rettore,
Illustri Colleghe e Colleghi,
Gentili Signore e Signori,

Ho l'onore di rappresentare qui, a nome del suo Presidente, l'Università della Svizzera italiana, che, con i suoi decani, i professori e gli studenti, partecipa a questa ricorrenza lieta e significativa per la Facoltà di Teologia. Il Presidente dell'USI, prof. Marco Baggiolini, impossibilitato ad intervenire personalmente per un impegno insieme gioioso e non negoziabile, mi ha pregato di sottolineare la partecipazione cordiale dell'USI a questo atto accademico di apertura.

Tale atto accademico di apertura, cui seguiranno le giornate delle porte aperte, è un evento prezioso per un'istituzione universitaria che, in questa circostanza, da una parte ribadisce i propri legami assai solidi con il contesto internazionale della riflessione e della ricerca nella propria area, dall'altra si apre al territorio in cui opera e nel quale è radicata. E, in ambedue le direzioni, il bilancio, soprattutto per le ultime stagioni, è decisamente positivo.

Ricordo che già tempo fa ebbi l'opportunità di rappresentare l'Università della Svizzera italiana in un'occasione analoga. Avevo voluto allora sottolineare che la creazione dieci anni fa in Lugano di una Facoltà di Teologia era stata la prima audacia accademica della Svizzera italiana e aveva costituito un primo rilevante esempio e quindi un importante stimolo per le iniziative che seguirono portando alla creazione e dell'Università della Svizzera italiana con le sue tre facoltà e della Scuola Universitaria Professionale con i suoi numerosi dipartimenti. Sembra quasi che nel-

l'impresa universitaria della Svizzera italiana la Facoltà di Teologia abbia svolto quella stessa funzione fondativa che essa ebbe storicamente alle origini di molte grandi università europee – comprese le istituzioni universitarie svizzere.

Avevo allora inoltre sottolineato l'importanza culturale per l'USI della presenza nella stessa città di una Facoltà di Teologia, che aveva ed ha, a mio sommesso avviso, anche un rilevante compito civile: attestare nella sua unità la portata della nostra tradizione culturale e soprattutto tenere vive le grandi domande di senso che costituiscono, a ben vedere, lo specifico dell'umano.

Questa preziosa presenza è però adesso, a circa un anno dal trasferimento della Facoltà di Teologia nel nuovo campus che viene così ad ospitare tutte e tre le Facoltà universitarie luganesi, ben più significativa: una presenza non vistosa né, tanto meno, incombente, ma riservata ed insieme operosa e ricca di proposte.

Accade così che nel campus universitario luganese la più antica delle facoltà svolga la sua attività a fianco della facoltà più giovane e più spinta all'innovazione dell'istituzione universitaria, la Facoltà di Scienze della comunicazione, che rappresento qui in modo particolare anche in qualità di ex Decano. Fra l'altro, pur essendo possibili, anzi probabili, iniziative di collaborazione della Facoltà di Teologia con tutte le facoltà dell'USI, è soprattutto con la Facoltà di Scienze della comunicazione, con cui condivide un carattere marcatamente umanistico, che il dialogo e le sinergie si accentueranno. L'attenzione all'uomo nella sua dimensione personale ed interpersonale, che rappresenta il fondamento culturale di ambedue le istituzioni, pur sotto aspetti sensibilmente diversi, ha già evidenziato l'esistenza di spazi di collaborazione concreta e proficua. In effetti, da una parte è assai difficile immaginare una Facoltà di Teologia nata nel centro dell'Europa contemporanea che non si faccia carico della rilevante dimensione comunicativa della sfera religiosa, dall'altra tematiche come quelle della comunicazione interculturale (e ogni comunicazione, a ben vedere, è in qualche misura interculturale!) non possono prescindere dalla dimensione religiosa della cultura. Insomma, già qui si intravvede uno spazio di cooperazione anzitutto a livello di ricerca ma anche a livello didattico.

Il nuovo campus ha creato indubbiamente un clima di buon vicinato, che rappresenta una premessa indispensabile allo svilupparsi di una collaborazione che io mi auguro possa in futuro estendersi e consolidarsi. Naturalmente, è un buon vicinato che permette alle due istituzioni universitarie – la Facoltà di Teologia e l'Università della Svizzera italiana – di collaborare proficuamente pur mantenendo la loro piena autonomia e la loro specificità giuridico-accademica. È ancora un buon vicinato che potrà via via portare a condividere non soltanto il campus ma anche, in qualche misura, l'organizzazione accademica, sulla scorta di tutte le altre università svizzere.

Saluto dell'On. Gabriele Gendotti

Consigliere di Stato,
Direttore del Dipartimento dell'Istruzione e della Cultura
del Canton Ticino

Sua Eccellenza Monsignor Vescovo,
Stimato Rettore,
Egregio Presidente dell'Università,
Egregio Presidente del Consiglio comunale di Lugano,
Gentili signore e signori,

È con particolare piacere che porto il saluto dell'Autorità cantonale a questo atto accademico di apertura della nuova sede della Facoltà di Teologia di Lugano.

Tra la Facoltà di Teologia di Lugano e il progetto di Università della Svizzera Italiana esiste una trama di fondo in parte comune, quasi un intreccio di circostanze, che in qualche modo ne configura le forme di collaborazione.

Nell'ottobre 1992, a sorpresa, il compianto Monsignor Corecco, Vescovo di Lugano, apriva l'Istituto accademico di Teologia come persona giuridica canonica di diritto diocesano, assoggettato all'autorità dell'Ordinario del luogo come Gran Cancelliere e all'alta vigilanza della Congregazione per l'Educazione cattolica. Sottolineo la rapidità di realizzazione, l'autonomia dell'istituto e la dimensione internazionale dello stesso.

Nel novembre 1993 la Congregazione per l'Educazione Cattolica, l'organismo della Santa Sede che presiede agli istituti accademici eretti dell'Autorità ecclesiastica, decideva il riconoscimento come Facoltà, con l'autorizzazione a attribuire il titolo di Dottore in Teologia.

Si concludeva un primo periodo di intensi lavori di preparazione e di riconoscimenti formali per la Facoltà di Teologia, e contemporaneamente si aprivano i primi atti preparatori di quella che diventerà la futura Università della Svizzera Italiana.

Il Consiglio di Stato nel novembre 1993 istituisce l'Ufficio degli studi universitari e inizia la lunga attività a livello locale, cantonale e nazionale che porterà nell'ottobre 1996 all'apertura dei corsi nelle tre facoltà dell'USI e nel novembre 2000 al riconoscimento definitivo come Cantone universitario.

Due storie parallele, di uno sviluppo universitario in Ticino che dopo anni di infruttuosi progetti e tentativi ha, come di colpo, trovato la strada giusta: arrivare con proposte precise, con forti profili scientifici e una dimensione internazionale, ad assumere il rischio di cominciare e di dimostrare con i fatti che si è capaci di fare e di

fare bene.

Poi le strade si incontrano di nuovo. Con la decisione di insediare la Facoltà di teologia nel Campus dell'USI a Lugano, questa nostra storia universitaria sembra ripercorrere quella delle grandi università europee, dove la teologia, la filosofia, la matematica erano gli elementi costitutivi di un sapere che si voleva appunto universale.

Già nel XVI e XVII secolo il *gradus philosophiae* di alcune facoltà era costituito da un titolo intermedio che consentiva agli studenti di conseguire la laurea in medicina o in teologia. Il titolo veniva conferito da due distinti collegi di docenti, quello dei teologi e quello dei medici.

Il corso di laurea in teologia prevedeva ad esempio che per il conseguimento del *gradus philosophiae* si sostenesse una discussione in metafisica.

Il gesto munifico della signora Daccò ha confermato che è possibile creare queste opportunità di convivenza, nello stesso campus, della Facoltà di teologia con quelle dell'USI. Rimangono separati gli organi direttivi e le competenze gestionali e finanziarie, ed è forse giusto così, ma niente impedisce che le competenze e gli interessi di professori, ricercatori e studenti possano convergere in progetti comuni.

La società in cui abbiamo la fortuna di vivere è una società complessa, che lancia sfide difficili e non permette semplificazioni. La teologia, come disciplina scientifica, può dare un contributo importante alle altre scienze, un complemento per non dimenticare dimensioni importanti dei problemi attuali. Basti citare la dimensione etica nel progresso scientifico o lo studio della cultura cristiana che ha conferito non pochi impulsi allo sviluppo della nostra civiltà occidentale.

Questa dimensione scientifica di ricerca è accentuata dalla presenza nella Facoltà di Istituti di ricerca prestigiosi, di importanza internazionale. Cito l'Istituto di diritto canonico e diritto religioso comparato, da poco attivo a Lugano, ma già ricco di attività e di contatti.

Anche sul fronte degli studenti la Facoltà conferma la sua attrattività internazionale e il suo sforzo di offrire un progetto formativo innovativo: di fronte alla diminuzione degli studenti di teologia delle Facoltà universitarie svizzere, la vostra Facoltà mantiene la capacità di attirare nuove matricole e di impegnarle in un esigente percorso di studio. Con 251 studenti immatricolati provenienti da 31 nazioni, Lugano è la Facoltà con il più alto numero di matricole tra le università svizzere.

Dovremo concentrarci, tutti assieme, sul consolidamento e sul rafforzamento del progetto universitario del nostro Cantone attraverso una politica universitaria realistica che sappia sviluppare e promuovere le sinergie e la collaborazione fra le varie istituzioni e i vari enti attivi sul nostro territorio: penso agli istituti di formazione come USI e SUPSI, penso agli istituti di ricerca il cui riconoscimento varca sicuramen-

te i nostri confini, penso a strutture come il Centro svizzero di calcolo scientifico.

Il Ticino è divenuto cantone universitario. È un punto di partenza, non di arrivo: possiamo e soprattutto dobbiamo fare ancora di più. In questo Ticino che – non mi stanco di ripeterlo – ha cambiato marcia, e in questo Ticino che timidamente si apre verso il mondo, deve potersi radicare e fiorire una cultura universitaria che conduca al progresso, alla conoscenza, alla valorizzazione del sapere e alla trasmissione della conoscenza.

È un progetto ambizioso che si fonda sull'entusiasmo, sulla capacità di chi vi partecipa, sul dialogo, sulla promozione di un spirito critico e appassionato, ma nel contempo costruttivo.

È perciò con molto piacere che partecipo a questa cerimonia di inaugurazione dei nuovi edifici della Facoltà e formulo i migliori auguri affinché la nuova ubicazione logistica segni un altro di quei punti di incontro tra il progetto universitario ticinese e la vostra Facoltà. L'avvenire ci dirà quali altre coincidenze si realizzeranno nel futuro.

A nome mio e del Consiglio di Stato, assieme agli auguri per il futuro, porgo un sincero ringraziamento per il contributo di idee e di fatti, e l'eccellente collaborazione nel rafforzare il sistema universitario ticinese.

Saluto dell'On. Gianrico Corti
Presidente del Consiglio Comunale di Lugano

S.E. Card. Grocholewski,
On. Signor Consigliere di Stato,
S.E. Mons.Vescovo,
Prof. Rigotti dell'Università della Svizzera italiana,
Signor Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano,
Autorità presenti, gentili signore, egregi signori, cari studenti,

La percezione dell'occhio umano, soprattutto i processi della memoria creano strani effetti. Come quando in un luogo spoglio si edifica un semplice muro: per un po' ci si accorge di questa novità, subito dopo però questo fatto diventa normale, ci si dimentica presto di come in precedenza si presentava questo luogo.

Soprattutto, salvo per i protagonisti, per gli interessati e per i coinvolti (in fondo poche persone), gli antefatti, i progetti, le energie spese, col tempo si trasformano in una narrazione ed è sempre difficile immaginare quanto davvero è accaduto, quan-

ta volontà, quanta determinazione, quali ostacoli e quali circostanze hanno creato ciò che si usa definire il presente.

Oggi ad esempio, siamo qui in un luogo dove per anni la nostra comunità si recava per farsi assistere, per farsi curare, dove a volte sopravveniva, inevitabile, la morte, dove un ricovero raccoglieva i vecchi, ma dove anche molte vite vedevano la luce. Questo luogo che era giardino, ospedale e ricovero oggi si chiama Campus universitario.

Questa nuova vita, questo grande progetto ancora pochi anni fa sembrava inimmaginabile, senza il concorso di alcune menti illuminate, che hanno saputo unire gli sforzi, smussare angoli e resistenze e dare, con Mendrisio, al Ticino, alla Svizzera italiana, quell'istituto universitario che per 150 anni è stato solo il regno della discussione,del progetto senza esito, della polemica, mai della vera concretizzazione.

Ma poi, finalmente, gli argini della litigiosità e del dubbio ad oltranza si sono rotti, le acque sono scese, contro ogni timore, a rendere fertile il terreno della nostra voglia di sapere e di crescere assieme, della nostra reale capacità di confrontarci e di ascoltarci per migliorare, nella tolleranza.

La strada che conduce al Campus universitario di Lugano, ancora per un po' cantiere, ma presto occasione di festeggiamenti definitivi, portava un nome ormai obsoleto, quello di via Ospedale.

L'inattesa morte di uno dei protagonisti della costruzione universitaria, il Consigliere di Stato Giuseppe Buffi, è stata, seppur nel momento della mestizia, l'occasione particolarmente sentita per dare a quella strada un nome carico di significative indicazioni.

Qualcuno poi ha pure avvertito come un segnale forte il fatto che questa via formasse un angolo retto con una delle strade maestre cittadine, intitolata proprio a Stefano Franscini, ma anticipata, sempre a perpendicolo, con un'altra: "Corso Elvezia".

Elvezia, o se volete l'Autorità federale, per riconoscere in modo pieno il Ticino come Cantone universitario, ha indotto Municipio e Legislativo luganesi a votare di recente alcuni piccoli ma determinanti trasferimenti di competenze dalla Fondazione delle Facoltà di Lugano al Cantone.

Altre sinergie, frutto di discrete ma efficaci trattative, grazie anche ad un cospicuo lascito, ci consentono oggi di veder sorgere, accanto ad altri importanti edifici, la nuova sede della facoltà di teologia, tema principe della giornata odierna.

Anche se, fatto non del tutto scontato, sembra oggi quasi naturale constatare che questo istituto accademico (il primo in realtà sorto in Ticino dieci anni fa nel 1992, grazie alla felice intuizione e alla coriacea volontà di Mons. Eugenio Corecco) possa

convivere e colloquiare con le altre due Facoltà, Scienze della comunicazione ed Economia, nel rispetto delle diverse autonomie, ma nel medesimo luogo.

Proprio questa autonomia e questa vicinanza fisica consentiranno di sviluppare filoni di ricerca per loro natura diversi ma non per questo incompatibili. Non mi sembra a questo punto azzardato accostare la figura di Blaise Pascal e i richiami all'*esprit de géometrie* e all'*esprit de finesse*.

Scopi, definizioni e ruoli segnano linee di confine, indicano la strada di uno specifico approfondimento, tuttavia non impediscono l'incontro, lo scambio e l'occasione di allargare l'orizzonte del sapere. Ma tutto questo è nelle mani di chi oggi è chiamato a dare corpo a queste possibili finalità.

Credo che si possa affermare ora che il più è fatto, che ci si è incamminati sulla via della maturità, della ricerca di nuovi risultati, quelli della crescita su basi solide.

A nome dell'autorità politica cittadina sono dunque lieto di portare il più sentito saluto d'augurio, ma soprattutto sono certo di interpretare la generale consapevolezza che nulla si frappone oggi alla costruzione dell'unità di tutto il polo universitario della Svizzera italiana quale espressione forte e credibile nel concerto e nel contesto del mondo accademico svizzero.

Saluto di S. Ecc. Mons. Giuseppe Torti

Vescovo di Lugano,
Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano

Eminenza, Eccellenza,
Onorevoli autorità politiche,
Illustri autorità accademiche,
Gentili Signore e Signori,

nella mia veste di Gran Cancelliere della FTL di Lugano ho il gradito compito, l'onore e la gioia di rivolgervi il saluto finale di quest'importante atto accademico d'apertura delle tre Giornate delle Porte Aperte, organizzate dalla stessa Facoltà in collaborazione con l'Associazione dei suoi sostenitori.

Tutti i relatori che mi hanno preceduto – ed in modo particolare Sua Eminenza il Cardinale Zenon Grocholewski, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, che ringrazio di cuore per la Sua visita, la Sua lezione davvero magistrale e il Suo autorevole, costante e prezioso sostegno – hanno sottolineato con accenti diversi l'importanza culturale e scientifica del trasferimento della FTL nella sua nuo-

va sede all'interno del Campus Universitario dell'Università della Svizzera Italiana. È un trasferimento che mette in luce il desiderio e la capacità di dialogo di tutti gli interessati, ma in modo del tutto particolare della Facoltà di Teologia di Lugano, che proprio in quest'occasione festeggia il suo decimo anniversario.

Un anniversario che sottolinea non solo la sua maturità scientifica ed accademica, ma anche ecclesiale. Infatti, ormai da qualche tempo, tutta la Diocesi di Lugano è diventata più consapevole che la Facoltà di Teologia rappresenta una delle sue espressioni missionarie più importanti. Le sue ricerche, le sue attività didattiche e culturali, le sue pubblicazioni sono in modo sempre più incisivo «sale» per la nostra terra ticinese, «luce» per il mondo intero.

Innegabile è ormai la sua capacità di dialogo con ogni istanza culturale autentica e la capacità di dialogo è sempre segno di maturità, perché dialoga veramente solo l'adulto che è cosciente di tutto ciò che ha ricevuto e perciò sa anche donarlo ed offrirlo agli altri.

È con grato atteggiamento che la FTL – la primogenita delle facoltà luganesi! – si è trasferita nel Campus Universitario ed intende assumere anche in questa nuova sede il monito dell'Apostolo Pietro: «Siate pronti sempre a rispondere a chiunque domandi ragione della speranza che è in voi» (1 Pt 3,15).

Gentili Signore e Signori, quest'importante passo verso la maturità accademica e scientifica è stato compiuto dalla FTL senza alcun "taglio" dal suo passato e senza alcuna "supponenza" verso il suo futuro, ma con responsabilità, decisa ed umile.

Se questi tratti di continuità ed apertura caratterizzano oggi il volto nuovo della FTL, ciò è dovuto all'impegno costante, generoso e coraggioso di molti preti e laici, ai quali desidero rinnovare pubblicamente il mio grazie più profondo e sincero.

Fra i laici mi sembra giusto e doveroso in quest'importante occasione menzionarne due, sicuro di non offendere nessuno tanto è evidente a tutti la straordinarietà del loro impegno a favore della FTL e di tutto il polo universitario della Svizzera italiana.

Innanzitutto la Signora Cele Daccò. Senza il Suo gesto di altissima responsabilità civica, culturale ed ecclesiale, segno di un cuore veramente nobile e magnanimo, non ci sarebbe la nuova sede della FTL e la stessa non avrebbe davanti a sé il futuro accademico che l'attende. L'adeguamento stesso di tutto il nuovo Campus Universitario di Lugano avrebbe avuto ben altri tempi di realizzazione.

Cara Signora Cele, sappiamo bene che Lei ha ricevuto questa passione per l'Università dal suo compianto marito Aldo Daccò, che nel 1954 otteneva la laurea *honoris causa* in chimica dall'Università di Ferrara e nel 1972 riceveva una medaglia d'oro per la ricerca dalla prestigiosa "America Foundrymen's Society".

La concreta magnanimità e la decisa lucidità con cui Lei, Signora Cele, ha personalmente e responsabilmente assunto questa passione di Suo marito per la scienza e la cultura mi rendono davvero difficile trovare le parole adeguate per esprimerLe la gratitudine mia personale, di tutta la Diocesi e di tutto il Ticino.

Ho quindi deciso di farlo attraverso un gesto simbolico, veramente universale: la richiesta a Papa Giovanni Paolo II di conferirLe uno dei riconoscimenti più alti della Chiesa Cattolica. E il Santo Padre, il 12 novembre 2001, poco prima del trasferimento della FTL nel Campus dell'USI, l'ha eletta e nominata *Domina Commendatariam Ordinis Sancti Gregori Magni*. Commosso e grato, ho l'onore e la gioia di poterle oggi consegnare il documento ufficiale e le relative insegne.

Pure di altissimo profitto è stato, durante tutti questi lunghi dieci anni, l'impegno politico, professionale ed ecclesiale a favore della FTL e dell'USI dell'Avv. Renzo Respini, Presidente della Fondazione delle Facoltà di Lugano, Vice-Presidente della Fondazione Vincenzo Molo e Segretario della Fondazione Aldo Daccò.

La competenza, il tempo e le energie che Lei, caro Avvocato, ha profuso per la realizzazione di questo centro accademico così importante per la Diocesi e tutto il Ticino sono un esempio così eloquente ed una testimonianza così concreta e credibile dell'insegnamento conciliare sulla vocazione dei laici nella Chiesa e nel mondo, da rendere inutile ogni mia parola di commento.

Il mio grazie, assieme a quello della Diocesi e dell'Associazione dei Sostenitori della FTL, presieduta da Mons. Arnoldo Giovannini, Arciprete della Cattedrale, è ancora una volta espresso con un gesto simbolico: il dono di un lavoro dell'artista Floriano Bodini: 7 tavole numerate, litografie su Giovanni Battista Montini, il Papa Paolo VI.

Fra i preti, e non sono pochi coloro che con discrezione ed in silenzio aiutano la FTL a reperire borse di studio per i suoi studenti provenienti da paesi e chiese povere, un nome si impone su tutti: quello del Fondatore della Facoltà, il compianto Vescovo Eugenio Corecco, mio predecessore.

A lui, quasi fosse una preghiera di gratitudine e un memoriale ricco di suggerimenti per il futuro, è dedicata l'opera artistica che sarà sistemata nell'atrio della nuova sede della FTL. Infatti, la commissione di esperti appositamente istituita dalla FTL, ha deciso dopo attento esame di un ampio ventaglio di possibilità di affidare alla giovane scultrice ticinese, Signora Clara Sangiorgio, la realizzazione di un'opera in granito della Valle Riviera, che simboleggia ad un tempo l'amore alla propria terra e l'apertura coraggiosa a tutto il mondo del Fondatore della FTL.

Questa scelta vuole esprimere anche gli intendimenti più profondi di tutti coloro, studenti e professori, che beneficiano direttamente dell'eredità accademica lasciataci da Mons. Corecco, e cioè che sapere ed arte, scienza e sapienza, ragione e fede

non si escludono, ma si arricchiscono reciprocamente nel dialogo.

Con questi stessi sentimenti auguro alla FTL che l'impegno al dialogo che la caratterizza fin dalla sua fondazione e ora reso più esplicito con l'organizzazione delle Giornate della Porte Aperte, possa portare tanti frutti benèfici per la Facoltà, l'Università e tutto il nostro Paese. Grazie!

Omelia di S. Ecc. Mons. Pier Giacomo De Nicolò
Nunzio Apostolico di Berna

Cari fratelli e sorelle in Cristo,

in questa quarta domenica di Pasqua la Chiesa propone alla nostra attenzione e riflessione parte del capitolo decimo del Vangelo di Giovanni, che ci parla del Buon Pastore. È una pagina evangelica ben nota e di grande consolazione per tutti noi, perché si chiude con le bellissime parole di Gesù: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza».

Però, attenzione fratelli e sorelle in Cristo! La comprensione del significato più profondo e vero di questa pericope non è immediata.

Già il fatto che Gesù, parlando ai suoi discepoli, applichi a se stesso contemporaneamente due similitudini, quella del *pastore* e quella della *porta*, ci avverte della presenza di un mistero di fede. Se poi consideriamo più da vicino queste due immagini, ci accorgiamo che Gesù Cristo è il *solo* pastore delle sue pecore, che le chiama «una per una» e loro «lo seguono, perché conoscono la sua voce», e così pure Gesù Cristo è la porta, l'*unica* porta attraverso la quale chi entra e chi esce «sarà salvo».

Non è dunque possibile leggere ed ascoltare queste parole di Gesù, senza riandare con il cuore e la mente ad un'altra sua affermazione, tramandataci dallo stesso evangelista Giovanni: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). È solo ed unicamente Gesù Cristo che, con la sua morte e la sua resurrezione, introduce l'uomo nella verità della vita e lo salva.

Per questo le parole di Gesù percuotono e risuonano nel cuore e nella mente dei suoi discepoli in modo talmente diverso da qualsiasi altra parola, da qualsiasi altra dottrina religiosa o politica che alla fine la risposta dei suoi discepoli non può che essere quella di Pietro: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna!» (Gv 6,68). Per questo, gli stessi apostoli dapprima nell'ascoltarlo «non capivano che cosa significava ciò che diceva loro» (Gv 10,6), quando applicava a se stesso la similitudine del pastore e della porta.

Lo capiamo noi ora, dopo aver vissuto ancora una volta nella fede il mistero del-

la Santa Pasqua? Oppure anche noi, come i primi discepoli, dobbiamo essere ripresi dalle parole che Gesù rivolge loro dopo ben due moltiplicazioni dei pani: «Non intendente e non capite ancora? Avete il cuore indurito? Avete occhi e non vedete, avete orecchi e non udite?» (Mc 8,17-18).

L'apostolo Pietro, dopo gli avvenimenti della Pasqua e della Pentecoste, con la sua esortazione che abbiamo ascoltato nella seconda lettura, ci viene in aiuto. Gesù Cristo, e Lui solo, «portò i nostri peccati nel Suo corpo sul legno della croce» (1Pt 2,24). È questo suo sacrificio, unico e irripetibile, che lo caratterizza come «Buon Pastore». È in questo suo donare la propria «vita per le pecore» (cfr. Gv 10,14), è in questo suo spezzare i pani e donarli «ai discepoli perché lo distribuissero» (Mc 8,6), che consiste la via verso la pienezza della vita.

Anche il Concilio Vaticano II ce lo ha ricordato: Gesù Cristo, l'Agnello innocente, «soffrendo per noi non solo ci ha dato l'esempio perché seguissimo le Sue orme, ma ci ha anche aperto la strada; mentre noi la percorriamo, la vita e la morte vengono santificate e acquistano nuovo significato» (GS 22). Queste similitudini da una parte rivelano come «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (GS 24), dall'altra ci rinviano all'Eucaristia, come gesto sacramentale attraverso il quale ognuno di noi qui ed ora partecipa alla Pasqua di Cristo Gesù e viene così introdotto nella "sovrabbondanza" di vita promessaci dal Buon Pastore.

In questo senso, entrambe le similitudini, quella del "pastore" e quella della "porta", mettono in luce la fonte, l'unica fonte della gioia viva, della letizia e della speranza e che caratterizzano il cuore cristiano: la Risurrezione di Cristo Gesù, Nostro Signore. È questa la nostra fede certa, è questa la ragione ultima di tutto il nostro operare.

È questa "certezza" che, nel giorno della Pentecoste, spinge Pietro e gli altri apostoli, come abbiamo ascoltato nella prima lettura, a testimoniare senza paura e timori la propria esperienza, ad iniziare la propria missione presso tutti i popoli della terra. È questa stessa e identica "certezza" che, cari fratelli e sorelle, deve guidare tutto il nostro agire ed operare.

Senza questa "certezza" nel cuore, il compianto Vescovo Eugenio – per il quale celebriamo quest'Eucaristia – non avrebbe trovato il coraggio di fondare una nuova Facoltà di Teologia, come primo passo verso l'istituzione di un'Università della Svizzera Italiana. Senza questa stessa e identica "certezza", il suo successore – il caro Vescovo Mons. Giuseppe Torti – non avrebbe potuto realizzare il trasferimento della Facoltà di teologia nel nuovo Campus Universitario e il suo più profondo radicamento nel contesto ecclesiale della Diocesi di Lugano.

E anche noi tutti qui riuniti, se non abbiamo come Pietro il cuore ricolmo di questa "certezza", non riusciremo mai ad imitarlo e ad alzarci anche noi «in piedi con gli altri undici» e a dare «ad alta voce» (1Pt 2,14) la nostra testimonianza di fede.

Cari fratelli e sorelle in Cristo, questa certezza di fede non cresce nei nostri cuori e nelle nostre menti senza una frequentazione quotidiana della Parola di Dio, senza una fedeltà costante all'ascolto della voce del Buon Pastore che ci chiama.

Scriveva otto secoli fa Adamo di Dryburgh, un monaco medievale: *Baculum bonis pastoris Virgo Maria* (la Vergine Maria è il bastone del Buon Pastore!). Infatti, Lei, Maria, era da parte sua abituata a conservare «tutte queste cose meditandole in cuor suo» (Lc 2,19). E anche noi dobbiamo farlo, se desideriamo maturare in modo responsabile nella fede, perché – come insegnava Giovanni Crisostomo – «per diventare cristiani adulti occorrono i mezzi che la Bibbia fornisce» (*In Epistolam ad Ephesios Commentarius*, VI, 21, 1-2). E non c'è autentica lettura della Bibbia senza una conoscenza piena d'amore della tradizione della Chiesa. Tutto ciò, cari fratelli e sorelle, è parte integrante di ogni lavoro teologico autentico, anche di quello che è chiamato a svolgere ogni cristiano, perché in quanto battezzato anche lui è un testimone della verità che è Cristo Gesù.

Il progredire nella conoscenza di queste verità e nell'esperienza di questa certezza non é un'esclusiva dei teologi, ma un dovere di ogni cristiano.

La vicinanza di una Facoltà di Teologia, la possibilità di conoscere e frequentare teologi insegnanti e studenti è certamente un grande aiuto, una grazia. Ma è la responsabilità di ognuno di noi che il Vangelo di oggi mette in gioco per rispondere a questa grazia.

Infatti, anche nel Vangelo del Buon Pastore «è all'intelligenza *che Gesù fa costantemente appello*. E la sollecita. Il rimprovero costante sulla sua bocca è: non comprendete, non avete intelligenza? (...) Non credete ancora? aggiunge anche. La fede che sollecita non ha nulla a che vedere con la credulità. Questa fede è precisamente l'accesso dell'intelligenza a una verità, il riconoscimento di questa verità, il sì dell'intelligenza convinta e non una rinuncia all'intelligenza (...). Il credere nei Vangeli è questa scoperta, questa intelligenza della verità che è proposta. Al ragazzo cui si insegna a nuotare, si spiega che in virtù di leggi naturali non deve aver paura, nuoterà se farà alcuni movimenti molto semplici. Il ragazzo ha paura, si irrigidisce, e non crede. Viene il momento in cui fa esperienza che ciò che gli è stato detto è possibile, crede, nuota. Non si dirà che la fede, in questo caso, si oppone alla ragione» (C. Tresmontant, *L'intelligenza di fronte a Dio*, Milano, 1981, 98).

Anzi, il saper dare fiducia è propria dell'uomo adulto, dell'uomo che ha pienamente realizzato se stesso. Il ragazzo, che ha imparato a nuotare, diventa veramen-

te adulto quando, nel momento in cui gli è necessario, sa trovare tutte le ragioni valide per fidarsi del suo istruttore, per fidarsi di tutto ciò che da lui ha imparato.

In modo analogo avviene nell'esperienza della fede e nella riflessione teologica: si diventa cristiani adulti, si diventa teologi autorevoli dando fiducia al Magistero, facendo sempre emergere le ragioni valide di questo dar fiducia.

Non a caso, l'essenza stessa del Magistero pontificio e petrino, che oggi ho l'onore e la gioia di rappresentare in mezzo a voi, consiste proprio nel confermare i fratelli nella fede.

È questa la ragione ultima per cui ho accettato volentieri l'invito a voler presiedere questa Eucaristia: confermare tutti i presenti, ed in particolare professori e studenti della Facoltà di teologia di Lugano, nella fede in Gesù Cristo Risorto.

Sì, Egli è veramente Risorto.

La pace sia con voi. Amen.

Saluto di Mons. Arnoldo Giovannini
Arciprete della Cattedrale
e Presidente dell'Associazione Sostenitori FTL

Eccellentissimo Nunzio Apostolico Mons. Pier Giacomo De Nicolò,
Eccellentissimi Vescovi di Lugano, Budapest, Mosca e Pristina

È stato riservato a me, quale Arciprete della Cattedrale e Presidente dell'Associazione dei Sostenitori della Facoltà di Teologia di Lugano, l'onore di porgere alle Vostre Eccellenze e a tutti i presenti il più riverente e cordiale saluto all'inizio di questa solenne Concelebrazione, che coincide con l'inaugurazione della nuova sede della Facoltà di Teologia, realizzata per la generosità di una esimia benefattrice e inserita, grazie alla delicata attenzione dell'autorità civile, nel Campus dell'Università della Svizzera Italiana.

Siamo particolarmente lieti e onorati di avere quest'oggi con noi Vostra Eccellenza, che quale Nunzio Apostolico rappresenta nella nostra Svizzera il Santo Padre Giovanni Paolo II, che fin dall'inizio ha riservato alla nostra Facoltà di Teologia la Sua particolare e preziosa attenzione. Una presenza, quella di Vostra Eccellenza, che testimonia l'importanza che la Facoltà di Teologia di Lugano ha assunto, in brevissimo tempo, nell'ambito delle Facoltà di Teologia e delle Università cattoliche nella Chiesa.

Penso alla gioia, non più offuscata da ombre terrene, del Fondatore della Facoltà

di Teologia di Lugano, Mons. Eugenio Corecco, che per il bene della Chiesa e della Diocesi affidata alla sua "sollecitudine pastorale", ha saputo offrire con serena letizia le sue sofferenze al Signore, ricordando le parole di Gesù: «Se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto».

Realizzata dal Vescovo Mons. Eugenio Corecco e validamente sostenuta dal suo successore Mons. Giuseppe Torti, la Facoltà di Teologia di Lugano offre il suo prezioso servizio non solo a seminaristi, sacerdoti e laici della Chiesa locale, ma anche a tanti altri seminaristi e sacerdoti provenienti da quattro continenti. Contribuisce così – nello spirito della Chiesa, che è per sua natura "missionaria" – alla formazione spirituale e culturale di tanti sacerdoti chiamati a «portare il Vangelo in tutto il mondo» e di tanti cristiani, chiamati a diffondere nel loro piccolo mondo il Vangelo con la parola ma soprattutto con la testimonianza.

L'Associazione dei Sostenitori della Facoltà di Teologia di Lugano è ben lieta, nei limiti delle sue possibilità, di contribuire alla vita e all'attività di questo Istituto.

Eccellenza, celebrando questa Eucaristia da Lei presieduta noi vogliamo tutti assieme ringraziare il Signore per il "dono" che ha fatto alla nostra Diocesi, grazie al coraggio apostolico del Vescovo Mons. Eugenio Corecco, della Facoltà di Teologia.

E formuliamo l'augurio che la Facoltà di Teologia di Lugano possa sempre svolgere con fedeltà e competenza la sua missione a profitto della nostra Chiesa locale e della Chiesa universale.

Saluto del Prof. Dr. Marco Baggiolini
Presidente dell'Università della Svizzera italiana

Non ho potuto partecipare alla Giornata delle porte aperte della Facoltà di Teologia, ma sono lieto di potermi esprimere almeno nella pubblicazione che ricorderà questo importante momento che segna il decimo compleanno della Facoltà, e soprattutto l'inaugurazione della sua nuova sede nel Campus dell'Università della Svizzera italiana. La Facoltà è accasata in una costruzione nuova e in un contesto che è diventato simbolo di una delle imprese riuscite nel Ticino moderno, la creazione di un'università di lingua italiana (l'unica, lo si deve sempre ricordare, al di fuori dei confini d'Italia), che con il suo successo ha regalato al Ticino la distinzione (e l'impegno) di Cantone universitario.

Il Campus, diciamo con gli operatori che hanno seguito la pianificazione e la costruzione, è praticamente finito. Fra poco crescerà anche l'erba attorno ai nuovi edifici e ci sarà giusta ragione per festeggiare di nuovo. L'opera compiuta è motivo di

grande soddisfazione. È un passo importante che valorizza l'impegno accademico di tanti. Ma io penso con nostalgia agli anni della costruzione – ideale e concreta – e allo spirito pionieristico che li ha contrassegnati. Ricordo in particolare l'inizio dell'anno accademico corrente, nell'ottobre scorso, con le nuove aule accessibili attraverso un cantiere ancora in piena attività. Questo mi fa pensare che il Campus di un'università non è mai finito. Anche il nostro cambierà continuamente come cambia l'università, grazie alla dialettica che la mette in discussione, alla ricerca che la fa progredire e alle sue relazioni attente con il mondo del lavoro.

Nello spirito dinamico di queste proiezioni mi pare appropriato presentare una nostra idea per il futuro. Da tempo stiamo preparando un indirizzo di informatica come primo contenuto di una nuova facoltà che provvisoriamente abbiamo definita come facoltà di scienze. L'idea è nata nell'autunno del 2000 quando la nostra università ricevette il riconoscimento dal Consiglio federale completo e attribuì le prime lauree in Scienze economiche e Scienze della comunicazione.

L'informatica ha rivoluzionato radicalmente, e non solo in positivo, il nostro modo di pensare, di comunicare, e di lavorare. Basta riflettere sull'uso del PC, della posta elettronica, di internet, dei telefoni wireless nella vita quotidiana, professionale e personale. L'informatica non è soltanto uno strumento di supporto tecnologico. Condiziona molti contesti della nostra vita e delle nostre attività, influenzandone l'evoluzione. L'insegnamento universitario delle scienze informatiche, iniziato solo negli anni '60 ai politecnici, è uscito dalle scuole di ingegneria e si è affiancato a svariatissime discipline accademiche, diventandone parte integrante se non fondamentale. Per questo l'USI ha deciso di contribuire alla crescita delle scienze informatiche nella Svizzera italiana, come elemento generatore di innovazione nei campi dove la nostra università è già attiva: la Finanza, la Comunicazione, la Formazione, l'Architettura, ma anche nelle attività accademiche, professionali e culturali del futuro.

Nella costruzione del nuovo indirizzo di studi, l'USI si avvale di importanti alleati esterni quali i Politecnici di Zurigo e di Milano, il Dipartimento di informatica ed elettronica della Scuola Universitaria Professionale della Svizzera italiana, il Centro Svizzero di Calcolo Scientifico e l'Istituto di Ricerca in Biomedicina di Bellinzona. In consultazione con queste istituzioni di provato valore vogliamo preparare un programma di studio nuovo e innovativo per creare complementarietà e sinergie nell'insegnamento, nella ricerca e nelle relazioni con il mondo del lavoro. Gli studi saranno progettati in linea con la definizione dei profili professionali richiesti dal mercato europeo e con le direttive, tracciate da un gruppo di lavoro americano riconosciuto a livello mondiale, per la creazione di un programma universitario ideale di

studio in informatica. I nuovi concetti per lo studio dell'informatica sono stati sperimentati dal prestigioso Massachusetts Institute of Technology di Boston. Il percorso didattico inizia con insegnamenti fondamentali e teorici per poi arrivare all'applicazione delle conoscenze allo studio delle tecniche di programmazione e infine allo sviluppo del software.

L'USI intende preparare un programma didattico interdisciplinare con corsi organizzati secondo una logica integrativa di processo, in contrapposizione ai modelli tradizionali che si attengono all'insegnamento delle singole discipline. Le scienze informatiche all'USI dovranno costituire un importante ampliamento dell'offerta accademica della Svizzera italiana, contribuendo all'inserimento ancora più efficace dell'università nel campo delle tecnologie dell'informazione. Ci si attende anche uno stimolo alla creazione di sinergie accademiche con le istituzioni locali e con i politecnici lungo l'asse Milano-Zurigo sul quale l'USI è già fortemente attiva. Infine il nuovo progetto deve diventare incentivo alla crescita economica, scientifica e tecnologica della nostra Regione, grazie ai professori, ricercatori e studenti e all'indotto accademico e professionale.

Etica e comunicazione interculturale, le chiavi del futuro. Presentazione del piano di studi dell'anno accademico 2002-2003[1]

*di Giovanni Ventimiglia**

L'autore dell'articolo che appare in questa pagina, Adriano Fabris, insegnerà dall'anno accademico prossimo alla FTL. Si tratta del professore ordinario di Filosofia morale all'Università di Pisa e direttore del Master in Comunicazione pubblica e politica della Facoltà di Lettere e Filosofia di quella Università. Nato nel 1958, è autore di una decina di monografie nei campi dell'ermeneutica filosofica, della filosofia della religione, della storia del pensiero ebraico, delle etiche applicate e della filosofia della comunicazione.

Alla FTL terrà un corso nel biennio di Filosofia dal titolo: "Etica e comunicazione interculturale". Il titolo riassume felicemente la politica accademica della Facoltà di

---

1 Come completamento naturale di questa raccolta di saluti pronunciati in occasione delle "Giornate delle porte aperte", in cui tutti hanno evidenziato in modo positivo come il nuovo Campus universitario favorisca la crescita del dialogo accademico e della collaborazione, la Redazione della RTLu ritiene opportuno ripubblicare l'articolo del Prof. Dr. Giovanni Ventimiglia, Segretario accademico della FTL, già apparso sul *Giornale dell'Università* del 23 maggio 2002. (*ndr*)

* Professore di Filosofia alla FTL e Segretario Accademico.

Teologia nell'anno del suo trasferimento nel Campus Universitario della USI e nell'anno del suo decimo compleanno.

Etica e comunicazione interculturale significa anzitutto "etica". La domanda di etica che ormai sale da ogni parte, dalla finanza alla medicina, dalla comunicazione alla biologia, non può essere elusa. Non si tratta ormai soltanto di imparare a fare bene il medico o il biologo, l'economista o l'esperto in comunicazioni, ma di chiedersi che cosa in ognuno di questi campi è giusto fare o non fare. Nessuno può chiamarsi fuori dalla domanda etica. Ne è un esempio – ma appunto solo uno – la domanda, del tutto inedita in finanza, di fondi etici (anche se la risposta a questa domanda, lo sappiamo, difficilmente è miracolosamente etica).

Ebbene, la FTL considera questo campo, l'etica generale e applicata, un ambito privilegiato della sua ricerca e della sua offerta didattica. L'anno accademico prossimo infatti vi saranno diversi corsi in questo campo: oltre al corso di "Etica generale" (tenuto da Costante Marabelli, professore straordinario della FTL) e ai corsi di Teologia morale, vi saranno i corsi di "Bioetica", "Etica ambientale", "Eutanasia", "Morale musulmana e morale cristiana a confronto", tenuti tutti da André-Marie Jerumanis, professore associato della FTL; e ancora: "Etica e finanza" (tenuto da Armando Massarenti, direttore della rivista *Finanza ed Etica* e responsabile della pagina di Scienza e filosofia de *Il Sole-24 ore*); "Etica e comunicazione" (tenuto dal Prof. Ernesto Rossi di Montelera, studioso ed esperto nel settore anche per esperienza personale).

Etica e comunicazione interculturale, poi, significa "comunicazione". È fin troppo evidente che si tratta di uno dei temi forti della nostra epoca e per questo anche la Facoltà di Teologia (che studia e insegna l'oggetto di un annuncio che per sua natura è comunicazione) non può non occuparsene. Lo fa naturalmente con il metodo e dal punto di vista suo proprio, ovvero filosofico (nel Biennio di Filosofia) e teologico. Si spiega così il corso di "Ontologia ed estetica del virtuale" (tenuto dal sottoscritto e da Roberto Diodato, professore associato di Estetica all'Università Cattolica di Milano, esperto in questo campo), che si prefigge il chiarimento concettuale di ciò che oggi viene denominato, a volte in modo equivoco, "virtuale" e, inoltre, il corso di "psicologia della comunicazione umana" (tenuto dallo psicologo Prof. Enrico Gallucci). Si spiegano così, in modo analogo, i corsi già citati di "Etica e comunicazione interculturale" e di "Etica e comunicazione". È vero che prima di dire che cosa è la comunicazione e che cosa è giusto o sbagliato bisogna saperla fare – pena la caduta in piagnucolosi moralismi e ridicoli dilettantismi – ma è altrettanto vero che non tutti gli esperti di comunicazione sanno per ciò stesso che cosa è comunicazione – come un tecnico non saprebbe sempre definire la tecnica – e che cosa è giusto fa-

re e non fare in questo campo. Un esempio? La pedofilia in internet è una comunicazione ben riuscita ma non è etica.

Etica e comunicazione interculturale significa infine "dialogo interculturale e interreligioso". Anche e soprattutto in questo campo la FTL è in prima linea sia nelle ricerche che nell'offerta di corsi. Faccio solo qualche esempio: "Introduzione all'ebraismo" (tenuto dal Prof. Azzolino Chiappini, Pro-Rettore della Facoltà e Direttore del Centro di Teologia ecumenica); "Fondamenti trinitari del dialogo interreligioso" (di Michael Schulz, professore associato di Teologia dogmatica); "Ermeneutica cristologico-trinitaria del pluralismo religioso" (tenuto dal Prof. Piero Coda, filosofo e teologo, vice-Decano all'Università Lateranense di Roma); "Pace e diritti umani" (tenuto da Prof. Ettore Malnati, dell'Università di Trento); "Globalizzazione, sussidiarietà, nuove povertà" (del Prof. Guzman Carriquiry di Roma).

Da segnalare infine è il convegno internazionale su "Matrimoni e disparità di culto: un problema interreligioso o interculturale?", che si terrà nel settembre 2003.

Sono queste solo alcune delle numerose novità del prossimo anno accademico alla FTL. Un'altra è la chiamata di Michele Lenoci, professore ordinario di Storia della filosofia contemporanea, che terrà il corso di "Teoria della conoscenza", con particolare riferimento alla filosofia analitica anglosassone e a John Searle. Ad ogni modo, il programma e tutte le informazioni dettagliate saranno a disposizione a giugno nel nuovo Piano degli Studi, reperibile presso la Segreteria della FTL.

GIORNATE DELLE PORTE APERTE
Facoltà di Teologia - Lugano
sabato 20 aprile-lunedì 22 aprile 2002

Rassegna stampa

Le Giornate delle Porte Aperte hanno avuto una vasta eco sui mezzi di comunicazione. Sembra dunque opportuno presentare una breve rassegna stampa degli articoli comparsi su quotidiani e riviste, in lingua italiana e tedesca.

Il "Giornale del Popolo" ha dedicato ben sei articoli alla manifestazione svoltasi dal 20 al 22 aprile presso la nuova sede della Facoltà di Teologia. Ne indichiamo i titoli principali: *Porte aperte alla Facoltà di Teologia* (12.4.2002); *Facoltà di Teologia: tre giorni per il dialogo* (19.4.2002); *Campus dell'USI, modello per l'Europa* (22.4.2002); *Spiritualità per rilanciare l'ecumenismo* (23.4.2002).

Anche il "Corriere del Ticino" vi ha concesso un notevole spazio, pubblicando una serie di cinque articoli. Eccone alcuni titoli: *Il campus USI accoglie la teologia* (19.4.2002); *Università, l'era della coabitazione* (22.4.2002); *L'ecumenismo, il dialogo e l'amicizia* (23.4.2002).

Una sottolineatura particolare è stata data dalla "Regione Ticino" riguardo ai *Dieci anni per la Facoltà di Teologia*, ricordati in due articoli relativi alle Porte aperte (17 e 22.4.2002).

"Il Caffè" ha dedicato a propria volta spazio alla manifestazione: *La Facoltà di Teologia aperta a nuove sfide* (14-20.4.2002), così come "Il Mattino" con un articolo pubblicato il 7.4.2002.

Molto interessanti e stimolanti sono altresì gli interventi sulla stampa di lingua tedesca, dei quali vengono qui indicati titoli più significativi.

Il "Neue Zürcher Zeitung" ha pubblicato un ampio resoconto della manifestazione sotto il titolo *Theologische Fakultät Lugano im neuen Haus* (22.4.2002).

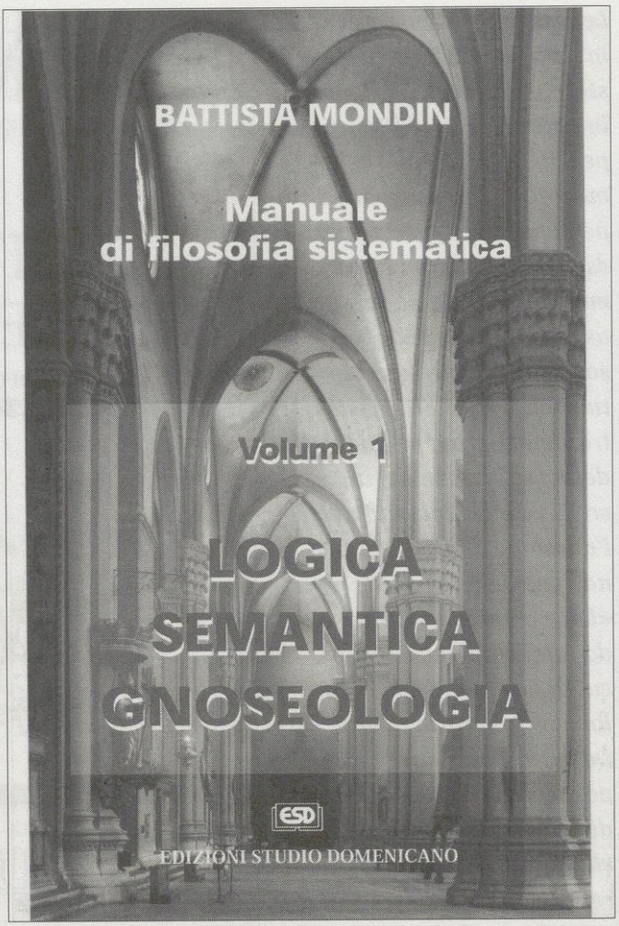
Tre articoli sono inoltre apparsi sul "Die Tagespost". In particolare va segnalato quello del 30.4.2002 (*International und mit Rückenwind aus Rom*), dove viene sottolineata la novità del modello universitario che si sta realizzando a Lugano. L'articolo

dal titolo *Eine Wende in der Ökumene?*, pubblicato il 2.5.2002, riferisce ampiamente della relazione tenuta dal Card. Walter Kasper su "Spiritualità ed Ecumenismo".

Infine anche la rivista bimestrale "Caritas insieme" dedica, sul n. 3 del maggio-giugno 2002, un articolo sulla Giornata delle porte aperte, dal titolo *Nuova sede per la teologia a Lugano*.

Le meditazioni comprese in questo volume furono stese di getto da Newman in varie occasioni. Proprio per la forma semplice, immediata e intensamente personale che possiedono, esse mostrano con ancor maggiore evidenza taluni aspetti salienti della personalità di Newman: l'intuizione profonda e penetrante dei principi chiave della realtà e della vita cristiana, la sincerità dell'adesione ad essi e la piena conformità a quella «Luce amorevole» che già da anglicano invocava e cui fu sempre fedele in un lineare itinerario di vita. Da tutto ciò traspare la particolare caratteristica della santità di Newman, che si esprime nella chiarezza cristallina e a volte vertiginosa delle visioni intellettuali, nella veracità del volere e dell'agire, nell'amorosa accoglienza della Parola divina sulla vita e sulla morte.





«Se compito importante della teologia è l'interpretazione delle fonti, impegno ulteriore e anche più delicato ed esigente è la comprensione della verità rivelata, *o l'elaborazione dell'intellectus fidei. (...) l'*intellectus fidei *richiede l'apporto di una filosofia dell'essere, che consenta innanzitutto alla teologia dogmatica di svolgere in modo adeguato le sue funzioni»: i sei volumi del* Manuale di filosofia *sistematica curato da Battista Mondin intendono, sulla base dell'enciclica* Fides et ratio *sopra citata (n. 97), aiutare ad approfondire tale filosofia.*
Il primo volume del Manuale *affronta, secondo lo schema classico, la problematica della logica (non solo formale) e dell'epistemologia.*

Manuale di filosofia sistematica

Battista Mondin
Vol. 1: Logica, semantica, gnoseologia, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999, pp. 315.

Il pensiero filosofico europeo "possiede" una sua storia, lunga quasi tre millenni. Il processo di sviluppo del pensiero si è "manifestato" attraverso centinaia di sistemi filosofici che oscillavano tra i diversi "poli", contrassegnati dal realismo e dall'idealismo, dall'empirismo e dal dogmatismo, dall'intellettualismo e volontarismo e dal sensualismo, dal razionalismo e dall'irrazionalismo, dall'approccio *a priori* e da quello *a posteriori*, ecc. Nello *spectrum* delle correnti filosofiche antiche e medievali, moderne e contemporanee, un posto assai importante occupava (e ancora occupa) la filosofia dell'essere. È proprio quest'ultima – come afferma l'enciclica *Fides et ratio* (n. 97) – a costituire il fondamento della ricchezza della tradizione teologica integrata dall'*intellectus fidei*. Non meraviglia, dunque, l'iniziativa delle Edizioni Studio Domenicano mirata a favorire un approfondimento della filosofia dell'essere, tramite la pubblicazione del *Manuale di filosofia sistematica* (voll. 1-6) come utile guida per orientarsi tra i meandri del ragionamento filosofico. «Questi volumi di filosofia sistematica – scrive l'editore – hanno lo scopo (...) di aprire la strada alla filosofia dell'essere, per impossessarsi della verità universale, oggettiva e trascendente» (p. 5).

Il compito di preparare il *Manuale di filosofia sistematica* è stato affidato al celebre tomista (presidente della SITA, "Società Internazionale San Tommaso d'Aquino") padre Battista Mondin, sacerdote saveriano, dottore presso l'Università di Harvard, da oltre quarant'anni insegnante di filosofia, specialmente alla Pontificia Università Urbaniana, autore di un migliaio di articoli e di un centinaio di volumi, molti dei quali hanno avuto più edizioni e sono stati tradotti in lingue straniere. Abbiamo dunque in Battista Mondin un professore esperto, senza dubbio in grado di introdurci alla vasta e complessa problematica filosofica dell'essere.

Il primo volume del *Manuale* affronta, secondo lo schema classico, la problematica della logica (non solo formale) e dell'epistemologia, e viene intitolato *Logica, se-*

mantica e gnoseologia. Mondin apre il volume con l'*Introduzione generale* (pp. 7-35), dedicata a definire il "compito" della filosofia, il suo oggetto formale (metodo) e materiale (problematica), il suo sviluppo storico, concentrando poi l'attenzione sui cosiddetti "confini" tra la filosofia e la scienza, la fenomenologia, l'ermeneutica e la religione. La demarcazione dei confini gli serve per descrivere le proprietà della filosofia (che deve essere una filosofia necessaria, speculativa, pratica, sovrana, disinteressata e libera) affinché assuma, come coordinate principali, l'essere e la persona. Solo a questo punto, sul fondamento del concetto generale della filosofia, viene introdotto lo *strumento* del pensiero preciso e analitico: la logica. Comincia, dunque, la tematica propria del volume – il concetto della logica (pp. 37-113) – che Mondin collega alla *semantica* (pp. 115-163) e alla *teoria della conoscenza* (chiamata nel passato *criteriologia*, ossia lo studio dei *criteria veritatis*: pp. 165-309) che fonda il valore della conoscenza. Occorre ricordare che Mondin distingue la gnoseologia dall'epistemologia, che significa per lui la teoria della scienza (a cui dedica il vol. 2 del suo *Manuale*). Si noti che l'autore, seguendo lo schema così presentato, continua la nota tradizione medievale che vedeva nella problematica della logica non solo lo stretto formalismo (*logica minor*), ma soprattutto una ricca ed elaborata teoria del ragionamento e dell'argomentazione (*logica maior*). Definita come l'*arte o scienza del ben ragionare* (p. 40), la logica funge, secondo Mondin, da propedeutica generale alla scienza e viene divisa in logica del concetto, logica del giudizio e logica del ragionamento. Da questa triplice ripartizione della logica, l'autore passa alla descrizione dell'oggetto della logica. Il suo oggetto è l'*ens rationis*, il quale, stabilendo le leggi necessarie del pensiero umano, dovrebbe garantire la rettitudine della conoscenza. Con questa definizione Mondin ripete la presa di posizione di I. Kant, difendendo l'autonomia della logica nei riguardi della psicologia e della metafisica.

Con la triplice divisione della logica: 1) la logica del concetto (del segno verbale), 2) del giudizio (della proposizione) e 3) del ragionamento (dell'argomentazione), Mondin caratterizza, con accurata chiarezza, i termini "chiave" della cosiddetta *logica classica* in quanto logica dei predicati e delle proposizioni, arricchita dai concetti metalogici della teoria dell'argomentazione. L'autore si dimostra coerente con la propria dichiarazione iniziale (ripetuta diverse volte, si veda pp. 40, 48) di volersi limitare solo alla logica aristotelica, ammettendo nello stesso tempo di nutrire scarso interesse per la logica moderna (simbolica) in quanto non rivoluzionaria. «Non vogliamo dire che la logica simbolica sia inutile, ma semplicemente che non è necessaria. (...) Per fare della sana filosofia la logica aristotelica è già uno strumento sufficiente. Essa spiega esaurientemente come funziona il nostro pensiero, esamina accuratamente tutte le sue operazioni ed enumera le regole fondamentali che occorre

osservare per raggiungere buoni risultati» (p. 49).

L'opinione sopramenzionata sorprenderebbe ogni logico matematico aperto alla problematica filosofica. Perché evitare la questione di un ruolo positivo della logica moderna? Perché si dovrebbe guardare con una certa "ansia" alla logica matematica? Quale è il motivo di "aver paura" ad applicare il rigore dei sistemi logici moderni alla problematica ontologica? Perché un autore così chiaro e così analitico come Mondin dovrebbe essere così diffidente da non lasciarsi aiutare dalla logica simbolica? Queste (e simili) domande, certamente, *non sono rivoluzionarie*. Già negli anni '30 del secolo scorso, in Polonia erano famose le ricerche di alcuni logici di orientamento tomista, quali J. M. Bocheński, J. F. Drewnowski, J. Salamucha e B. Sobociński, ispirati alla *Scuola di Varsavia* (J. Łukasiewicz e S. Leśniewski); essi erano affascinati, da una parte, dall'apparecchio preciso della logica matematica che applicavano alla *philosophia perennis*, e, dall'altra, si erano dedicati ad analizzare il pensiero filosofico di Guglielmo di Ockham, di Pietro d'Ailly, di Giovanni Buridano e di altri *grammatici speculativi* medievali, con la precisione tipica dei sistemi logici moderni. La logica simbolica, "presa in giusta dose" e lontana da una "simbolomania", potrebbe facilitare a Mondin il compito di chiarire i concetti e le regole del pensiero per una filosofia dell'essere e della persona. Inoltre appare paradossale che tra gli elencati "Suggerimenti bibliografici" (p. 113) si trovino i "classici" manuali o introduzioni alla logica, ad esempio di P. Geach, P. J. Lemmon, J. Łukasiewicz o W. O. Quine, dei quali il nostro autore fa poco uso. Invece, ad un discepolo della scuola logica di Łukasiewicz sembra inaccettabile riportare – alla p. 91 – l'esempio "classico ed elementare" del sillogismo di Aristotele, che l'autore polacco critica come non aristotelico nel § 1 del suo studio *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951, 1957[2] (d'altronde elencato da Mondin tra i "Suggerimenti bibliografici").

Fermiamo qui la nostra lettura della *Logica* e torniamo alla domanda iniziale: quale concetto fondamentale della logica bisogna scegliere per la didattica della filosofia dell'essere? È evidente che san Tommaso d'Aquino nel suo sistema filosofico ha fatto un uso pieno e profondo della sillogistica di Aristotele. Ma oltre a quella, ha "sfruttato" i concetti logici della sua epoca, anticipando parecchie questioni logico-filosofiche risolte in modo soddisfacente, diversi secoli dopo, dalla logica simbolica. Ciò dimostra la sua apertura verso tutti i modi che rendevano il ragionamento filosofico più preciso e più analitico. Sembra perciò che una "giusta e proporzionata dose" della logica moderna non solo non danneggerebbe l'argomentazione filosofica ma, anzi, la renderebbe più chiara e coerente.

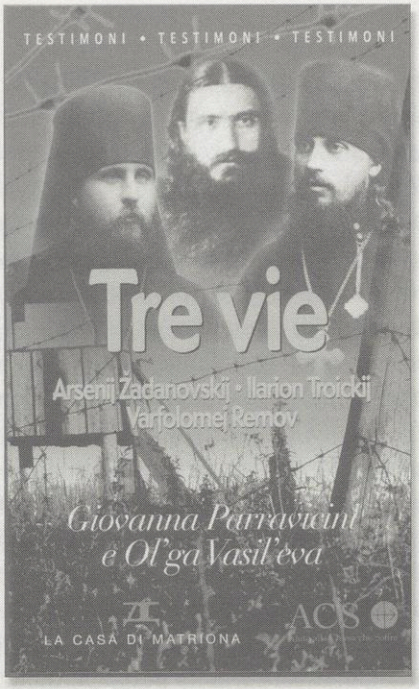
Andrzej K. Rogalski

NOVITÀ

O. Vasil'eva,
G. Parravicini

Tre vie

pp. 145
€ 8,26



Tre esperienze ecclesiali diverse di sofferenze e tormentose scelte compiute da milioni di fedeli. La statura umana e spirituale dei tre protagonisti, il loro dramma personale sullo sfondo della tragedia del popolo russo diventa un'appassionante chiave di lettura della storia della Chiesa.

La santità è una vita vissuta nell'amicizia di Cristo, in qualunque trincea si combatta: lo testimoniano i tre vescovi martirizzati a cui è dedicato questo settimo volume della collana "Testimoni". Dopo la *Dichiarazione di lealtà al regime sovietico* firmata nel 1927 dalla Chiesa ortodossa, **Arsenij Žadanovskij** scelse la via delle catacombe per non scendere a compromessi con il potere; l'arcivescovo **Ilarion Trojckij**, allora detenuto nel lager delle Solovki, rimase invece fedele all'autorità ecclesiastica; **Varfolomej Remov** sentì il fascino della riunione con Roma e passò segretamente al cattolicesimo.

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

Incarnato nel seno della vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa

Karl-Heinz Menke
Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 237.

Coraggio e alto livello di riflessione scientifica contrassegnano in questo volume [originale tedesco: *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1999] le considerazioni di Menke (= M.) sui dogmi mariologici. Ci vuole coraggio soprattutto per la scelta del tema, perché potrebbe provocare il sospetto che chi scrive abbia un modo di pensare tendenzialmente "di destra". Ci vuole ancora più coraggio, quando poi questo sospetto viene dissolto: M. inizia con una affermazione critica rivolta contro un parallelismo troppo esagerato tra Cristo e Maria. Egli tuttavia intende dimostrare che il contenuto dei dogmi mariologici è necessariamente legato all'evento di Cristo.

La peculiarità delle riflessioni di M. sta nel fatto che egli non vuole arrivare ai dogmi mariologici attraverso una deduzione logico-sistematica dall'evento di Cristo. Egli intende scoprire la logica della storia salvifica, che da una parte sta alla base delle riflessioni neotestamentarie sull'evento di Cristo alla luce dell'Antico Testamento, e dall'altra indica la via verso i dogmi mariologici. A questo proposito M. lascia più spesso la parola ad esegeti che non provengono dall'area linguistica tedesco-anglosassone. La maggior parte dell'esegesi tedesco-anglosassone sostiene l'opinione che l'origine pneumatologica e verginale di Gesù possa essere spiegata attraverso paralleli storico-religiosi e non debba essere presa sul serio come realtà somatica. In senso contrario a tale tendenza, gli autori provenienti dall'area linguistica latina citati da M. offrono delle alternative, come fanno, ad esempio, i Padri della Chiesa.

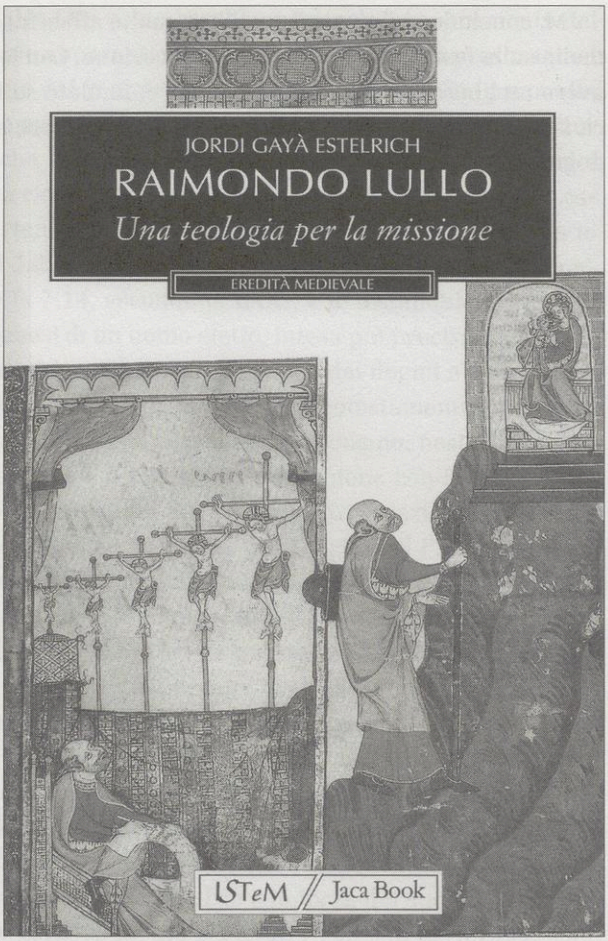
M. arriva alla conclusione che l'opinione della Chiesa primitiva riguardo alla preesistenza del Logos e alla sua incarnazione costituisce la ragione e il fondamento della fede nella partenogenesi, che è stata riconosciuta grazie allo sviluppo della riflessione sull'evento di Cristo alla luce dell'Antico Testamento. Si voleva escludere una cristologia docetista, secondo la quale l'autorivelazione di Dio si poteva rivolge-

re solo a un uomo già esistente. Un tale uomo sarebbe però solo uno strumento del Logos usato estrinsecamente e solo apparentemente ne costituirebbe la presenza nel tempo. Il fatto che la procreazione dai genitori con la cooperazione di Dio porta alla costituzione di un uomo concreto mostra che essa non può essere considerata la causa della nascita di quell'uomo che è più di un profeta, cioè l'essere temporale del Logos divino. La Chiesa primitiva riconosce che il fatto dell'incarnazione non può essere separato dal fatto della partenogenesi. In tal modo essa crea un legame tra le idee di figlia di Sion, di sposa di Jahwe, di discendenza davidica del messia, di concezione verginale (accennata in Is 7,14, secondo la LXX), e le testimonianze dell'azione dello Spirito divino nella genesi di un uomo eletto, intesa più precisamente nella forma del superamento. M. considera l'ulteriore sviluppo dei dogmi e della teologia come consequenziale proseguimento della cristologia neotestamentaria: l'unità tra Gesù e il Logos-Figlio non è quella di due persone (adozianismo, nestorianismo). Gesù esiste mediante la relazione che è il Figlio stesso in unione con il Padre. Non esiste perciò mediante la relazione – mediata attraverso la procreazione naturale – tra il creatore e la creatura, che è diversa da quella tra il Figlio e il Padre all'interno della Trinità. L'origine pneumatologica di Gesù in Maria e grazie alle sue disposizioni corporali si dovrebbe considerare perciò parallelamente alla *creatio ex nihilo*.

Dal "sì" di Maria alla volontà salvifica di Dio: da questo "sì" incondizionato e reso possibile dallo Spirito deriva la libertà dal peccato, nel quale si perfeziona la vocazione e la liberazione di Israele; Maria è il "resto santo", ma anche l'"idea immacolata" che Dio ha dell'uomo. Il dogma della Immacolata Concezione per M. ha questo retroscena dell'Antico Testamento. Dal "sì" di Maria al piano salvifico di Dio deriva anche la confessione della sua perfezione escatologica: se il corpo (come simbolo reale dell'anima) significa relazione vissuta o non vissuta con Dio e con il prossimo, Maria in base alla sua relazione perfetta con Dio e in forza del suo "sì" alla salvezza di tutti gli uomini è anche corporalmente perfetta. Nella sua perfezione corporale giunge al suo adempimento anche la speranza dell'Antico Testamento, secondo la quale il giusto neanche con la morte può essere separato dalla comunione con Dio; come nella vita, così anche nella comunione corporale-escatologica con Dio egli è una finestra della salvezza per tutto il popolo di Israele. In questo senso M. può spiegare il dogma dell'Assunzione e la mediazione secondaria della grazia da parte di Maria a partire dalla logica della fede del popolo di Israele. Nella perfezione escatologica dell'esistenza corporale-comunicativa della Vergine, M. vede inoltre fondata la possibilità delle apparizioni di Maria. M. affronta anche questioni attuali della mariologia (ecumene, teologia femminista...) e considera le diverse forme in cui Maria è raffigurata nell'arte.

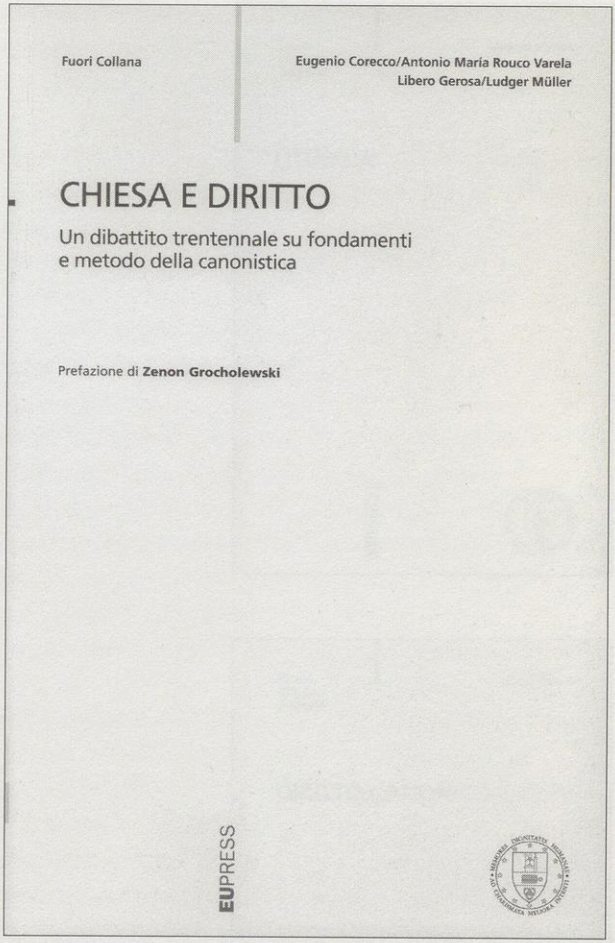
M. conclude abilmente il suo libro, molto affascinante e di facile lettura, con un'omelia sulla festa della Immacolata Concezione. Con le sue considerazioni M. aiuta ad avere un libero rapporto epistemologico, fondato sulla Bibbia, con i temi mariologici, i quali vengono adeguatamente posti dall'autore al centro di un'esegesi e di una dogmatica, entrambe nuove ed autocritiche.

Michael Schulz

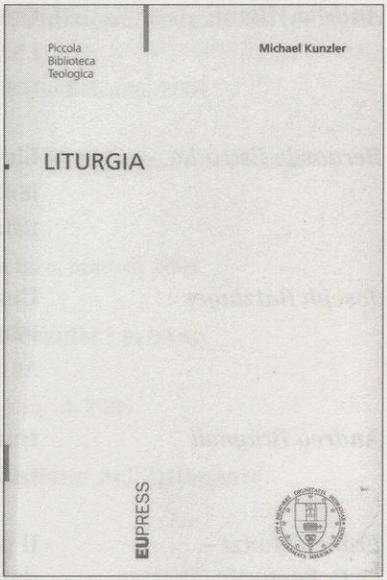


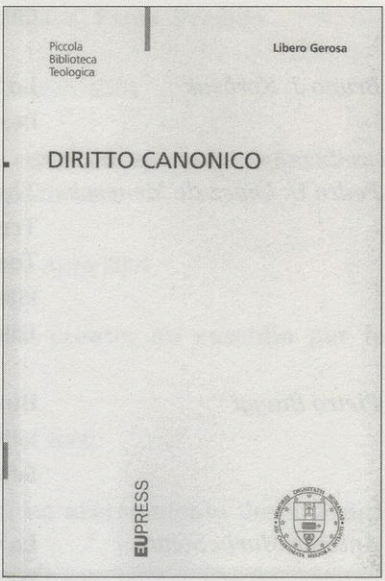
Raimondo Lullo (1235-1316), figura singolare di pensatore, snobbato dai suoi contemporanei, attentamente letto e stimato da filosofi rinascimentali e moderni come Cusano, Bruno e Leibniz, è ancora oggi, nell'era dell'informatica, oggetto di grande interesse. Il rilievo che egli ha nella storia del pensiero lo deve al suo impegno missionario: «per dedicare la vita alla conversione degli infedeli» intraprese un'esistenza ricca di eventi, di slanci apostolici, di progetti di studio, nel tentativo di conquistare alla razionalità della verità cristiana gli infedeli. A tale scopo escogita e rielabora continuamente uno strumento tecnico, un'arte, in grado di mediare tutte le «verità» (delle scienze, delle fedi religiose, ecc., insomma di tutti i linguaggi significativi) nell'unica verità, quella che per Lullo risplende nel fondo della rivelazione cristiana e della natura.

È disponibile nelle librerie il primo "Fuori Collana" della Casa editrice EUPRESS: Eugenio Corecco/Antonio María Rouco Varela – Libero Gerosa/Ludger Müller, Chiesa e diritto. Un dibattito trentennale su fondamenti e metodo della canonistica. *Il volume si presenta come agile e prezioso strumento in ordine a uno* status quaestionis *e affronta problemi ancora aperti riguardo al diritto nella Chiesa. La Chiesa può prescindere dal diritto? Non sta il diritto perfino in contraddizione con la natura della Chiesa? Due dialoghi tra canonisti, tenutisi a distanza di 30 anni e qui presentati, trattano del ruolo del diritto nella Chiesa. Trent'anni fa il diritto canonico e la canonistica si trovavano in profonda crisi: la seconda parte del volume vuole chiedersi, in retrospettiva, se tale crisi sia stata superata o meno. L'opera è impreziosita da una prefazione del Card. Zenon Grocholewski.*



La collana "Piccola Biblioteca Teologica" (PBT), edita da EUPRESS, intende presentare i fondamenti delle varie discipline teologiche, occupandosene in modo rigoroso e chiaro, ma rivolgendosi al tempo stesso a un pubblico ampio e vario, anche non esperto. L'insieme dei 10 volumetti presenta e fa il punto su ciascun campo specifico; ogni autore interviene in modo personale, come stesse introducendo un suo "corso". Sono apparsi i primi tre: Liturgia, Diritto canonico *e* Teologia fondamentale*; a settembre usciranno* Teologia morale, Dogmatica *e* Storia della Chiesa.





Andrea Villani

Questioni di giustizia al tempo della globalizzazione
I.S.U. Università Cattolica, Milano 2001

Bernardo Estrada

Lieti nella speranza. La gioia nel Nuovo Testamento
ISBN 88-8333-014-5
Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2001

Joseph Ratzinger

L'esprit de la liturgie
ISBN 2-940090-83-1
Ad Solem Editions, Genève 2001

Andrea Brugnoli

Hans Urs von Balthasar. La spontaneità delle cose
Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2001

Franco Manzi – G. C. Pagazzi

Il pastore dell'essere, fenomenologia dello sguardo del Figlio
ISBN 88-308-0729-X
Cittadella Editrice, Assisi 2001

Bruno J. Korošak

Lo Spirito Santo e i Sacramenti, saggio teologico
Designgraf, Udine 2001

Pedro U. López de Meneses

Theosis. La Doctrina de la Divinación en las Tradiciones Cristianas. Fundamentos para una Teología ecuménica de la Gracia
ISBN 84-313-1933-C
Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Barañáin 2001

Pietro Biaggi

Buzzati. I luoghi del mistero
ISBN 88-250-2039-9
Edizioni Messaggero, Padova 2001

Antonio Maria Sicari

La vie spirituelle du chrétien
ISBN 2-87963-392-3
Éditions Saint-Paul, Luxembourg 1999

Giuseppe Bellia – Angelo Passaro (edd.)

Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia
ISBN 88-315-2067-9
Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2001

Centro Teológico San Agustín

Actualizar el Lenguaje Religioso, IV Jornadas Agustinianas
ISBN 84-89788-96-0
Ediciones Religión y Cultura, Madrid 2001

Norbert Fischer

Čovjek Traži Boga. Filozofski pristup
ISBN 953-1513-32-5
Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 2001

Luciano Matusa – Paolo De Lucia (edd.)

Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile
ISBN 88-87822-06-9
Brigati, Genova 2001

Wendelin Knoch

Bog Traži Čovjeka, Objava, Psmo, Predaja
ISBN 953-1513-82-1
Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 2001

Francisco Rego

La relación del alma con el cuerpo, una reconsideración del dualismo agostiniana
ISBN 950-9674-59-1
Ediciones Gladius, Buenos Aires 2001

AA.VV.

Responsabilità per il creato, un sussidio per le Comunità
ISBN 88-02461-4
Elledici, Leumann (Torino) 2000

F. J. Marín-Porgueres

La moral autónoma, un acercamiento desde Franz Böckle
ISBN 84-313-1976-3
Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Barañáin 2002

Finito di stampare
nel mese di giugno 2002
presso la tipografia La Buona Stampa
a Pregassona (Lugano)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

3

Anno VII
Novembre 2002

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 3/2002

Editoriale 309

Articoli:

Rudolf Voderholzer, *Bibel und Koran. Christliches und islamisches Offenbarungsverständnis im Vergleich* 313

Massimo Campanini, *Islam, filosofia e politica* 323

Michael Schulz, *Rivelazione e Trinità nel dialogo fra islam e cristianesimo con uno sguardo all'ebraismo* 341

Contributi:

Samir Khalil Samir, SJ, *L'islam fra tradizione e modernità* 359

Giuseppe Rizzardi, *Cristo e l'islam. Condivisione o sfida?* 375

Mattia Guidetti, *Un'arte dell'islam: il sistema artistico arabo omayyade* 393

Giulio Meiattini, OSB, *La "teologia esperienziale" di Hans Urs von Balthasar: unità di oggetto, metodo, stile, esistenza* 423

Roberto Silva, *Su una fonte sconosciuta del personalismo trinitario di Guglielmo di Saint-Thierry* 449

Dibattiti:

Ettore Malnati, *Giustizia, equità e dignità dell'uomo* 473

Elke Freitag, *La donna nell'islam. Riflessioni giuridico-teologiche sulla posizione della donna nella religione e nella società moderna* 487

Michael Schulz, *Prof. Dr. Gerhard Müller, nuovo vescovo di Regensburg* 501

Apertura dell'Anno accademico della Facoltà di Teologia di Lugano (Libero Gerosa, Patrizia Pesenti) 505

Recensioni:

Carlo Porro, *Il sapore dell'immutabile. La presenza di Dio nel cristianesimo e nelle grandi religioni* (di Manfred Hauke) 513

AA.VV., *Il matrimonio tra cattolici ed islamici* (di Elke Freitag) 517

* *Negli articoli relativi all'islam, è stata rispettata l'uniformità interna data dai singoli autori nella traslitterazione dei termini arabi e nella citazione dei passi coranici.* (ndr)

RTLu VII (2/2002) 309-312

Editoriale

Azzolino Chiappini
Pro-Rettore FTL

Memoria e dialogo

La fede cristiana, e la vita della comunità nata da questa fede, è fondata sulla memoria, è vita della memoria. Infatti, uno dei gesti fondatori di Gesù, la cena con i discepoli la sera prima della sua morte, e che contiene tutta la realtà del mistero pasquale, è accompagnato dal comando: «fate questo in mia memoria». La fede cristiana è fede di una memoria, e la Chiesa è realtà che esiste nella storia degli uomini, perché celebra continuamente tale memoria.

Non si tratta del ricordo nel senso comune e banale del termine. È la memoria in senso biblico; un ricordare così denso e forte che l'oggetto del ricordo è reso presente. O meglio: è un processo di attualizzazione che rende contemporanea dell'evento la comunità o la persona che celebra la memoria.

Con altre parole: memoria o memoriale indica una realtà viva, dinamica; una forza che dal passato continua ad operare e ad agire. Si tratta dunque di una potenza che dentro la storia, anche se viene dall'ieri, è creatrice nell'oggi, in quel momento che la liturgia chiama l'*hodie*, per cui è sempre, in ogni tempo, l'*hodie* della natività, cioè dell'incarnazione della Parola, e soprattutto quello della sua pasqua.

L'evento della fede e della comunità credente è sempre, anche qui nel senso più forte, un presente in cui la memoria vive, aperto a quel futuro che è il compimento del Regno di Dio. La Chiesa si capisce soltanto ancorata alla storia di Gesù di Nazaret, nato da Maria, passato attraverso la croce alla morte, e poi manifestatosi vivente e risorto dentro la vita quotidiana di alcuni uomini dell'anno trenta, nella terra di Israele. Questi uomini hanno testimoniato, annunciato; e a partire da loro si è cominciato a fare memoria, nella predicazione e nel segno del sacramento.

La memoria è dunque il terreno in cui affondano le radici, da cui la pianta si nutre. Ma l'albero cresce e apre verso il cielo i suoi rami. Così la Chiesa: mentre celebra e vive della memoria, guarda avanti e si apre al futuro ed è (dovrebbe esse-

re) protesa verso il momento del ritorno, della manifestazione ultima del suo Signore. «Fate questo in mia memoria, nell'attesa della mia venuta». Acquistano così significato delle espressioni che a prima vista possono sembrare paradossali. *La memoria del futuro*, cioè esso è pieno della memoria, trova soltanto in essa il suo significato. Oppure: *il futuro della memoria*: il futuro nasce dalla memoria, perché essa è gravida del futuro, che è anche la sua piena maturazione. Non sono, questi, giochi di parole, ma tentativi di dire la straordinaria ricchezza della memoria.

Tutto ciò è particolarmente vero per la Chiesa. Ma esprime anche un elemento antropologico fondamentale. L'essere umano senza memoria è povero, anzi misero. L'uomo o la donna che non hanno memoria, senza radici, non hanno identità, non sanno chi realmente sono e hanno difficoltà, a volte estrema, a costruire, cioè ad essere se stessi. Questo è vero anche per i popoli, per la società, per ogni comunità umana. Non è mai possibile separarsi totalmente dal proprio passato. Per questa ragione molte rivoluzioni della storia, che pure avevano delle premesse giuste e rispondevano a delle esigenze fondamentali, hanno fallito o sono degenerate. Non si può cambiare niente, uccidendo o negando il passato.

L'anno accademico 2002-2003 è cominciato con una riflessione interdisciplinare sul tema della memoria e con una mostra, nell'atrio della Facoltà, dedicata alla memoria della fede. Graficamente sono stati narrati i primi secoli della vita della Chiesa, e l'inizio del cristianesimo nel Ticino, territorio in cui viviamo, e dove rispondiamo alla nostra missione di teologi. Si tratta di un fatto, di una evidenza, che non si può non vedere, anche da parte di coloro che non condividono o non hanno più la fede: la storia dell'Europa e la storia di questo paese, costituito da valli tra le Alpi e la grande pianura del Po, non sarebbe comprensibili senza la vicenda del cristianesimo. Il paese ha vissuto per molti secoli ai confini della storia delle nazioni europee: è stato un territorio povero, ai margini del mondo, importante, in certi momenti, soltanto come terra da attraversare. Se ha una storia fino al XIX secolo, questa si identifica quasi completamente con quella del cristianesimo (è così anche per la vicenda dei suoi emigranti artisti, per le opere d'arte di questo territorio di confine). È importante ricordare questo, non per rivendicare diritti o privilegi, ma per capire la realtà nella quale viviamo oggi. Con la scelta di questo tema, la nostra Facoltà ha voluto rivolgersi non soltanto ai suoi studenti, ma rendere servizio alla società di cui è parte.

Il fondamento della fede è però anche, e prima di tutto, la rivelazione. Dio ha parlato ad Abramo, ai patriarchi, a Mosè, ai profeti. Negli ultimi tempi, e nella pienezza, ha parlato nel Figlio suo, fatto uomo. La Parola, fatta carne e fatta uomo nato

da Maria, è la rivelazione ultima definitiva di Dio nella storia. Proprio questo evento della rivelazione, che è parola di Dio rivolta all'uomo, perché questi l'accolga e risponda, ci obbliga a parlare della dimensione dialogica della rivelazione. Il dialogo è iscritto nel cuore del movimento di Dio verso l'uomo, nel suo parlare all'uomo, perché l'uomo sia salvato. Se eliminiamo l'idea del dialogo, la rivelazione cristiana diventa incomprensibile e appare senza senso.

Anche la Chiesa è segnata da questa realtà, al punto tale da poter affermare che l'aspetto dialogico è iscritto profondamente nella natura della Chiesa, e di conseguenza è un suo elemento strutturale. La Chiesa del Verbo non può non essere che una Chiesa in situazione di dialogo.

Il termine non è un vocabolo di origine biblica. Oggi a molti non piace, perché lo ritengono spesso un resto della prima "moda" postconciliare, una formula chiave del gergo ecclesiastico degli anni settanta. Alcuni non lo amano, perché, dopo averlo ritenuto quasi una parola magica, capace di risolvere tutto, sono stati delusi. Il mondo non avrebbe risposto al desiderio di dialogo della Chiesa; così le altre comunità o Chiese cristiane; e pure le altre grandi religioni del mondo. Per questo, non solo non amano il termine, ma sospettano, e a volte accusano coloro che ancora parlano di dialogo, di tenere posizioni e atteggiamenti che suggeriscono una rinuncia (magari una svendita!) delle verità della fede.

Il termine dialogo non è di origine biblica, ma come è stato ricordato sopra, esprime una dimensione fondamentale della rivelazione. Se poi, in certi momenti e da parte di alcune persone, l'idea del dialogo ha nascosto abusi o coperto atteggiamenti negativi, questi errori non possono allontanare o far rinunciare a un dato fondamentale della rivelazione e della fede cristiana. La testimonianza e l'annuncio della fede, la trasmissione della memoria ha bisogno anche del dialogo. Tutta la storia della tradizione mostra come essa non è la trasmissione statica di un bene morto, ma il filo che lega le generazioni, in continuo dialogo tra chi trasmette e chi riceve, per cui la tradizione, nella fedeltà al dato ricevuto, è sempre creatrice.

Perché la FTL crede in questo valore e nella necessità del dialogo dedica parte di questo numero della Rivista all'islam. Da tempo, l'islam è entrato prepotentemente, qualche volta anche con la violenza, nel nostro mondo, nelle preoccupazioni e nelle paure dell'uomo dell'occidente. Il problema è reale, la situazione a volte difficile e grave. Tuttavia il cristiano non può accettare la proclamazione di certi uomini e di certi mezzi di comunicazione, secondo la quale l'islam è il male assoluto.

La sua vicinanza, in queste misure e in queste forme, è un fatto nuovo nella storia dell'Occidente e del mondo cristiano. Molte sono le cause, politiche, economiche e sociali, tra cui preminenti quelle legate al sorgere di una società multirazziale e

pluriculturale. Si tratta di un fenomeno che può piacere o non piacere, ma si tratta di un fatto. Di conseguenza, per il cristiano nasce il dovere del discernimento e dell'attenzione a leggere i segni dei tempi. Lo sguardo della fede sulla storia obbliga a pensare che alla fine tutto ha un senso, anche se non appare facilmente e subito e se molti avvenimenti, al momento in cui si vivono o si osservano, appaiono incomprensibili o contradditori.

Proprio per questo, ci vuole il discernimento che chiede, come prima cosa, di non chiudere gli occhi e di cercare di capire.

L'islam: una realtà difficile? Veramente minacciosa per l'Occidente e per la sua sopravvivenza? La teologia non ha facili risposte a queste questioni (e forse rispondere non è neppure suo compito). L'islam rappresenta una delle grandi tradizioni religiose dell'umanità. Milioni di uomini hanno creduto e credono nel Dio unico annunciato dal Profeta; moltissimi l'hanno anche amato, hanno cercato di servirlo e sono morti per testimoniare la loro fede. Ci sembra troppo facile liquidare questa storia religiosa affermando che l'islam è anche di sua natura forza politica, e che è necessariamente portatore di violenza e conduttore di guerre sante. C'è pure questo nella storia, ma non solo questo. Infine è troppo semplicistico affermare che il Dio unico del Corano è radicalmente diverso dal Dio unico della Scrittura e della fede cristiana. Noi crediamo che si possa ancora parlare di tre religioni monoteistiche nella storia dell'umanità che hanno qualche cosa in comune.

Di conseguenza riteniamo necessario, anzi in questo caso urgente, l'atteggiamento dialogico. Che sarà forse molto difficile, ma che non può essere tralasciato. Necessario, dal punto di vista religioso, perché tutti ci definiamo credenti nell'unico Dio; e urgente per la pace del mondo. Dobbiamo agire nella convinzione che una fede religiosa non può più essere motivo di guerre e di morti.

Alcuni obiettano: per dialogare bisogna essere in due. È vero, ma è anche vero che per dialogare bisogna prima mettersi in atteggiamento di ascolto, di disponibilità, di accoglienza, di ospitalità, e questo è forse l'atteggiamento che può più profondamente toccare il fedele dell'islam (come ricordava spesso Louis Massignon, uno dei grandi credenti della Chiesa del secolo scorso, forse uno dei profeti del tempo). Gli articoli e i contributi di questo numero della Rivista non vogliono proporre delle soluzioni, ma vogliono testimoniare questo atteggiamento di ascolto, che inizia il dialogo, atteggiamento che comporta anche una parte di conoscenza.

Questo per contribuire, anche se in minima parte, alla convivenza tra uomini, popoli, nazioni, religioni; e per servire il regno dell'unico Dio, Signore della storia e di tutti gli uomini.

RTLu VII (3/2002) 313-322

Bibel und Koran. Christliches und islamisches Offenbarungsverständnis im Vergleich

Rudolf Voderholzer
Ludwig-Maximilians-Universität (München)

Judentum, Christentum und Islam verstehen sich als Antwort auf eine göttliche Offenbarung. Darin unterscheiden sie sich von den eher weisheitlich orientierten Religionssystemen östlicher Provenienz. Der Buddhismus beispielsweise gründet in der asketischen Erfahrung des Buddha Siddharta Gautama, die sich in der Lehre vom achtfachen Pfad als Weisung zum Leben in Freiheit von jeglichem Lebensdurst verdichtet. Im Bereich der so genannten Offenbarungsreligionen besteht die menschliche Antwort im Akt des Glaubens als persönlicher Annahme der Offenbarung und Hingabe an den sich in seiner Offenbarung dem Menschen mitteilenden Gott. Hinsichtlich der näheren Bestimmung dieser Offenbarung, ihrem Inhalt, der Art und Weise ihrer Weitergabe sowie auch ihres Zieles bestehen zwischen den Offenbarungsreligionen nun allerdings Unterschiede.

In seiner Antwort auf Josef van Ess' Darlegung islamischer Perspektiven zum Thema *Prophetie und Offenbarung* hat Hans Küng schon 1984 zu bedenken gegeben, daß Muslime und Christen an diesem «schwierigen, aber grundlegenden Punkt des Offenbarungsverständnisses»[1] weiterreden müßten. Weil mit dem Offenbarungsverständnis untrennbar das Verständnis der jeweiligen Heiligen Bücher und die Prinzipien von deren Auslegung verbunden sind, kann Küng darüber hinaus konstatieren: «Wir werden im christlich-islamischen Dialog nicht wirklich weiterkommen, wenn wir uns nicht über das für die Anwendung historisch-kritischer Instrumentarien erforderliche *Wahrheitsverständnis* Rechenschaft geben»[2].

---

[1] H. Küng – J. Van Ess – H. Von Stietencron – H. Bechert, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung und Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984, 71.

[2] Küng (wie in Anm. 1), 71.

1. Der Koran als unmittelbares «Wort Gottes»

Nach islamischem Verständnis ist der Koran (von *Qur'an* = die «Rezitation», «das Vorzulesende») die Niederschrift der dem Propheten Muhammad in den Jahren 610 bis 632 von Allah unmittelbar zukommenden Offenbarungen. Nach seiner Auswanderung von Mekka nach Medina im Jahre 622 beauftragte Muhammad Schreiber damit, die ihm von Gott her diktierte Botschaft der Offenbarung schriftlich zu fixieren. Über den Prozeß der redaktionellen Zusammenstellung der einzelnen Suren zur heute vorliegenden Endform gehen mittlerweile die Urteile der Historiker weit auseinander. Sie reichen von der Annahme, daß die Konstitution des Buches auf Muhammad selbst zurückgeht bis hin zu der Auffassung, der Buchwerdung des Koran liege ein 200 Jahre dauernder Überlieferungsprozeß zugrunde[3]. Wenn der Koran auch erst nach dem Tod Mohammeds zusammengestellt worden sein sollte, geht die islamische Tradition doch einhellig von der Annahme aus, bei den Suren handle es sich um unmittelbares Gotteswort. Bei dem Prozeß der Überlieferung handelt es sich nach islamischer Auffassung nicht um einen «theologisch produktiven Vorgang»[4], sondern um eine bloße Sammlung und Sicherung. «Um den göttlichen Ursprung der koranischen Offenbarung und die unmittelbare Übermittlung dieser Offenbarung durch den Engel Gabriel abzusichern, betonen die muslimischen Kommentatoren, daß Muhammad nicht lesen und nicht schreiben konnte»[5]. Jeder menschliche Beitrag ist damit von vorne herein ausgeschlossen.

---

[3] «Lange Zeit schien die Forschung bei aller kritischen Distanz gegenüber islamischen Überlieferungen doch deren Sicht der geschichtlichen Komposition des Buchs in den Grundzügen zu bestätigen: daß seine Partien insgesamt von Mohammed vorgetragen, bald nach seinem Tod aufgezeichnet, redaktionell zusammengefügt und gegenüber umlaufenden Textvarianten gesichert wurden, ein Vorgang, den man im wesentlichen mit einer "Sammlung" unter dem Kalifen Uthman (644-656) für abgeschlossen hielt. Diese Sicht wird in neueren traditions- und redaktionsgeschichtlichen Theorien grundlegend in Frage gestellt. Im einen Extrem, repräsentiert v.a. durch John Wansbrough, vertritt man die Theorie, daß der Koran erst in einem etwa 200 Jahre währenden Prozeß aus Stücken unterschiedlicher Herkunft komponiert und der Verkündigung Mohammeds zugeschrieben wurde. Im anderen Extrem, vertreten durch John Burton, soll entgegen der muslimischen Überlieferung schon die Konstitution des Koran als Buch auf Mohammed selbst zurückgehen» (H. Zirker, Rez. Zu *Encyclopaedia of the Qur'ân*, hg. v. Jane Dammen McAuliffe, Bd. 1: A-D, Leiden 2001, in ThRv 98 [2002] 201-204, hier 201).

[4] H. Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989, 91. «Für eine deutende Vermittlung des Wortes Gottes durch den Menschen ist nach dieser theologischen Auffassung *innerhalb* des Korans kein Raum» (*ebd.*; Hervorhebung im Original).

[5] A. Th. Khoury, Art. *Koran*, in A. Th. Khoury – L. Hagemann – P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte. Ideen. Gestalten*, Freiburg 1991, Band 2, 453-471, hier 454.

Aufgrund gewisser Koranstellen gehen einige islamische Kommentatoren sogar davon aus, daß der Koran die Abschrift eines himmlischen Originals, der Urnorm des Buches, ist. Weil das Original und dementsprechend auch die Abschrift in arabischer Sprache abgefaßt sind, ist im Grunde auch keine wirkliche Übersetzung möglich. Hans Zirker, einer der besten Kenner des Koran auf christlicher Seite und führender Theologe im christlich-islamischen Dialog, sagt im Bezug auf das islamische Selbstverständnis des Koran, er beinhalte nach muslimischer Überzeugung «das Wort, wie es der eine Prophet verkündete und seinem Anspruch nach unmittelbar von Gott erhielt»[6].

Die neuere Fundamentaltheologie hat im Bezug auf die unterschiedlichen Weisen, den Begriff "Offenbarung" aufzufassen, die Differenzierung in instruktions- oder informationstheoretisches einerseits und kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis andererseits eingeführt[7]. Wendet man diese Kategorien auf den Koran an, so ergibt sich, daß der Islam ein extrem instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis voraussetzt.

In Anlehnung an den christlichen Begriff der «Inkarnation» hat man im Blick auf den Islam und sein Verständnis des Koran als unmittelbares Wort Gottes auch schon den Begriff der "Inlibration", Buchwerdung, geprägt: Gottes Wort ist Buch geworden[8].

Mit diesem Verständnis seines Heiligen Buches als unmittelbare Offenbarung stellt sich der Islam in die Reihe von Juden und Christen, die im Koran mehrfach "die Leute der Schrift" genannt werden. Der Koran erscheint dabei als die Erfüllung von AT und NT analog der christlichen Überzeugung von der Erfüllung des Alten Testaments durch Christus und seine Bezeugung im Neuen Testament. Die Bezeichnung der Juden und Christen als "Schriftbesitzer", verbunden mit dem protestantischen Prinzip "allein die Schrift" dürfte im 19. Jahrhundert im Bereich der Religionswissenschaft zur Prägung des Begriffs "Buchreligion"[9] beigetragen haben, unter dem man dann Judentum, Christentum und Islam sowie andere Religionen, bei denen Heilige Bücher als Glaubensnorm betrachtet werden, zusammenfaßt.

Doch die hiermit aufgestellte Parallele mit dem Christentum basiert auf einem fundamentalen Mißverständnis.

---

6 H. Zirker, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, 24.

7 G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 2001⁴, 45-47.

8 Vgl. M. J. Bauschke, *Jesus – Stein des Anstosses. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Köln-Weimar-Wien 2000, 437.

9 Vgl. A. Roest Crollius, Art. *Buchreligionen*, in LThK³, Bd. 2 [1994] 753-754.

2. Die Nichtidentität von Offenbarung und christlicher Bibel

Das Christentum ist keine "Buchreligion", wenn darunter verstanden werden soll, daß die Bibel unmittelbar das Wort Gottes enthält[10]. Im Unterschied zum Koran finden sich im Neuen Testament mehrfach Aussagen, die über diesen Sachverhalt reflektieren. Das Wort des Apostels Paulus ist «Gottes Wort im Menschenwort» (1 Thess 2,13). Die johanneischen Schriften präsentieren sich als schriftliches Zeugnis eines Augen- und Ohrenzeugen, der das Offenbarungsgeschehen in Christus bezeugt. Der Evangelist Lukas gewährt seinen Lesern gleich zu Beginn Einblick in seine Arbeitsweise, indem er dem Evangelium vorausschickt, auch er habe sich nun entschlossen, alle umlaufenden Traditionen über Jesus zu sammeln und zum Erweis der Glaubwürdigkeit der Verkündigung zusammenzustellen (Lk 1,1-4). Das Neue Testament in seiner Spannungseinheit mit dem Alten Testament ist ein Buch der Kirche, das aus einem umfassenden Überlieferungsprozeß hervorgegangen ist. Sein Umfang wurde von der Kirche festgelegt, sein Charakter als Offenbarungszeugnis wird von der Kirche verbürgt. Die kirchliche Lehramt wacht dementsprechend über die rechte Schriftauslegung, die nicht in Widerspruch geraten darf zur Tradition, aus der die Schrift hervorgegangen ist.

Darin besteht die vielleicht bedeutendste Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Lehre der Kirche bezüglich der Offenbarung und der Heiligen Schrift mit neuer Klarheit formuliert hat[11]. Maßgeblich ist die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*: Die Offenbarung Gottes ist gerade nicht die Überlassung eines Buches, sondern «Offenbarung» ist die Gesamtheit des geschichtlichen Heilshandeln Gottes an seinem Volk Israel, das in der Menschwerdung des göttlichen Wortes seinen Höhepunkt und seine Vollendung findet. In dieser Offenbarung erweist sich Gott als Gott der Liebe in der Einheit und Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist. Mit den Anfangsworten *Dei Verbum*, «Wort Gottes», die der Offenbarungskonstitution ihren programmatischen Titel

---

[10] Kardinal Faulhaber, *Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart. Gesammelte Reden, Predigten, Hirtenbriefe*, Freiburg 1931, 28: «Die Kirche hat das Lesen der heiligen Bücher nicht verboten, hat aber das Christentum nicht zur Buchreligion gemacht». E. Biser, Art. *Schrift / Kanon*, in P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München 1985, 122-128, hier 122: «Im Unterschied zum Islam ist das Christentum keine genuine Schriftreligion». Th. Söding, *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*, Freiburg 1995, 22: «Allerdings ist im Kontext jüdischer und christlicher Liturgie und Theologie zu beachten, daß das Judentum und das Christentum, so sehr sie auf der Heiligen Schrift beruhen, doch keine Buchreligion sind...».

[11] Döring spricht gar von einem «Paradigmenwechsel»: H. Döring, *Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung*, in MThZ 35 (1985) 20-35.

geben, ist zunächst nicht die Bibel, sondern das fleischgewordene WORT, die Person des Logos gemeint, in der nach der Vorbereitung des Alten Bundes Gott den Menschen als Mensch begegnen wollte. Offenbarung ist mehr als die Mitteilung von Wahrheiten über Gott und seinen Willen. Offenbarung ist Gottes Selbstmitteilung im Medium der geschichtlich-konkreten menschlichen Natur Jesu Christi[12]. Die Propheten des Alten Testamentes waren Überbringer einer Botschaft. Auch Mohammad ist nur Überbringer, Sprachrohr. In Jesus Christus aber sind Botschaft und Botschafter identisch. Er ist das Reich Gottes in Person. Offenbarung ist ein personales Geschehen. Und diese Mitteilung kann, wie jede personale Selbsterschließung, nur im Glauben angenommen und bezeugt werden. Sie zielt ab auf die Gemeinschaft der Menschen mit dem dreifaltigen Gott und untereinander, wie es im Ersten Johannesbrief einleitend heißt (1 Joh 1,1-3). Diese Offenbarung zum Heil der Menschen wird weitervermittelt in den Medien von Tradition und Schrift, wobei das Zweite Vatikanum die Tradition zuerst nennt, da sie den Prozeß der Weitergabe einer lebendigen Wirklichkeit meint. Christus als Person ist die eine Quelle der Offenbarung im strengen Sinn des Wortes. Daraus folgt für das Wesen der Heiligen Schrift die alles entscheidende Einsicht, daß sie nicht unmittelbar selbst Offenbarung ist, sondern als Buch der Kirche ist die Heilige Schrift Offenbarungs*zeugnis*. Das Christentum ist, wenn der Begriff "Religion" überhaupt angewandt werden soll, nicht eine Buchreligion, auch nicht die biblische Religion, sondern die Religion Jesu Christi[13].

Auch Martin Bauschke, der auf der Basis der pluralistischen Religionstheorie auf eine Annäherung von Christentum und Islam hinarbeitet, räumt ein, daß «der Gottes- bzw. der Offenbarungsbegriff (und damit korrespondierend: die Anthropologie) den womöglich entscheidenden Differenzpunkt zwischen christlicher und islamischer Theologie darstellt»[14].

Die Nichtidentität von Schrift und geschichtlich verstandener Offenbarung als personaler Selbsterschließung Gottes hat nun auch erhebliche Konsequenzen für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer historischen Erforschung der biblischen Schriften.

---

[12] Diese Unterscheidung kommt bei Küng (wie in Anm. 1) nicht hinreichend deutlich zur Sprache, wenn unter Offenbarung stets nur ebenfalls das historisch-kritisch zu erforschende, in der Bibel Buch gewordene Wort der Heiligen Schrift gemeint ist.

[13] Vgl. H. DE LUBAC, *Typologie. Allegorie. Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Freiburg 1999, 217.

[14] BAUSCHKE, *Jesus – Stein des Anstosses* (wie in Anm. 8), 437.

3. Offenbarung und historische Bibelexegese

Weil die Bibel Gotteswort im Menschenwort ist (1 Thess 2,13) und als geschichtliches Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung Gottes auch ganz Teil der Geschichte ist, darf, ja muß sie sogar mit den Methoden der modernen Geschichtswissenschaften untersucht werden. Dies beinhaltet unter anderem die Bestimmung verschiedener literarischer Gattungen, die Beachtung der Zeitumstände und vieles mehr, was durch den 12. Artikel von *Dei Verbum* als notwendige Momente im Gesamtprozeß der Schriftauslegung genannt wird. Daß das geschichtliche Offenbarungsverständnis die Voraussetzung für die Anerkennung der historisch-kritischen Methoden der Exegese ist, hat Henri de Lubac in seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* herausgearbeitet[15].

Die vorbehaltlose Anerkennung der Methoden der so genannten modernen "historisch-kritischen" Exegese war in der katholischen Kirche erst dadurch möglich geworden, daß die Engführung des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses der neuscholastischen Schultheologie überwunden wurde[16]. Denn solange man die Schrift, ähnlich wie im Islam den Koran, als Offenbarungsquelle, d.h. als unmittelbares, Wort für Wort vom Heiligen Geist diktiertes, Offenbarungswort betrachtete, konnte die historische Dimension nur als störendes Moment oder gar als Quelle der Relativierung der überzeitlichen Wahrheit Gottes betrachtet werden. Sobald aber wieder deutlich wurde, daß die Offenbarung selbst geschichtlichen Charakter hat, kann die Anwendung von Methoden der Geschichtswissenschaft zu ihrer tieferen Erforschung nicht von vorne herein als illegitim oder gar irreführend betrachtet werden.

Der französische Oratorianerpriester Richard Simon (1638-1712), ein genialer Historiker, Philosoph und Theologe, hatte diese Zusammenhänge schon im 17. Jahrhundert klar erkannt[17]. Ihm ging es darum, mit Hilfe der Ergebnisse histori-

---

[15] H. DE LUBAC, *Die Göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum Ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution "Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Theologia Romanica 26), Freiburg 2001.

[16] Daß noch das Mittelalter hier anders dachte und die Schrift nicht einfachhin mit der Offenbarung identifizierte, hat Joseph RATZINGER gezeigt: *Offenbarung – Schrift – Überlieferung. Ein Text des hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, in TThZ 67 (1958) 13-27. Vgl. DERS., *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998, 83f.

[17] Zu Richard Simon vgl. J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris 1959; P. AUVRAY, *Richard Simon (1638-1712)*, Paris 1974; R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre* (QD 82), Freiburg 1980, 78-84.

scher Forschung die Überlegenheit des katholischen Verständnisses von Schrift und Tradition, wie es auf dem Konzil von Trient formuliert worden war, gegen das protestantische *Sola scriptura* zu erweisen[18]. Doch seine Zeit war nicht reif für diese Einsichten. Der angesehene Bischof und Theologe am Hof Ludwigs XIV., Jacques-Bénigne Bossuet, ließ 1678 die gesamte Erstauflage von Simons *Histoire critique du Vieux Testament* vernichten, nur weil Simon bezweifelte, daß Mose der Autor des gesamten Pentateuch sei. Nachdem die auf der Grundlage des kirchlichen Bekenntnisses arbeitende historische Exegese in der katholischen Kirche somit unterdrückt war, übernahm die von England herkommende, offenbarungskritische, deistisch geprägte kritische Exegese die Führerschaft.

Die Vorbehalte der katholischen Kirche gegen diese historisch-kritische Exegese waren vollkommen berechtigt. Doch richteten sie sich nicht eigentlich gegen die Anwendung der historischen Methoden, sondern gegen die von den Exegeten zumeist unreflektiert vorausgesetzten antidogmatischen Vorurteile. Denn die vermeintlich wissenschaftlichen offenbarungskritischen und religionskritischen Ergebnisse dieser Forschung verdankten sich nicht der Anwendung historischer Exegese selbst, sondern wurden sozusagen dogmatisch schon vorausgesetzt: die Unmöglichkeit eines geschichtlichen Handelns Gottes, die Unmöglichkeit vor allem seiner Menschwerdung, die Unmöglichkeit der Auferstehung. All die von der Schrift bezeugten Glaubenstatsachen wurden dann in oft geradezu abenteuerlichem Mißbrauch der historischen Methoden und gegen das eindeutige Zeugnis der Quellen weginterpretiert. Mit einer *Hermeneutik des Verdachtes*, welche die Botschaft der Auferstehungszeugen als Betrug meinte entlarven zu können, kehrte beispielsweise Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) die einzig vorhandenen Quellen gegen sich selbst. Die Autorität der historischen Methode aber deckte all dies nicht. Dahinter steckte eine antimetaphysische, eine göttliche Offenbarung a priori für unmöglich haltende Philosophie. Es darf als eine der bedeutendsten Errungenschaften der neueren Theologie gewertet werden, dies wieder klar unterscheiden zu können. Und das kirchliche Lehramt hat diesen Fortschritt auf dem Konzil auch lehramtlich aufgegriffen[19].

---

[18] Vgl. J. Gnilka, *Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese*, in Ders. (Hg.), *Neues Testament und Kirche. FS Rudolf Schnackenburg*, Freiburg 1974, 458-475, hier 462.

[19] Vgl. de Lubac, *Die Göttliche Offenbarung* (wie in Anm. 15), 199-241.

4. Zur Möglichkeit einer historisch-kritischen Koranexegese

Blicken wir von hier aus noch einmal auf das heilige Buch des Islam, den Koran. Der Autor des Artikels "Koran" in der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche schreibt: «Eine historisch-kritische Interpretation des Koran scheint derzeit nicht möglich»[20]. Diese Einschätzung scheint vor dem Hintergrund des skizzierten extrem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses im Sinne einer unmittelbaren Mitteilung des göttlichen Willens im Koran insofern ungenau, als nach islamischem Verständnis eine solche historisch-kritische Erforschung prinzipiell ausgeschlossen ist. Denn wenn der Koran, und dies ist das islamische Selbstverständnis, dem Propheten Muhammad vom Engel Gabriel diktiert wurde und unmittelbar Gottes Wort enthält, dann ist eine historisch-kritische Untersuchung des Koran, die sich ja nur auf die menschliche Seite der Vermittlung der Offenbarung beziehen könnte, grundsätzlich nicht möglich. Hans Zirker macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die von Seiten der Religionswissenschaft vorgebrachten traditionsgeschichtlichen Erklärungsmodelle möglicher Irrtümer und Mißverständnisse im Koran von Voraussetzungen ausgehen, die dem islamischen Glauben entgegenstehen[21]. Wenn etwa der frühere Professor für islamische Ideen- und Kulturgeschichte und heutige Berater der französischen Regierung für islamische Angelegenheiten Mohammed Arkoun eine bewußte "Entmythologisierung" und "Entmystifizierung" des Buches / der Bücher propagiert[22], hat er damit offenkundig einen Standpunkt außerhalb der islamischen Glaubensüberzeugung von der Identität zwischen Wort Gottes und Koran eingenommen.

Das Ernstnehmen des islamischen Selbstverständnisses von der Göttlichkeit des Koran im Sinne einer Wort-für-Wort Instruktion des Propheten entspricht nun zwar den Regeln des interreligiösen Dialogs[23] besser als die apologetisch motivierte Entlarvung vermeintlicher Irrtümer im Koran, wie sie in der christlichen Korandeutung gang und gäbe war. Doch ist damit die von christlicher Seite inakzeptable Verzerrung des christlichen Selbstverständnisses im Koran nicht geklärt. Eine der aus christlicher Sicht dringend der Beantwortung bedürftigen Fragen ist das Zustandekommen des im Koran enthaltenen Mißverständnisses der

---

[20] H. Bobzin, Art. *Koran*, in LThK³ Bd. 6 [1997] 369-371, hier: 371.

[21] Zirker, *Der Koran* (wie in Anm. 6), 13.

[22] M. Arkoun, *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Heidelberg 1999, 77.

[23] Vgl. R. Voderholzer, *Fundamentaltheologie/Ökumenische Theologie* (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen), Paderborn 2001, 83.

Dreifaltigkeit, als gehörten nach kirchlichem Glauben zur Trinität Gott Vater, Jesus Christus und Maria (vgl. Sure 5,116f.)! Die von der religionswissenschaftlichen Forschung angebotene Erklärung, es handle sich um einen Reflex Muhammads auf die christlichen Sekten der Kollyridianer oder Philomarianiten[24], deren Auffassungen mit dem Glauben der Kirche identifiziert werden, unterstellt bereits wieder das Eindringen eines sehr menschlichen Elementes in den Koran, was im Widerspruch zur Grundannahme seiner unmittelbaren Göttlichkeit steht.

Martin Bauschke stellt zu Recht fest, daß sich Christentum und Islam vor allem hinsichtlich ihres Offenbarungsverständnisses unterscheiden. Nicht zuzustimmen ist Bauschke allerdings, wenn er Offenbarungsverständnis und Christologie von einander trennt[25]. Der Glaube an die Inkarnation und die damit zusammenhängende Zweinaturenlehre ist ebensowenig ein christliches Randphänomen wie die Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit. Mit diesen Glaubensaussagen, die die Mitte des neutestamentlichen Offenbarungszeugnisses bilden, steht und fällt der christliche Glaube.

5. Offenbarung und Christologie

Der Glaube an die Inkarnation des Gottessohnes[26] und die darin erkannte göttliche Dreifaltigkeit sind Grundlage und Voraussetzung des christlichen Offenbarungsverständnisses (Christus ist der Offenbarer des Vaters) und damit zugleich die Hauptdifferenz zwischen Christentum und Islam, während umgekehrt gerade deren Ablehnung für den Islam konstitutiv ist.

Die innergöttliche Unterschiedenheit[27] von Vater, Sohn und Geist, von Sprechen

---

[24] Der von Bauschke, *Jesus – Stein des Anstosses* (wie in Anm. 8), 335f., gemachte Versuch, die im Koran vorausgesetzte Mariologie als die allgemein verbreitete Glaubenseinstellung der orientalischen Christenheit und demgemäß den Koran als geradezu notwendiges Korrektiv einer die biblischen Grundlagen längst hinter sich gelassen habenden christlichen Theologie auszugeben, scheitert an den historischen Tatsachen. Die Mariologie stand immer im Dienst der Christologie. Der Konzilsort Ephesus verdankt seinen Ruhm nicht der angeblichen Ablösung des heidnischen Artemis-Kultes durch den christlichen Marienkult, sondern seiner Lage zwischen Alexandrien und Konstantinopel. Der Theotokos-Titel für Maria, mit dem 431 die Personeinheit Christi theologisch gesichert wurde, hat seine sachliche Grundlage in Lk 1,43 und stammt aus der Gebetssprache Alexandriens.

[25] Vgl. M. Bauschke, *Jesus im Koran*, Köln 2001, 147f.

[26] Vgl. H. Stegemann, *Gedanken zum Johannesprolog (Joh 1,1-18)*, in H.-M. Barth – Ch. Elsas (Hgg.), *Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog* (Rudolf-Otto-Symposion 1996), Hamburg 1997, 174-179, hier 178f.

[27] Vgl. R. Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 133f.

und Wort, von Liebendem und Geliebtem, von Denken und Gedachtem in Gott usw. ist die Voraussetzung dafür, daß Gott sich wahrhaft ganz selbst mitteilen kann, ohne seine Transzendenz preiszugeben und ganz Teil der Welt zu werden. Nur auf der Grundlage der Dreifaltigkeit Gottes läßt sich die göttliche Offenbarung als Selbstmitteilung widerspruchsfrei denken.

Das nicht-trinitarische Gottesverständnis des Islam wirkt sich nicht nur auf das Offenbarungsverständnis aus, sondern prägt auch die Jenseitsvorstellung. Das ewige Leben des Menschen hat mit Allah letztlich nur äußerlich zu tun, besteht in der Gewährung von zur Fülle gesteigerten irdischen Genüssen. Allah bleibt auch im Jenseits der ganz Andere. Nach christlichem Verständnis aber ist das ewige Leben die definitive, durch den Gott-Menschen Jesus Christus vermittelte, Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott der Liebe und die beseligende Anschauung Gottes, wie er ist.

RTLu VII (3/2002) 323-339

Islam, filosofia e politica[1]

Massimo Campanini
Università degli Studi (Milano)

La questione della coincidenza, in Islam, di religione e politica rappresenta uno dei nodi centrali che bisogna affrontare nell'analisi del pensiero islamico. Infatti, se non vi è opposizione tra musulmani e studiosi di questa civiltà nell'affermare che l'Islam è religione e mondo (*al-Islâm dîn wa dunyâ*), non tutti si accorderanno ad ammettere che l'Islam è religione e stato (*al-Islâm dîn wa dawlah*). La prima espressione, che «l'Islam è religione e mondo», è stata riconosciuta fin dai tempi più antichi e significa che l'Islam integra e informa tutti gli aspetti della vita quotidiana del credente, dal punto di vista etico-comportamentale così come intellettuale e spirituale; la seconda significa più specificatamente che la differenza tra la città celeste e la città terrena è surrettizia. Per comprendere siffatta distinzione, è innanzi tutto essenziale attribuire il suo senso specifico al termine *dîn*. Di fatto, come sottolineano gli stessi musulmani, la traduzione di *dîn* con «religione» potrebbe risultare limitativa o addirittura banalizzante per il lessico islamico. "Religione" è vocabolo significativo nel linguaggio "occidentale", e connotato con valenze, da una parte, eminentemente cultuali, perfino, per così dire, "ecclesiastiche", e, dall'altra, con valenze relative al rapporto spirituale tra uomo e Dio piuttosto che alle dimensioni "fisiche" e comportamentali, o anche in senso lato culturali o appunto politiche, della vita. Nell'Islam, invece, *dîn* significa, in senso molto ampio, non solo il culto e il dogma, il colloquio col divino e la dimensione spirituale, ma anche, e forse addirittura in maniera prevalente, il vivere associato e le sue regole, in una parola l'*ideologia*.

[1] Il presente articolo è una rielaborazione, con profonde modificazioni, del primo capitolo del mio libro: M. Campanini, *Islam e politica*, Bologna 1999. In questo libro vengono trattati in maniera estesa, dal punto di vista storico e teorico, i principi delineati in queste brevi pagine. La prospettiva teorica non è tuttavia mutata, semmai affinata e, forse (ma questo dovrebbe giudicarlo il lettore), meglio argomentata.

In tal senso, è ovvio che il *dîn* in quanto religione inglobi il mondo in tutte le sue sfaccettature: il bere e il mangiare, il vestirsi e l'abitare, il rapportarsi agli altri uomini, fratelli nella fede o credenti di altre religioni, la bioetica e la pratica della scienza. Qui si tratta di chiedersi se il *dîn* in quanto religione si integri con lo stato (*dawlah*). Nel caso la risposta fosse tendenzialmente positiva, come si cercherà di argomentare, pur in presenza di incongruenze patenti, è importante sottolineare che «l'Islâm è religione e stato» (espressione, nel complesso, formulata in tempi più recenti) vuol dire comunque *teocentrismo* e non "teocrazia", termine che è veramente significativo solo in certe fenomenologie storiche del mondo cristiano medievale (e, in parte, nello sciismo iraniano). La "teocrazia", certo, implica che lo stato sia subordinato alla religione; ma nell'Islam – almeno sul piano teorico – parlare di subordinazione tra i due ambiti, sia della religione allo stato sia di quest'ultimo alla prima, è fuorviante poiché i due ambiti sono considerati in un rapporto di integrazione, non di opposizione. D'altronde, la "teocrazia" implica comunque una struttura ecclesiastica; il teocentrismo islamico impone che Dio, e non l'uomo o una qualsiasi istituzione umana, pur universalistica come una Chiesa, si collochi al centro di ogni realtà antropologica e sociale.

Per altro, molti studiosi contemporanei hanno tagliato corto alla questione affermando che non si è mai dato alcun legame reale tra *dîn* e *dawlah* nella storia islamica: bisognerebbe quindi leggere tale legame in un'ottica assai sfumata e peculiare. Siffatta posizione è stata, innanzi tutto, sostenuta da modernisti musulmani quali 'Alî 'Abd al-Râziq (in un celebre libro del 1925, cfr. Abderraziq 1994) o Taha Husayn, ma è diventata un *topos* anche per parte della critica islamologica. Così Olivier Carré ritiene che l'Islam maggioritario e determinatosi storicamente nella maggior parte degli stati musulmani sia una sorta di cesaropapismo con la religione sottomessa al potere dominante, per cui l'Islam maggioritario sarebbe decisamente "laico" (Carré 1997). Anche Nazih Ayubi ha scritto che «invero, l'Islam è una religione di morale collettiva, ma contiene molto poco di specificatamente politico. [...] La religione e la politica furono bensì coniugate negli stati islamici "storici", ma nel senso che lo stato si appropriò della religione: si tratta dell'esatto contrario dell'esperienza europea dove fu la Chiesa ad appropriarsi... della politica» (Ayubi 1991, 4 ss.). Secondo Burhan Ghalioun, «per il mondo musulmano, il problema del rapporto tra religione e stato dipende meno che altrove dall'egemonia del potere religioso, dalla volontà di imporre la sua supremazia, dalla sua invadenza nei confronti del potere politico. Più esattamente, si tratta del caso inverso, della supremazia riconosciuta dello stato, della sua volontà chiaramente espressa di appropriarsi della religione» (Ghalioun 1998, 110). Bernard Lewis ha un'opinione in parte divergente: «l'Islam as-

sicura il più efficace sistema di simboli per una mobilitazione politica, funzionale a sollevare le genti, sia a difendere un regime percepito come dotato della necessaria legittimità, sia a riprovarne uno ritenuto privo di legittimità, in altre parole non islamico» (Lewis 1991a, 8).

Non è irrilevante, in questo quadro, interrogarsi sul fatto se sia mai esistito uno stato "islamico": che cos'è lo stato islamico? In tutta apparenza, questa domanda non trova risposta nei testi sacri: «Nel Corano non è affatto scritto che Dio ha promesso ai musulmani uno stato o una qualsiasi entità politica; Egli promette soltanto il Paradiso e il perdono. [...] Quando si affronta la questione dei doveri dei musulmani, l'Islam (cioè il Corano e la Sunnah) non utilizza mai il termine stato o un suo equivalente. La creazione dello stato non è mai stata una delle sue preoccupazioni. Il termine stesso "stato islamico" (*dawlah islâmiyyah*) è una creazione contemporanea, inventato recentemente per rispondere al desiderio dei moderni movimenti islamici di accedere al potere» (Ghalioun 1998, 22). Escluso, in linea di principio, che si possano trovare nel Corano indicazioni su che cosa sia lo stato islamico, in generale bisognerebbe dire che la risposta al quesito iniziale dovrebbe essere che si tratta dello stato in cui vengono pienamente implementati i princìpi islamici. Ma a parte il fatto che non è agevole stabilire quali sono questi princìpi islamici da un punto di vista politico (altra cosa è determinare quali siano da un punto di vista filosofico o teologico), è ben difficile ammettere che sia mai esistito uno stato in cui siffatti princìpi siano stati pienamente realizzati.

In teoria, tale stato dovrebbe essere il califfato; ma il filosofo marocchino 'Abdallah Laroui ammette che «nessun pensatore ortodosso crede che il califfato, governo morale per definizione, possa emergere naturalmente nel corso della storia umana». E aggiunge: «Ognun dice: l'Islam è nel contempo religione e stato. [...] Se si chiama religione la lettera della *sharî'ah*, l'affermazione, pur essendo corretta, è lungi dall'esprimere un ideale islamico. Se, in compenso, si intende per religione l'ideale etico dell'Islam, essa è palesemente falsa giacché questo ideale non si è attuato in nessun momento e in nessun luogo nella storia. [...] L'espressione "stato islamico" risulta quindi contraddittoria in sé se ci atteniamo ai dati degli storici e alle analisi dei giuristi e dei filosofi». Lo stato come organizzazione naturale non è islamico. Il califfato, piuttosto, si basa sulla rivelazione; come sosterranno tutti i maggiori teorici "ortodossi" da al-Mâwardî († 1058), ad al-Ghazâlî († 1111), a Ibn Khaldûn († 1406), non è un sistema politico "naturale". Come si vede, un elemento di contraddizione ideologica è operante negli studiosi musulmani. Se Laroui ha ragione, la formula *al-Islâm dîn wa dawlah* non ha senso di esistere; ma, d'altro canto, se il fondamento dell'autentico stato islamico è rivelato, sembrerebbe spontaneo

accettare l'integrazione di religione e politica. Lo stato perfetto dovrebbe essere il califfato che mette in opera i princìpi islamici; ma lo stato effettivamente istituitosi nella storia è uno stato naturale, che dunque non rispetta i canoni islamici. Nel perfetto stato califfale, l'integrazione tra religione e politica è un fatto spontaneo; nello stato naturale, è altrettanto ovvio che la dimensione del potere civile sia svincolata dalla religione e nella maggior parte dei casi l'abbia anche prevaricata. La conclusione di Laroui è perciò inevitabile: «Stato e Comunità (*ummah*) non si contraddicono, si ignorano totalmente» (Laroui 1992, 11-47): si ignorano totalmente, cioè, l'istituzione politica laica e la realtà, cementata dalla religione, dell'assemblea dei credenti. L'esito dell'indagine di Laroui appare tuttavia troppo netto. Che nell'Islam si dia una dialettica tra la Comunità – organismo egualitario che riunisce tutti i credenti sulla base della religione – e lo stato – organismo che riunisce tutti i cittadini sulla base di un principio astratto e naturale di convivenza umana –, è cosa ovvia. Ma non sembra che ciò implichi, almeno sul piano teorico, una schizofrenia irrecuperabile. Quando i radicali sostengono che l'Islam è «religione e stato» cercano appunto di guarire tale schizofrenia. La prospettiva in qualche modo si rovescia: lo stato naturale implica la scissione di religione e politica; lo stato autenticamente islamico sana questa opposizione. Vero è che la elaborazione ideologica radicale non ha un fondamento filosofico e che il tentativo di guarire la opposizione tra Comunità e stato avviene più sul piano della concreta azione pratica che sul piano della speculazione astratta.

Quanto detto implica ovviamente la necessità, nell'Islam, di una scienza politica. Non vi è alcun dubbio, a mio parere, che la scienza politica costituisca, nell'Islam, lo strumento di mediazione tra la teoria incapsulata nella filosofia e la prassi incapsulata nel diritto. Questo è il presupposto migliore della filosofia politica dell'Islam, le cui fondamenta sono state gettate da al-Fârâbî († 950), in particolare nella *Città virtuosa*. Per questo filosofo, se la politica è l'unica scienza religiosa dell'Islam, ciò vuol dire, da una parte, che la religione ha una sicura dimensione politica, e, dall'altra, che la scienza politica costituisce il tramite di mediazione tra il divino (la rivelazione) e la Comunità (la Legge). Egli sostiene che la filosofia è il modo autentico in cui la verità si esprime e la religione è fondamentalmente una traduzione per immagini della realtà filosofica: «Nella città virtuosa i saggi [cioè i filosofi] conoscono per via dimostrativa e per personale visione [intellettuale]; quelli che li seguono conoscono pure gli oggetti così come si trovano nella [realtà] esistente, ma uniformandosi alla visione dei saggi; tutti gli altri conoscono per immagini imitative» (al-Fârâbî 1996, 251). Se ciò è vero, come stabilire un collegamento tra religione e filosofia? La politica sembra essere la scienza appropriata a questo scopo per quanto colui che la pra-

tica, l'*imâm*, è dotato contemporaneamente della sapienza giuridica che gli è utile per fondare e conservare le leggi secondo la religione, della sapienza filosofica che gli serve a gestire lo stato e della capacità di parlare alle masse per educarle alla virtù. Egli deve «essere dotto custode delle leggi, delle costumanze e delle abitudini codificate dai precedenti [capi] della città, conformandosi interamente alle loro azioni; essere abile nel dedurre precetti della legislazione che non sono stati tramandati dagli antichi; essere di acuta capacità riflessiva e di argomentazione onde poter cogliere, in qualsiasi momento, le circostanze presenti in aggiunta a quei fatti verificatisi in precedenza; possedere efficace eloquenza per indurre [all'obbedienza] delle leggi degli antichi e di quelle [norme] che, dopo di loro e a loro somiglianza, sono state dedotte» (*ibid.*, 225).

Stabilito questo presupposto, tuttavia, non si è ancora deciso se la formula precedentemente evocata dell'Islam come religione e stato (*al-Islâm dîn wa dawlah*) sia davvero idonea a definire l'atteggiamento dell'Islam nei confronti della questione dei rapporti tra religione e realtà sociale e politica. Le argomentazioni di tutto il resto di questo contributo tenderanno a soppesare presupposti, ma soprattutto potenziali conseguenze di siffatta affermazione così netta e tranciante, senza nascondersi che una definizione univoca è probabilmente impossibile.

In primo luogo, è necessario ammettere che tutta l'attività speculativa, fin dai primi passi del pensiero teologico islamico, è stata stimolata dal tentativo di risolvere problemi giuridico-politici (per uno schizzo storico della teologia islamica cfr. Caspar 1987). Dottrine come quella del Corano creato, del libero arbitrio umano o dello statuto del peccatore, che hanno travagliato i primi teologi dell'Islam, hanno tutte una giustificazione politica. Oliver Leaman, per esempio, ha sostenuto che «le problematiche filosofiche emersero nella teologia islamica [il *kalâm*] senza un'apparente connessione con la filosofia, ma piuttosto in dipendenza da un raffinamento delle categorie tipiche dell'argomentare giuridico-legale» (Leaman 1991, 21-22). Si potrebbe sostenere che l'unica filosofia caratteristicamente "islamica" sia la politica (*siyâsah*): ma ciò proprio perché la scienza politica dipende da un input religioso. In generale, non è comunque possibile scindere i due termini o trovare reciproche antecedenze. La religione, pur essendosi sviluppata secondo canoni politici, vanta una priorità, per così dire, qualitativa perché costituisce l'asse attorno a cui si organizza il mondo islamico; tuttavia, la politica conserva una sua autonomia. Si tratta, in Islam, del problema ambivalente della *siyâsah shar'iyah*, della «politica secondo la Legge religiosa (*sharî'ah*)». Il termine "politica" (*siyâsah*) attiene al governo che sta oltre il campo di intervento dei giudici (*qâdî*), e dunque al potere istituzionale dello stato. Tutti i teorici musulmani si sono trovati più o meno d'accordo nello stabilire che la *siyâsah*

deve ispirarsi alla *sharî'ah*; ma non tutti però hanno condiviso l'idea che la *siyâsah* deve pedissequamente ripetere la *sharî'ah*: quest'ultima costituisce l'orizzonte di riferimento della *siyâsah*, per la quale ci può essere però uno spazio di intervento autonomo.

Basta a questo proposito ricordare che un leit-motiv della cultura politica islamica ripete che la religione e lo stato sono necessari l'uno all'altra. Il concetto ha, forse sorprendentemente, origini in qualche modo "laiche" e risalenti alla tradizione persiana dei re Sassanidi. Nel cosiddetto "testamento" del re Ardashir I si legge: «Sappi che l'autorità regia e la religione sono due sorelle in perfetto accordo l'una all'altra. Nessuna può sussistere senza l'altra, perché la religione è il fondamento dell'autorità regia, e successivamente l'autorità regia diviene la custode della religione; l'autorità regia non può fare a meno del suo fondamento e la religione non può fare a meno del suo custode, poiché ogni cosa che non ha un custode va perduta e ogni cosa che non ha un fondamento viene demolita» (cit. in Gutas 2002, 95-96). Il concetto che religione e stato siano necessari l'uno all'altra, quantunque possa essere fatto risalire a queste fonti preislamiche, è stato però immediatamente e senza difficoltà apparenti assorbito dalla filosofia politica musulmana. Questo indica che rispondeva in modo preciso a un'esigenza teorica specifica dell'Islam. Fin dai tempi del Profeta, che fu latore del messaggio divino, ma anche uomo di stato e organizzatore della Comunità, il potere doveva trovare il suo inveramento etico nella religione e la religione doveva trovare nell'autorità costituita quella forza necessaria e sufficiente alla sua difesa. Il principio è stato poi ripreso innumerevoli volte, e basti qui citare al-Ghazâlî, ma anche il giurista hanbalita Ibn Taymiyyah († 1328), la cui riflessione ha ispirato numerose correnti radicali e cosiddette fondamentalistiche contemporanee. Senza la forza costrittiva dello Stato, la religione rischierebbe di vanificarsi; senza la regola religiosa, lo Stato si trasformerebbe inevitabilmente in sistema autocratico e tirannico. Lo Stato deve far trionfare la giustizia e preparare l'avvento di una società tutta volta all'adorazione di Dio. Ibn Taymiyyah introdusse al proposito un criterio di intenzionalità: l'intenzione etica, infatti, cioè la prospettiva del comune bene sociale, risulta prevalente per determinare il governo secondo la Legge religiosa. Siccome il benessere materiale e spirituale dell'uomo sono inseparabili, vi è un legame indissolubile tra la religione e lo stato (Black 2001, 156). Queste osservazioni conducono alla singolare conclusione che la politica, pur dipendendo da un input religioso, rimane una realtà "laica" come del resto sembra confermare un'espressione caratteristica del pensiero politico islamico, gli "specchi per i principi". Lo stesso al-Ghazâlî scrisse un *Consiglio per i re*, intessuto di riferimenti alla tradizione iranica dove, nonostante le premesse dogmatiche islamiche, l'arte del governo

è puramente "laica". Perciò l'interesse predominante del pensiero islamico – senza con ciò voler negare la profondità spirituale della mistica (o *sufismo*) – si è spostato dai problemi della metafisica e della scienza naturale a quelli del diritto, dell'etica e della politica, a proposito dei quali non tanto si dibatte sull'essenza di Dio, che rimane e deve rimanere comunque inconoscibile, ma si interpreta la sua volontà e il suo determinismo dentro la società.

Il filosofo egiziano vivente Hasan Hanafī ha parlato di una traduzione della teologia in antropologia: «Dio è un valore nelle nostre coscienze. Ma non è meno vero che anche l'uomo è un valore. Dio è acquisito per sempre, ma l'uomo, la terra, la libertà, la democrazia, la liberazione, lo sviluppo, il progresso sono degli scopi, dei fini da attingere dei bisogni da soddisfare. Non si tratta dunque di abolire la teologia per fare dell'antropologia, ma si tratta di trasformare la teologia in antropologia, cioè di cambiare l'asse di orientamento della cultura e il suo punto culminante. Tutta l'energia latente sotto il nome di Dio si versa nelle correnti dei tempi moderni per realizzare siffatti scopi. Si tratta di realizzare la medesima missione che Descartes ha già realizzato nella cultura europea, quella di trasformare una cultura teocentrica in una cultura antropocentrica. Si tratta di trovare un cogito. Ma questa volta non sarà più un cogito riflessivo, ma un cogito attivo» (Hanafī 1972, 234-235). Benché queste affermazioni sembrino togliere Dio dalla centralità che sempre nell'Islam egli ha avuto nella speculazione così come nell'etica e nella morale, in realtà Hanafī interpreta in modo originalmente filosofico la necessità, peculiarmente islamica, di fare dell'uomo, concretamente attivo nella società e nella storia, lo strumento del disegno divino.

Per questo, la religione potrebbe risultare una *posture* pubblico-politica e la filosofia una declinazione della giurisprudenza. Ciò potrebbe sembrare paradossale, ma solo da un punto di vista eurocentrico. Certo, in tutta apparenza, la religione sembra differente dalla politica e i metodi e gli schemi del ragionare filosofico sono diversi da quelli del ragionare giuridico. Orbene, nell'Islam il sapere dell'uomo e della natura, così come le norme del vivere sociale, hanno finalità in quanto rapportate alle indicazioni di Dio. Tuttavia, se è vero, come è stato suggerito, che nella Grecia antica la parola divina è legata al mito mentre la filosofia è l'emancipazione della ragione da questa parola e dal mito, nell'Islam la parola divina è sempre *dentro* al socia-

[2] Esistono due definizioni della giurisprudenza islamica: la prima è *sharī'ah*, la Legge religiosa rivelata, comprendente dogmi, riti, precetti morali e giuridici, comunicata a tutti i popoli del Libro (Ebrei e Cristiani), ma definitivamente perfezionata con l'Islam; la seconda è *fiqh*, termine per spiegare il quale utilizziamo una definizione del giurista e filosofo della politica Ibn Khaldûn: «il *fiqh* è l'estrarre dalle radici e dalle fon-

le poiché è legata alla *giurisprudenza*[2]. Stabilito come presupposto basilare che la scienza tipicamente islamica non è la teologia, ma il diritto – e la politica in quanto applicazione sociale del diritto –, e che quindi il pensiero religioso islamico ha carattere eminentemente politico, risulta quasi necessario concludere che la religione è una *posture* pubblico-politica e la filosofia una declinazione della giurisprudenza. Una riflessione sul pensiero politico di al-Fârâbî potrebbe servire a gettare luce su questa angolatura prospettica.

Per stabilire alcuni presupposti che servano a puntualizzare siffatto rapporto tra Islam e politica, è inevitabile riferirsi prioritariamente al testo sacro. Sebbene sia vero che non esistono in esso accenni o riferimenti diretti allo stato, numerosi sono i versetti "politici" del Corano, che evidentemente hanno un risvolto etico. Il più importante è forse il cosiddetto "versetto dei potenti" che implica, da un lato, il dovere per i governanti di essere giusti e di giudicare equamente e, dall'altro, il dovere dei governati di obbedire a un sovrano che applichi le Leggi di Dio. «Iddio vi comanda di restituire i depositi fiduciari agli aventi diritto, e, quando giudicate fra gli uomini, di giudicare secondo giustizia. O voi che credete! Obbedite a Dio, al suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità. E se v'accade di disputare su qualche cosa, riferitela a Dio e al suo Messaggero, se voi credete in Dio e nell'Ultimo Giorno» (4: 58-59). Vi è, dunque, necessità di giustizia tra gli uomini: «O voi che credete! State ritti innanzi a Dio come testimoni d'equità e non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente. Agite con giustizia, ché questa è la cosa più vicina alla pietà». (5: 8). D'altro canto, «è dato permesso di combattere a coloro che combattono perché sono stati oggetto di tirannia» (22: 39). Il versetto è opportunamente evocato da teologi antichi e moderni: così Ibn Taymiyyah e l'ex *shaykh* dell'Azhar dell'epoca di Nasser Mahmûd Shaltût. Nessuno deve accettare senza opporvisi la sopraffazione. Un dovere dei musulmani, codificato già dalla teologia mu'tazilita, è di operare affinché il bene trionfi: «E si formi da voi una nazione di uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia. [...] Voi siete la migliore nazione mai suscitata fra gli uomini: promuovete la giustizia e impedite l'ingiustizia e

ti le norme relative alla qualificazione sciaraitica [della *sharî'ah*, cioè] delle azioni del musulmano tenuto all'adempimento dei suoi obblighi giuridico-religiosi» (Ibn Khaldûn 1967, 931). In modo consonante, spiega Francesco Castro che il *fiqh* è «la conoscenza della quintuplice ripartizione sciaraitica delle azioni umane, nel senso di atto obbligatorio, o proibito, o consigliato, o sconsigliato o, infine, libero» (Castro 1990, 17). David Santillana, nelle sue *Istituzioni di diritto musulmano malichita* ha notato che l'idea dominante dei giuristi musulmani è che il Diritto, fatto eminentemente sociale, benché divino nelle sue origini, trova nella convivenza umana la sua ragion d'essere, la sua materia propria e il collegamento dei vari istituti onde si compone. Anche i doveri verso Dio, i più importanti nel concetto musulmano, sono disciplinati in vista dell'uomo sociale (Santillana 1925).

credete in Dio» (3: 104 e 110). Dio viene in soccorso di coloro che sanno emendarsi: «Iddio non muta mai la sua grazia a un popolo, avanti ch'essi non mutino quel che hanno in cuore» (13: 11). Ma, alla fine, il «giudizio» (*hukm*) appartiene solo a Dio (6: 57; 12: 40). Il termine «giudizio» va poi a indicare il «potere» (*hukm*; *hukûmah*; ecc...), e certe frasi coraniche (come 5: 45 e 49), dove il termine compare, sono state utilizzate da teorici radicali come l'egiziano Sayyid Qutb († 1966) per sostenere la necessità di una islamizzazione dello stato. I credenti «decidono consultandosi fra di loro» (42: 38): è la democrazia dell'Islam, una democrazia che implica una rigorosa delimitazione dei poteri del califfo e del capo di stato (almeno sul piano teorico) oltre alla necessità di un ruolo di mediazione tra governanti e governati dei dottori della Legge. Il combattimento (*qitâl*) è lecito, poiché «non sono uguali agli occhi di Dio quelli fra i credenti che se ne restano a casa – eccettuati i malati – e quelli che combattono sulla via di Dio (*mujâhidûn*) dando i beni e la vita» (4: 95; 8: 38-39), ma non bisogna superare i limiti, «ché Dio non ama gli eccessivi» (2: 190). In ogni caso, tra i credenti è necessaria la pace e la convivenza pacifica, «perché i credenti son tutti fratelli: mettete dunque pace tra i vostri fratelli e temete Iddio» (49: 8-10). Il frainteso problema del *jihâd*, o «guerra santa», si radica qui. Il *jihâd* è un impegno, ad un tempo mondano e spirituale, sulla «via di Dio». Non è tanto una «guerra santa», ma una lotta di difesa – e talora anche di offesa – per rivendicare i diritti di Dio e i diritti degli uomini; inoltre, una lotta interiore, etica, per la purificazione dei costumi. La ispira lo stesso messaggio di uguaglianza e di impegno contenuto nel Corano: «O voi che credete, temete Dio del timor che gli spetta e morite da musulmani! Afferratevi insieme tutti alla corda di Dio e non disperdetevi, e ricordatevi delle grazie che Dio vi ha elargito: eravate nemici e vi ha posto armonia in cuore e per la Sua grazia siete divenuti fratelli» (3: 102). Questi versetti coranici, che abbiamo definito politici, indicano inequivocabilmente la stretta integrazione che, nell'Islam, esiste tra religione e realizzazione della giustizia sociale, tra rivelazione e Comunità, tra prescrizione dogmatica e impegno etico.

Ma ciò non è abbastanza. La teorizzazione politica medievale in Occidente ha preso le mosse dall'agostinismo politico, uno dei cui princìpi cardine è l'idea che la società umana è nata dal peccato e che, se gli uomini fossero vissuti nella condizione di purezza originaria, non si sarebbe sentita la necessità di costruire lo stato. Al contrario, nell'Islam, fin dagli inizi, il potere politico e la struttura sociale sono apparsi come benefici di Dio, "grazie" che Egli ha voluto elargire per la felicità degli uomini. Se così non fosse, il Profeta Muhammad non sarebbe emigrato per fondare a Medina il cenobio, ad un tempo spirituale e politico, dei veri credenti. La città fondata sulla sottomissione a Dio, ché questo significa Islam, è per antonomasia "giusta": «Iddio

non ordina la turpitudine. [...] Di': il mio Signore ha piuttosto comandato l'equità: drizzate quindi devoti il volto al Signore» (*Corano*, 7: 28-29). A questo, nella sostanza, intendono alludere i musulmani radicali o fondamentalisti contemporanei quando pretendono che «il governo è solo di Dio » (*al-hâkimiyyah illâ li'llâh*). Ibn Khaldûn disse che la politica è stata istituita da Dio per il pubblico interesse (Ibn Khaldûn 1967). Teorici come al-Mâwardî, autore della classica opera *I princìpi del potere*, spiegarono tutta la loro scienza per irrobustire e confermare le istituzioni volute da Dio: «l'*imâmato* [o califfato supremo] è stato stabilito per la successione della profezia, la difesa della religione e il governo del mondo» (Al-Mâwardî 1996, 10). Musulmani radicali, come Sayyid Qutb, si adoperarono per rovesciare quello che al loro tempo ritenevano un pervertimento della vera religione e ritornare sulla "retta via". Dio lo impose come obbligo: «Guidaci per la retta via (*al-sirât al-mustaqîm*), la via di coloro sui quali hai effuso la Tua Grazia, [...] la via di quelli che non vagolano nell'errore» (*Corano*, 1: 6-7).

Se, anche da questo punto di vista, la dimensione prevalente dell'Islam è teocentrica, la guida e il sostegno per l'uomo in ogni aspetto della vita è Dio e la volontà di Dio governa il foro interiore del credente come il foro esteriore della società. Vi è quindi una peculiarità della ragione islamica che potrebbe dar luogo ad antinomie sul piano etico-comportamentale. Non esiste infatti diritto naturale, né ragione naturale: come è la rivelazione a indicare le vie dell'interpretazione ontologica e perfino dell'analisi cosmologico-fisica della realtà, così è ancora la rivelazione a scoprire e spiegare ciò che pare irrazionale, o quanto meno inspiegabile, delle prescrizioni sociali, etiche e legali. Non è "bene" ciò che è buono in sé, ma ciò che Dio ha indicato e prescritto come buono: l'etica musulmana è fondamentalmente soggettiva. Dio non è vincolato ad alcun principio di giustizia che ne limiti l'onnipotenza: il criterio di distinzione tra il giovevole e il nocivo risiede nella parola di Dio, non in un presunto diritto naturale che valga, proprio grazie alla sua oggettività, per tutti gli uomini. Questa prospettiva ha costituito un discrimine di fatto tra l'elaborazione teologica e l'elaborazione filosofica. Gli Ash'ariti come al-Ghazâlî hanno favorito un'interpretazione soggettiva dell'etica soprattutto nella prospettiva di salvaguardare l'onnipotenza di Dio e di garantire la sua assoluta signoria sul mondo e le cose. I Mu'taziliti e i filosofi come Averroè hanno preferito insistere sull'oggettività dell'etica nell'ottica di una interpretazione razionale e rigorosa del cosmo e della storia. Per Mu'taziliti e filosofi vi è una logica della realtà che si impone perfino a Dio; per gli Ash'ariti la logica della realtà è l'imperscrutabile disegno divino. Anche se, in linea generale, si può dire che la disputa si sia risolta a favore degli ash'ariti, teologi contemporanei come Muhammad 'Abduh (1849-1905) hanno tentato di sposare una visione teologi-

ca che salvaguardasse l'onnipotenza e la saggezza di Dio con una visione etica mu'tazilita, in questo modo cercando non solo di leggere razionalisticamente l'Islam, ma di dimostrare che l'Islam è intrinsecamente e per sua natura razionale.

Quanto detto non significa, però, che la Legge islamica più tradizionale sia antitetica rispetto alla logica della realtà; significa che tutto quanto a noi pare "naturale", in verità dev'essere riportato alla determinazione di Dio. Perfino la disobbedienza ai dettami divini è voluta da Dio, e neppure Satana ha potuto sottrarsi, commettendo peccato, agli ordini di Dio. Non sarà quindi l'uomo a poter determinare, secondo princìpi naturali universali e assoluti, validi per ogni circostanza personale e sociale, ciò che è bene o male; il divino arbitrio può modificare le regole del gioco anche sul piano civile e comportamentale, oltre che sul piano dell'ordinamento cosmico (*tartîb*). Attribuire a Dio le qualifiche di giusto o ingiusto è assurdo, perché Dio non deve rendere conto a nessuno. La Legge è stata stabilita da Lui, ma Lui, sovrano assoluto del suo Regno – il creato –, non ne è soggetto. La sua volontà è al di sopra di ogni comprensione umana. Egli può far soffrire l'uomo buono senza ricompensa e può salvare il malvagio dalle fiamme dell'Inferno senza motivo apparente. La sua decisione è comunque "giusta", perché la giustizia di Dio non si misura secondo parametri umani (cfr. al-Ghazâlî 1970). Natura e Legge, *physis* e *nomos* se vogliamo utilizzare termini di origine greca, dipendono, nell'orizzonte culturale islamico, dalla rivelazione (*sharî'ah* nel senso della Legge o *wahy* nel senso dell'ispirazione profetica) e non sono concetti "impersonali". Efficacemente ha scritto Bernard Lewis che «nella concezione musulmana tradizionale, lo Stato non crea la legge, ma è esso stesso creato e mantenuto dalla legge, che proviene da Dio ed è interpretata e amministrata da chi ha competenze al riguardo. Dovere del sovrano è difendere e sostenere, mantenere e rafforzare la legge, alla quale egli stesso è sottoposto come il più umile dei sudditi» (Lewis 1991a, 37).

Una diretta conseguenza di questo fatto è che, se i princìpi sono stati stabiliti da Dio una volta per tutte, non esistono *uomini* deputati a cambiarli o a rivederli. L'azione dell'uomo risulta nella sostanza limitata ad applicare i princìpi rivelati, secondo una infinita casistica che solo la giurisprudenza è in grado di elaborare. La varietà e variabilità potenziale delle opinioni giuridiche è la ragione fondamentale per cui nell'Islam non vi è Chiesa né, in senso stretto, dogma. Non esiste un definito concetto di eresia poiché non esiste un'autorità docente centrale come il papato nell'ambito del cattolicesimo; l'opinione di qualsiasi giurista – pur prestigioso – può venire contestata dall'opinione di un altro giurista. Tale opinione (*fatwâ*) è valida solo all'interno di un preciso ambito: nessun sunnita è tenuto ad applicare la Legge di uno sciita – né viceversa. L'evoluzione dell'Islam testimonia di un'infinita ramificazione

del dogma. Secondo due celebri *hadîth*, Muhammad avrebbe detto, da un lato, che la sua Comunità si sarebbe suddivisa in settantatré sette, di cui una sola si trova nella verità; e, dall'altro, che la differenza di opinioni (*khilâf* o *ikhtilâf*) è un bene per la Comunità stessa. Nel ricostruire la storia religiosa dell'Islam, molti pii eresiografi si sono dati la pena di elencare quali fossero le settantatré sette della tradizione, non una di più né una di meno.

In questo quadro, l'unica risposta accettabile al quesito: cos'è l'Islam "ortodosso"?, è che si tratta dell'Islam numericamente maggioritario, ossia, nel corso della storia così come oggi, quello sunnita. Ma ciò è lungi dall'implicare quel significato universalistico che il dogma ha assunto nel Cristianesimo, anche se certamente la duttilità del dogma ha in qualche modo favorito la compattezza della Comunità attraverso i secoli, oltre e al di là delle lotte intestine e dello sfaldamento del potere centrale dei califfi. Non c'è autorità docente nell'Islam (sunnita) nel senso che la Comunità (*ummah*) e i giuristi che la rappresentano abbiano assunto le funzioni istituzionali della gerarchia ecclesiastica cristiana. Il rapporto tra politica e religione nell'Islam si risolve, ancora una volta, sul piano laico.

Il determinismo divino nel cosmo, con le leggi della natura, e nello stato, con la Legge rivelata che regola i rapporti tra gli uomini, implica, per la teoria politica, un'importante conseguenza. Non esiste fondamentalmente nell'Islam dimensione utopica, poiché la società stabilita da Dio è perfetta alle origini: la soggettività divina della norma etico-politica – ossia il fatto che le norme etico-politiche siano volute e sancite da Dio fin dall'inizio dei tempi – impone un ordine già dato. Al proposito, Hasan Hanafi è puntuale: siccome Dio è il pane, la Terra, la rivoluzione e la libertà e siccome, per l'Islam, il regno dei cieli è sulla Terra, egli conclude che l'Islam non è un'utopia ma la realizzazione del regno dei cieli sulla Terra (cfr. Hanafi 1983). La cosiddetta "utopia" politica nell'Islam implica un impegno concreto di realizzazione dell'ideale, anzi di restaurazione dell'ideale che si è già dato e si è realizzato, secondo la volontà di Dio, in un particolare momento storico. È questo il caso del califfato, sistema perfetto di realizzazione del volere di Dio sulla Terra all'epoca dei quattro "ben guidati" (Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân e 'Alî dal 632 al 661) e oggetto della speranza di ricostruzione etica del potere all'epoca di Ibn Khaldûn – quando ormai il califfato era scomparso nella realtà storica[3] –, ma anche in certa parte del pensiero islamista contemporaneo. Si tratta, per recuperare il bene perduto, di riper-

[3] Ibn Khaldûn ha affermato che il potere naturale e patrimoniale sono sovente ingiusti e tirannici; solo all'epoca del califfato la giustizia, imposta dalla religione, ha integrato la gestione laica del potere dandole un inconfondibile marchio etico (Ibn Khaldûn 1967, 398-412). Su Ibn Khaldûn, cfr. il recente Turroni 2002.

correre una strada a ritroso: è la via dei *salaf* – la via degli "antichi" –, quella che bisogna imboccare, poiché solo i *salaf* hanno saputo mettere correttamente in pratica gli insegnamenti di Dio, in specie nel periodo eroico e mitico che va dall'Hégira, l'"emigrazione" di Muhammad dalla Mecca a Medina (1/622 d.C.), almeno fino alla morte del califfo 'Umar (22/644), ma che alcuni vorranno estendere fino a comprendere il califfato di 'Alî († 40/661). L'antiutopismo dell'Islam, le cui tracce possiamo individuare in tutta l'evoluzione del suo pensiero politico, consiste proprio nel reperire l'autenticità del proprio messaggio politico nel rinnovamento del passato, allorché la giustizia di Dio imperava sulla Terra e si era data una perfetta coincidenza tra rivelazione e Comunità, tra religione e politica.

La dimensione antiutopistica potrebbe indurre a credere che l'Islam non possa costituire motivo di rivendicazione di riforma sociale e politica. Invece, di fatto, soprattutto durante i periodi storici più turbolenti, l'Islam è stato spesso evocato per opporsi, in nome del recupero dell'autenticità, alla minaccia del sovvertimento (o anche solo del cambiamento) dell'ordine divino presupposto dallo stato islamico. In nome dell'autenticità, cioè, l'Islam è divenuto un input rivoluzionario. Se, infatti, l'Islam è stato utilizzato più volte come strumento di controllo politico-sociale delle masse da parte delle classi dirigenti, esso è però servito anche a mobilitare le masse onde fossero parte attiva degli avvenimenti, specialmente là dove era in gioco la difesa della religione. Ciò è particolarmente evidente in relazione al colonialismo. E il fenomeno ha radici lontane nell'evoluzione dell'Islam moderno: basti pensare ai *jihâd* rinnovatori e anticolonialisti di "messia" africani come il Mahdî Muhammad Ahmad del Sudan e Samori Touré (cfr. Gentili 1996). Uno dei motivi, forse il principale, che spiega la grande diffusione dell'Islam nel mondo povero o cosiddetto in via di sviluppo, in Africa come in Asia, risiede proprio nell'uso anti-imperialistico che si è fatto di questa religione. Così come una delle ragioni che spiegano, se non giustificano, l'islamismo radicale o fondamentalista, è proprio la reazione all'imperialismo vecchio e nuovo di cui gli arabi e i musulmani si sentono, a torto o a ragione, vittime.

Un altro fondamentale quesito che si pone è il seguente: l'Islam, che abbiamo in questa misura definito "ortodosso", impone una particolare forma di governo? La risposta è nettamente negativa: non tanto importa se il sistema è monarchico o repubblicano, capitalista o socialista, quanto se applica le regole stabilite da Dio. Il modernista siro-egiziano Rashîd Ridâ († 1935) ha sottolineato che «la ragione profonda per la quale il Profeta aveva lasciato alla Comunità l'onere dell'organizzazione del consiglio deliberativo senza precisarne gli statuti, [è che] tale organizzazione varia secondo le condizioni di esistenza della Comunità, l'evoluzione della sua popolazione, della sua composizione sociale e dei suoi interessi generali nelle differenti epo-

che. È impossibile determinare un insieme di statuti determinati che convengano in ogni luogo e in ogni tempo» (Ridâ 1986, 55). Questa prospettiva è condivisa da molteplici pensatori tradizionalisti: lo sceicco egiziano Muhammad Mitwallî al-Sha'râwî, morto pochi anni fa, sosteneva che è assurdo definire l'Islam di "destra" o di "sinistra": poiché l'Islam, nella sua universalità, va oltre queste rigide differenziazioni ideologiche (cfr. Campanini 1987, 14-16). Il Corano del resto non offre alcuna indicazione precisa sulla migliore forma di governo. Un'espressione come «il potere spetta a Dio, al suo Inviato e ai credenti» è del tutto ambigua, essendo interpretabile in ogni senso. Per questo, nell'elaborazione di una ideale carta costituzionale del musulmano, non importa la libertà, ma la giustizia: se vi è giustizia, la libertà è in certo modo "inutile", o per lo meno secondaria. Se esiste una preminente dimensione soggettiva dell'etica nell'Islam (nel senso chiarito anche da Leaman nella sua *Filosofia islamica medievale* [Leaman 1991], per cui la libertà è solo un *item* giuridico, non ha alcuna valenza metafisica e non riserva alcuna assoluta priorità nei diritti), laddove nel pensiero occidentale prevale una concezione "oggettiva" legata ai princìpi del diritto naturale, esisterà infatti anche una relatività, o almeno una diversa valenza rispetto a quella occidentale, dei concetti politici. Termini come "libertà" o "democrazia" non possono assumere in un orizzonte di riferimento islamico lo stesso senso che hanno nel nostro. W. M. Watt arriva al punto di sostenere che il diritto alla libertà non è contemplato nel pensiero politico islamico (Watt 1980): la giustizia prende il posto della libertà. Come ha notato giustamente Gardet, in Islam il concetto di libertà è giuridico, non metafisico (Gardet 1954, 51 e 69ss.): esso dipende dunque da un criterio di giustizia (*'adâlah*) che consiste nell'obbedire alle regole del patto offerto da Dio agli uomini, e non da fattori innati. La giustizia, realizzando la parola di Dio, rende la libertà superflua: quale maggiore libertà che piegarsi ai voleri dell'Altissimo? Quale maggiore libertà dell'essere *muslim*, musulmani, «abbandonati» alla volontà di Dio? Il "diritto" del cittadino musulmano, che corrisponde al suo "dovere", è quello di ottemperare al meglio alle indicazioni religiose. Lo stato si costituisce in funzione di questa necessità.

Il fondamento del potere non è dunque popolare, anche se qualche volta il "popolo" può essere chiamato, almeno in teoria, a esercitare la sua tutela sui governi. Se la tendenza dei giuristi è quella di suggerire il quietismo delle masse rispetto al potere dominante, nessuno è tenuto ad obbedire a chi non obbedisce agli ordini di Dio – e questo è vero tanto per teologi medievali come Ibn Taymiyyah quanto per teorici islamici radicali contemporanei come il già citato Sayyid Qutb. Il fondamento del potere è divino, per cui non necessariamente deve esistere democrazia rappresentativa. Non che l'Islam sia incompatibile con una democrazia rappresentativa, ma

una forma di governo autenticamente islamica non implica tanto la cittadinanza, quanto l'appartenenza al "raggruppamento" dei credenti e l'uguaglianza degli uomini tra se stessi e di fronte a Dio. Del resto, attribuire la legislazione a Dio, che col Corano è il massimo legislatore, implica il rischio (o il vantaggio?) di togliere una qualsiasi legittimità esclusivamente umana, o, come diremmo in Occidente con terminologia impropria, "laica", alle basi del potere costituito.

Di fronte all'omologazione su scala planetaria del modello socio-economico-politico del capitalismo avanzato che ha prevalso su tutti gli altri modelli pre- e coesistenti (il socialismo, ad esempio), la potenziale, programmata indifferenza dell'Islam "ortodosso" rispetto a un qualsiasi sistema politico moderno può dar luogo a notevoli difficoltà. In nome dell'Islam, infatti, si potrebbero giustificare la tirannia quanto la democrazia, il capitalismo quanto il socialismo, o l'anarchia. Ciò in parte spiega perché le istituzioni liberali abbiano faticato a trovare rispondenza nel mondo islamico: i modelli dei sistemi politici elaborati in Europa, democratici o non, fascisti o socialisti, sono stati comunque "importati" dal nostro continente nel mondo arabo. È, alla fine, questo, il dilemma che oggi affrontano i musulmani radicali, i cosiddetti "fondamentalisti": Islam o Occidente? L'aporia non è risolvibile con la pura e semplice importazione del meglio della tradizione politica "europea", la democrazia, in territori e popoli non europei, nella convinzione che essa sia la più idonea forma di governo, quella che più coerentemente assicura la piena esplicazione dei caratteri e delle capacità dell'individuo (come fa ancora Kepel 2001). La relazione tra lo stato, l'individuo e la sua libertà in ambiente islamico non risulterebbe, per ciò, nient'affatto semplificata. È altamente verosimile che, nella prospettiva dell'evoluzione di un pensiero politico che possa considerarsi effettivamente "islamico", cioè ispirato a princìpi originali della tradizione filosofica e teologica islamica, la democrazia debba declinarsi differentemente nell'Islam e in Occidente. La categoria della "consultazione" (*shûrâ*), che islamisti radicali come Qutb ritengono rappresentare la "democrazia" dell'Islam, ha fondamenti coranici: abbiamo già citato il versetto 42: 38. Tuttavia, il dettato coranico e la stessa riflessione qutbiana hanno contorni sufficientemente vaghi per poter riempire il vaso della "democrazia" di qualsiasi tipo di contenuto, ivi compresa la democrazia parlamentare.

Si impone a questo punto un'osservazione conclusiva. Si è tentato di dimostrare come una sostanziale continuità, riguardo al problema della relazione tra Islam e politica, si sia verificata tra pensiero cosiddetto "medievale" e pensiero moderno. Questa continuità non ha certamente allentato le contraddizioni che una dottrina come quella dell'integrazione di *dîn* e *dawlah* comporta. Una risposta univoca al problema teorico che ci siamo posti all'inizio probabilmente non esiste. Tuttavia, quella

che sembra emergere corroborata è l'ipotesi antiutopistica. La potenziale integrazione tra *dîn* e *dawlah*, in ogni caso, qualifica in maniera peculiare l'atteggiamento islamico verso la politica e determina alcune scelte di fondo, per esempio relativamente alla democrazia e alla costituzione dello stato nuovo nella prospettiva della globalizzazione, che non potranno non avere ripercussioni e specifiche conseguenze sulla storia futura dei popoli musulmani.

Bibliografia

AA.VV. (1996), *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, in Dossier Mondo Islamico 2, Torino.

Abderraziq, A. (1994), *L'Islam et les Fondements du Pouvoir*, Paris.

Al-Fârâbî (1996), *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Milano.

Al-Ghazâlî (1970), *Scritti scelti*, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino.

Al-Mâwardî (1996), *Al-Ahkam al-Sultaniyyah. The Laws of Islamic Governance*, London.

Al-Mawdûdî (1989), *Towards Understanding Islam*, Leicester.

Ayubi, N. (1991), *Political Islam*, London-New York.

Bausani, A. (a cura di) (1988), *Il Corano*, Milano.

Black, A. (2001), *A History of Islamic Political Thought*, Edinburgh.

Burgat, F. (1995), *Il fondamentalismo islamico*, Torino.

Campanini, M. (1987), *Islam e socialismo in Egitto*, Palermo.

Carré, O. (1997), *L'Islam laico*, Bologna.

Caspar, R. (1987), *Traité de Théologie Musulmane*, Roma.

Castro, F. (1990), *Diritto musulmano*, in *Digesto*, IV ed., vol. VI Civile, Torino.

Dekmejian, H. (1995), *Islam in Revolution*, Syracuse.

Enayat, H. (1982), *Modern Islamic Political Thought*, London.

Esposito, J. (a cura di) (1983), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford-New York.

Fakhry, M. (1983), *History of Islamic Philosophy*, London-New York.

Gardet, L. (1954), *La Cité Musulmane*, Paris.

Gentili, A. M. (1996), *Il leone e il cacciatore. Storia dell'Africa Subsahariana*, Roma.

Ghalioun, B. (1998), *Islam e islamismo. La modernità tradita*, Roma.

Gutas, D. (2002), *Pensiero greco e cultura araba*, Torino.

Hanafî, H. (1972), *Théologie ou Anthropologie?*, in AA.VV., *Renaissance du Monde Arabe*, Gembloux, 233-264.

Hanafî, H. (1983), *Al-Tajdîd wa'l-Tardîd fi'l-Fikr al-Dînî al-Mu'âsir (Rinnovamento e stagnazione nel pensiero religioso contemporaneo)*, in *Fî Fikrinâ al-Mu'âsir (Il nostro pensiero contemporaneo)*, Beirut.
Ibn Khaldûn (1967), *Discours sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddimah)*, ed. a cura di V. Monteil, Beirut.
Ibn Taymiyyah (1948), *Le Traité de Droit Publique*, a cura di H. Laoust, Beirut.
Kepel, G. (2001), *Jihad. Ascesa e declino*, Roma.
Laroui, A. (1992), *Islam e modernità*, Genova.
Leaman, O. (1991), *La filosofia islamica medievale*, Bologna.
Lewis, B. (1991a), *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma-Bari.
Lewis, B. (1991b), *La rinascita islamica*, Bologna.
Moten, A. R. (1996), *Political Science: an Islamic Perspective*, London.
Qutb, S. (1983), *Ma'âlim fi't-tarîq (Pietre miliari sulla via)*, Cairo-Beirut.
Qutb, S. (1987), *Al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyyah fi'l-Islâm (La Giustizia sociale nell'Islâm)*, Cairo-Beirut.
Rahman, F. (1968), *La religione del Corano*, Milano.
Ridâ, R. (1986), *Le Califat dans la Doctrine de R. Ridâ*, a cura di H. Laoust, Paris.
Rosenthal, E. (1958), *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge.
Santillana, D. (1925), *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma.
Turroni, G. (2002), *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldûn*, Roma.
Vatikiotis, P. (1993), *Islam: stati senza nazioni*, Milano.
Watt, W. M. (1980), *Islamic Political Thought,* Edinburgh.

RTLu VII (3/2002) 341-357

Rivelazione e Trinità nel dialogo fra islam e cristianesimo con uno sguardo all'ebraismo

Michael Schulz
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. La problematica

Si qualifica l'islam come una religione monoteistica basata su una rivelazione di un Dio personale[1] e unico; perciò possiede una somiglianza con le altre due religioni monoteistiche, l'ebraismo e il cristianesimo, anch'esse derivate da una rivelazione storica. Solo nel cristianesimo però è stata sviluppata una teologia della Trinità come conseguenza di questa rivelazione. In quest'articolo viene messa in rilievo la logica del rapporto fra rivelazione e la sua comprensione trinitaria, nella quale l'islam vede il grande equivoco cristiano. Mentre nel cristianesimo si è convinti della necessità di interpretare la rivelazione in Gesù di Nazaret in termini trinitari e concentrare il simbolo della fede nella professione della Trinità, i musulmani riassumono la loro fede nella professione dell'unicità di Dio: «non vi è dio se non Iddio», una formula che ricorda la sura 112 che contiene la precisazione: «Non generò né fu generato e nessuno Gli è pari».

Il presidente della Comunità Religiosa Islamica Italiana (Co.Re.Is.), un milanese convertitosi all'Islam nel 1951, 'Abd al Wāhid Pallavicini, sottolinea la concordanza della fede islamica con quella ebraica che si esprime nel primo comandamento: «Io sono il Signore Dio tuo, non avrai altro Dio all'infuori di Me»[2]. Ne consegue che anche la comprensione ebraica della rivelazione divina evoca la professione di fede

[1] Nell'islam non si applica generalmente il concetto di persona ad Allah, giacché sembra ridurre Dio alle misure dell'uomo e indicare un antropomorfismo. Si comprende però Dio come un essere unico, cosciente di sé e libero che agisce nella storia. In questo senso Dio è un essere personale: cfr. T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Vom Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, 24, 102, 108, 175, 178, 210 s.

[2] 'Abd al-Wāhid Pallavicini, *Islām interiore. La ricerca della Verità nella religione islamica*, Milano 2002, 99.

dell'unicità di Dio com'è espressa nello *Shema' Israel* (Dt 6,4: «Ascolta, Israele: il Signore è nostro Dio, il Signore è uno solo...»). Nell'espressione "generazione", applicata alla processione del Verbo dal Padre, alcuni rabbini identificarono inoltre un'obiezione contro l'esistenza necessaria di Dio: essere generato, cioè essere nato, significherebbe essere contingente. Questo predicato non si potrebbe certamente attribuire all'essere necessario di Dio[3]. Pallavicini cita però anche il simbolo cristiano che pone all'inizio la professione dell'unico Dio: «Credo in unum Deum». Egli rispetta quindi l'autointelligenza cristiana che respinge ogni politeismo, anche sotto forma di un triteismo che i musulmani in genere rimproverano al cristianesimo[4].

---

[3] Cfr. M. Wiener e S. Pick, in *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, a cura del Verband der Deutschen Juden, vol. II e III, Leipzig 1928-1930/München 1999, vol. II: 217, 233 s.; vol. III: 106. Non si comprende o non si accetta la differenza fra generazione quale processione necessaria ed eterna in Dio e processione libera quale creazione «fuori» di Dio (*genitum, non factum*). Si afferma invece un «monoteismo astratto» (!) e un «trascendentismo» (vol. II, 235).

[4] Secondo W. M. Watt e A. T. Welch, *Der Islam I: Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben* (Religionen der Menschheit 25,1), Stuttgart 1980, 115-118, 126 ss., la critica della dottrina della Trinità non colpisce la dottrina stessa, ma un triteismo che non coincide con la fede cristiana. La Trinità respinta è infatti quella di una «famiglia divina»: Dio Padre che genera un Figlio quasi biologicamente, perciò c'è la terza persona, la madre Maria (e non lo Spirito Santo). Ci sono ancora oggi musulmani che accusano il cristianesimo di politeismo e non vogliono accettare l'autentica dottrina cristiana della Trinità. Cfr. il libro assai deludente di A. Th. Khoury e L. Hagemann, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime* (Religionswissenschaftliche Studien 7), Würzburg 1994², 127-130. La stessa osservazione si ritrova in R. Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 144 ss. In un certo senso questo fatto è anche comprensibile dal momento che il Corano non può contenere nessun errore perché è ispirato immediatamente da Dio, verità assoluta. Come giudicare il contributo umano al Corano costituisce uno dei grandi problemi ermeneutici tra i teologi islamici. Fino ad oggi non è chiaramente identificata l'origine storica della rappresentazione della Trinità nel Corano: cfr. L. Hagemann, *Christliches Trinitätsverständnis im Kreuzfeuer muslimischer Kritik. Chancen und Grenzen eines Dialogs*, in *Sein - Erkennen - Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. FS für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 7), a cura di E. Schadel e U. Voigt, Frankfurt/M. 1994, 237-244, qui 243. H. Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt 1991², 23 s., sostiene che Muhammad ebbe presumibilmente dei contatti con i cristiani della setta dei colliridiani, attivi, secondo Epifanio (*Haer.* 78,23; 79,1-9; *Anc.* 13,8), in Arabia e nella penisola del Sinai. Costoro celebravano in onore di Maria un culto costituito dall'offerta di pane biscottato (*kollyris*). La setta viene anche menzionata da Leonzio di Bisanzio (*Nest. et Eut.* III, 6) e Giovanni Damasceno (*haer.* 79). Questa setta si ricollegava alla definizione di Maria come *Theotokos* (Efeso 431), ma secondo una erronea deificazione di Maria da parte di nuovi convertiti, che mescolarono la venerazione di Maria con culti pagani. Andreas Grünschloss, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), Tübingen 1999, sottolinea la difficoltà dei membri di una determinata religione a comprendere veramente un'altra religione in se stessa. La regola d'oro del dialogo interreligioso starebbe quindi nel cercare sempre «di comprendere gli altri così come tu vorresti essere compreso da loro» (303). Riguardo al monoteismo trinitario dei cristiani questa regola è messa in pratica da 'Abd al Wāhid Pallavicini. Un certo punto di aggancio della critica islamica alla rappresentazione cristiana della Trinità è ammesso da K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in Id., *Schriften zur Theologie*,

D'altra parte Pallavicini offre un'interpretazione della Trinità in corrispondenza ai 99 nomi di Allah. Secondo la tradizione islamica, i 99 nomi di Allah non mettono in dubbio l'unicità dell'essenza divina, così neppure la professione dei tre nomi di Dio nel cristianesimo: Padre, Figlio e Spirito Santo. Come i 99 nomi esprimono diversi "Aspetti" di Dio, soprattutto in relazione al mondo e all'uomo, così le persone divine potrebbero essere comprese come aspetti della relazione di Dio alla creazione e all'umanità[5].

È chiaro che questa proposta confonde gli attributi dell'essenza di Dio con le persone. Inoltre tale interpretazione significherebbe ricadere in una teoria modalistica che distingue i modi (aspetti) nei quali Dio si mostra alla sua creatura dai modi in cui Dio sussiste per se stesso. Con questa teoria la concezione della rivelazione come autocomunicazione e autosvelamento di Dio sarebbe eliminata. Secondo la fede cristiana, il Dio per sé è identico con il Dio per noi, e perciò si applica il concetto di "rivelazione" nel senso stretto e proprio.

Rivelazione nel senso islamico significa quindi qualcos'altro? È la diversa comprensione di rivelazione che provoca da un lato la concezione trinitaria e dall'altro lato quella unitarista dell'Islam? E nell'ebraismo? Per facilitare il dialogo fra musulmani e cristiani, l'islamista Adel Theodor Khoury richiede una dimostrazione cristiana che, partendo dalla comprensione cristiana della rivelazione, metta in evidenza la necessità del dogma trinitario e l'infondatezza del rimprovero politeistico[6].

Giacché la rivelazione, creduta nel cristianesimo, abbraccia anche quella che è testimoniata dall'Antico Testamento, sarà interessante gettare uno sguardo sulla comprensione ebraica della rivelazione divina. Alla fine dovrebbe diventare chiaro

---

13, Zürich et a. 1978, 129-147, nel caso in cui si applichi in modo semplicistico il concetto moderno di persona alla Trinità, cosicché appaiono tre individui divini che costituiscono una unità secondaria. Rahner vede anche un certo pericolo triteistico nell'applicazione di attributi essenziali alle persone divine allorché si parla di conoscere, volere o parlare del Figlio distinto dal Padre e dallo Spirito. In verità, in Dio c'è un solo conoscere e volere; il parlare è l'atto con cui il Padre genera il Figlio che, per parte sua, in questo modo non può parlare (ciò vuol dire che il Figlio non genera). D'altra parte si può anche rispondere alla preoccupazione di Rahner che il conoscere e volere di Dio non esiste indipendentemente dalle persone divine; il conoscere o volere di Dio sussiste solo nel Padre, o nella persona del Padre, nel Figlio nonché nello Spirito. Rimane però vero che gli attributi essenziali non possono essere usati in forma costitutiva riguardo all'identità delle persone divine, solo in forma di una appropriazione, cioè per caratterizzare maggiormente le persone. Lo Spirito come vincolo fra Padre e Figlio è l'*amore* in Dio, o il Figlio come Logos e autoespressione del Padre è la *verità*, ma certamente anche il Padre è la realtà dell'amore e della verità divini.

5 Cfr. 'Abd al-Wāhid Pallavicini, *Islām interiore*, 99.

6 Cfr. le osservazioni di A. Th. Khoury, in *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam* (Studien zur Religionstheologie 2), a cura di A. Bsteh, Mödling 1996, 374. Secondo R. Leuze, *Christentum und Islam*, 144, il dialogo fra islam e cristianesimo riguardo alla Trinità non sarebbe ancora cominciato.

che il cristianesimo contribuisce al dialogo con l'idea di una visione differenziata dell'unità divina che aiuta a comprendere la possibilità della rivelazione: l'identità specifica di Dio con ciò che non è Dio. È altrettanto ovvio che questa visione differenziata dell'unità e unicità di Dio non deriva da una semplice costruzione concettuale o speculativa, bensì deve essere il risultato della presa di coscienza della rivelazione di Dio Padre nel suo Figlio Gesù, concepito, unto e risuscitato dallo Spirito Santo[7].

Qual è dunque la logica trinitaria della rivelazione secondo la comprensione cristiana che non rompe l'unità di Dio? E come la dottrina della Trinità addirittura facilita il dialogo con l'islam e l'ebraismo[8]?

2. L'assolutezza formale della rivelazione

Prima riflettiamo sulla logica dell'idea di una rivelazione *definitiva* che presuppongono sia il cristianesimo, sia l'islam. Secondo la tradizione islamica Muhammad è detto il «suggello dei profeti»; egli infatti chiude la serie dei profeti, dopo di lui non è necessario e nemmeno possibile un altro profeta[9]. Per i cristiani, la rivelazione si compie con la morte dell'ultimo apostolo e rimane, nella sua dimensione salvifica, infallibilmente presente nella storia grazie all'assistenza dello Spirito Santo e mediante il servizio della Chiesa (DH 4204). Sebbene una nuova rivelazione non sia possibile, la rivelazione compiuta è data per un'appropriazione individuale e collettiva, sempre più adeguata e piena nella storia della Chiesa (DH 4210). Le cosiddette rivelazioni private possono solo approfondire aspetti della rivelazione di Dio in Gesù. Sorge peraltro la questione formale riguardo alla logica della definitività e insuperabilità della rivelazione. Tale questione formale è certamente collegata anche con quella materiale concernente il contenuto della rivelazione. Secondo la fede islamica, la rivelazione ricevuta consiste nella parola divina, contenuta nel

---

[7] Una critica classica da parte dell'ebraismo tedesco del primo dopoguerra ammette che il Nuovo Testamento testimonia una triplice manifestazione di Dio, la quale però non condurrebbe necessariamente alla conclusione speculativa e contraddittoria della Trinità: cfr. *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, vol. II, 93.

[8] Nuove pubblicazioni sul dialogo cristiano-musulmano sono citate da H. Zirker, *Zum Verhältnis von Christentum und Islam*, in Theologische Revue 98 (2002) 195-204.

[9] Cfr. Corano 33,40: Muhammad è «Messaggero di Dio e il Suggello dei Profeti». Cfr. J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad* (Impulse der Forschung 22), Darmstadt 1989², 16-39.

libro del Corano; è la copia dal Corano originario presso Dio[10]. La parola divina non è certamente superabile (nel senso dell'*id quo maius cogitari nequit*) come lo è invece una realtà finita. Una pretesa di verità assoluta e non oltrepassabile non si potrebbe fondare su una rivelazione di forma finita, nella forma di una grazia *creata*, senza sfociare in un semplice "positivismo autoritario", cui mancherebbe una logica intrinseca.

D'altra parte, questa rivelazione della parola divina a Muhammad non è di una forma nuova, già Adamo l'avrebbe ricevuta[11]. Di più, questa rivelazione sarebbe essenzialmente anche iscritta nella creazione. Il riconoscimento della creaturalità del mondo e dell'uomo fornirebbe già la base dell'atteggiamento decisivo della sottomissione ubbidiente alla volontà del creatore (*islām* = sottomissione alla volontà di Dio). Nel corso del tempo però, i peccati umani individuali e periodi di negligenza religiosa avrebbero trascurato o alterato il contenuto della rivelazione originaria; perciò Dio avrebbe mandato dei profeti incaricati di correggere il messaggio trasmesso scorrettamente (per esempio Abramo, Mosè, Gesù, nell'insieme sono 28)[12].

La convinzione che Muhammad sia da considerare come l'ultimo profeta deriva dalla concezione secondo cui la rivelazione avrebbe trovato la sua forma più pura e ormai fissata una volta per sempre nel libro del Corano, cosicché non sarebbe stata necessaria né possibile una futura correzione da parte di un nuovo profeta. Di conseguenza non si accetta la rivendicazione del persiano sciita e fondatore del bahaismo, Mīrzā Husain 'Ali Nūrī (1817-1892), di trasmettere una nuova rivelazione che reinterpreterebbe autenticamente tutte le precedenti, mediate dall'induismo, buddhismo, ebraismo, cristianesimo e islam. Il fatto dunque che la parola divina "si è fatta" un libro, garantirebbe la definitività della rivelazione mediata da Muhammad quale «penna per scrivere» nella mano di Dio.

Questa rivelazione è stata trasmessa dapprima in una specie di visione. Si tratta della visione dell'angelo Gabriele, identificato anche con lo Spirito di Dio; da lui

---

[10] Cfr. M. M. Ayoub, *La parola di Dio nel Corano*, in *Corano e Bibbia*, a cura di R. Tottoli, Brescia 2000, 31-37. «Il Corano... non è altro che l'esemplare terreno di un Corano celeste ed eterno» (31). Cfr. anche *Bibbia e Corano. Cristiani e musulmani di fronte alle scritture*, a cura del Gruppo di ricerca islamico-cristiano, Assisi 1992, 23-38; T. Nagel, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1991², 326-338; T. Seidensticker, *Koran*, in *Heilige Schriften. Eine Einführung*, a cura di U. Tworuschka, Darmstadt 2000, 111-130, qui 127.

[11] Cfr. H. Zirker, *Gottes Offenbarung nach muslimischem Glauben*, in Lebendiges Zeugnis 54 (1999) 34-45.

[12] Cfr. R. Paret, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart 1991⁷, 58-65; H. Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1992², 64-72, 78-85. Dal punto di vista cristiano ci si potrebbe anche domandare in che senso il messaggio di Adamo e di Muhammad sia soprannaturale se è iscritto nella creazione e non la supera.

Muhammad riceve la vocazione ad essere il profeta. La maggior parte delle rivelazioni consiste però in momenti di ascolto: Muhammad deve perciò recitare ciò che sente. Il sostantivo verbale *qur'ān*, Corano, richiama questo "recitare". Il termine tecnico per la rivelazione è *wahy*, che si distingue da *ilhām*, cioè dall'ispirazione che stimola pensatori e poeti[13]. La rivelazione è quindi definitiva non solo perché ha trovato un'espressione fissa, chiara e autentica nel libro, bensì poiché ha la sua origine esclusivamente in Dio, mentre una rivelazione provocata dall'uomo non potrebbe pretendere di essere assoluta e insuperabile: sarebbe condizionata e quindi essenzialmente finita. Una concezione magica della rivelazione che ammettesse tale influsso umano sulla divinità rivelandosi, non concorderebbe con la logica di una rivelazione definitiva e assoluta.

3. Contenuto divino e finalità della rivelazione

Poniamo ora la questione circa il contenuto della rivelazione[14]. Prima di tutto il contenuto della rivelazione islamica concerne l'onnipotenza e la misericordia del Dio uno e unico. Un contenuto del genere si ritrova però, com'è stato detto, anche nelle opere della natura: esse rispecchiano la bontà del creatore. Sono inoltre degli eventi storici che mostrano la misericordia di Allah. Altri contenuti essenziali si riferiscono al ritorno dell'uomo a Dio nell'ultimo giorno, ovvero nell'ultimo giudizio. L'uomo è chiamato condurre la sua vita in gratitudine e timore davanti a Dio. In genere la rivelazione media il mistero della volontà e del comportamento di Dio nei confronti degli uomini. Dio però non comunica né svela il suo essere interiore. La rivelazione contenuta nel Corano è compresa come istruzione e ammonimento divino. Essa è la retta Guida (7,43; 68,72; 73,19; 80,11).

Dal punto di vista cristiano si potrebbe avere l'impressione che l'islam si orienti piuttosto verso una concezione di rivelazione basata sulla teoria dell'informazione – un'impressione che non sarebbe tuttavia esatta. D'altra parte, il fine della rivelazione non è la partecipazione alla vita divina. Tale partecipazione presupporrebbe un'autodonazione di Dio e la sua inabitazione nell'uomo. L'islam dà particolare rilievo all'assolutezza e all'alterità di Allah, che non cesseranno neanche nel paradiso. Al concetto di ubbidienza spetta perciò un ruolo più importante rispetto a quello

[13] Cfr. Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*, München 1995², 156.

[14] Cfr. P. Branca, *Il Corano*, in Sette e Religioni 5/2 (1995) 105-142; W. M. Watt, *Islam* I, 214-225; T. Nagel, *Der Koran*, 172-325.

dell'amore, il quale esprimerebbe già una troppo grande intimità con Dio. Dell'amore fra Dio e l'uomo parla per lo più solo la tradizione mistica del sufismo, generalmente respinta dalle principali correnti della religione islamica[15].

Non è chiaro se la tradizione islamica intenda come fine ultimo dell'uomo (o almeno di alcuni) la visione beatifica, resa possibile da una grazia particolare che, tutto sommato, non si potrebbe adeguatamente distinguere da una partecipazione alla vita divina[16].

Siamo qui di fronte a una certa dialettica: l'importanza dell'alterità di Dio non esclude la vicinanza di Dio all'uomo («In verità siamo stati Noi a creare l'uomo, e siamo a lui più vicini della sua vena giugulare», 50,16). Dio mostra la sua attenzione verso l'uomo in forma di un'alleanza originaria (*mithaq*) con Adamo (7,172). Dio è chiamato «il patrono dei credenti» che «concede la sua protezione» salvifica (3,68; 18,44). La grazia di Allah si manifesta nelle sue opere buone e nell'elezione dei profeti. Sembra tuttavia che sia esclusa l'idea di una partecipazione dell'uomo alla vita interna di Dio, il che mette in dubbio un'autocomunicazione piena di Dio all'uomo. Sulla linea della marcata trascendenza di Dio è da notare che il rifiuto della croce del profeta Gesù è motivato dall'idea che sia impossibile partire dal presupposto di un'umiliazione e di una condanna a morte del profeta di Dio[17]. Né Dio, né la sua parola, nemmeno il suo profeta entra nell'abisso di quell'uomo che vuole sempre compiere la volontà di Dio, ma non riesce mai a farla permanentemente[18].

---

15 Cfr. A. Schimmel, *Die Zeichen Gottes*, 142-148; *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1995³, 85 ss., 91, 120 s., 191-214.

16 Cfr. A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 468: «... la visione dell'amante divino è il vero paradiso...». Essere senza visione beatifica è l'inferno. A. Schimmel, *Der Weg des Menschen vor Gott. Irdisches Glück und paradiesische Vollendung*, in *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, a cura di A. Bsteh, Mödling 1994, 401-412, qui 411 s.; cfr. Pallavicini: *Islām interiore*, 144-147. Nella mistica tuttavia si parla anche di un'estinzione dell'individuo in Dio: cfr. L. Hagemann, *Sterben und Weiterleben aus islamischer Sicht*, in *Ein Leben nach dem Leben. Die Antwort der Religionen*, a cura di H. Waldenfels, Düsseldorf 1988, 67-81, qui 79 s.; T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 145, 151.

17 Cfr. G. Rizzardi, *Il problema della cristologia coranica. Storia dell'ermeneutica cristiana* (Fede e cultura), Milano 1982, 141-143; H. Busse, *Die theologischen Beziehungen*, 137 ss.

18 Qui si dovrebbe anche entrare nella discussione sul peccato originale che spiega l'incapacità umana di realizzare pienamente la volontà salvifica di Dio. L'islam respinge in genere questa parte della dottrina cristiana, ma deve ugualmente confrontarsi con lo stesso problema, cioè con il fatto evidente del peccato che non è tuttavia una caratteristica naturale dell'uomo. Perciò ci sono delle tradizioni islamiche che vedono un legame fra il peccato di Adamo e una disposizione umana al peccato, senza però insegnare una ereditarietà della mancanza di grazia. Secondo l'islam, una conversione può superare completamente il peccato. Liberazione e libertà dal peccato sono intese come condizione necessaria per essere profeta. Cfr. C. Schöck, *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideegeschichte der Sunna* (Islamkundliche Untersuchungen 168), Berlin 1993, 91 ss., 123-132.

Questa dialettica fra trascendenza e immanenza di Dio richiama su un livello filosofico la questione se non si possano intendere la trascendenza e l'alterità di Dio come il presupposto del fatto che Dio si può avvicinare in maniera totalmente differente e "altra" all'uomo, come un uomo non potrà mai fare con un altro uomo. Una vera dialettica che superi la semplice opposizione fra alterità e vicinanza di Dio concepirebbe gli aspetti opposti come condizioni che garantiscono addirittura una crescita reciproca: la sempre maggiore alterità di Dio nei confronti del mondo rende possibile anche una sempre più intensa vicinanza di Dio all'uomo, nell'uomo. Nella prospettiva di questa logica la rivelazione divina non indicherebbe il pericolo per Dio di perdersi in una esagerata vicinanza all'uomo. Non soltanto la solidarietà del Dio misericordioso con i poveri[19], ma anche il suo essere coinvolto nelle vicende umane documenterebbero la sua sempre maggiore grandezza e gloria. La logica di *questa* dialettica fra trascendenza e immanenza di Dio renderebbe plausibile una rivelazione definitiva che è divina perché include anche un impegno di Dio profondo, entrando nella condizione umana; essa giustificherebbe quindi l'idea cristiana dell'incarnazione e dell'inabitazione di Dio nel cuore umano (l'idea dell'abitazione di Dio nell'anima umana è respinta dall'islam perché è già identificata con quella dell'incarnazione[20]).

4. La logica trinitaria della parola divina

Questa logica, appena esposta, ci conduce inoltre alla questione su come Dio deve essere per sé stesso cosicché riesca a identificarsi con l'uomo senza perdere la sua divinità e senza distruggere l'autonomia relativa dell'uomo. Tale questione è importante anche per affrontare un problema ben conosciuto nella teologia islamica, quello della mediazione della parola divina nella parola umana. Se non si accetta un semplice ricorso all'onnipotenza di Dio, che può sempre fare tutto ciò che vuole (tranne qualcosa di contraddittorio, come un cerchio quadrato), e se non si accetta nemmeno soltanto una teologia di forma apofatica, che ribadisce la totale inaccessibilità di Dio per il pensiero umano, si può arrivare alla conclusione seguen-

[19] Il sacerdote francese Christian Delorme e il musulmano d'origine marocchina Rachid Benzine mettono in evidenza sia la solidarietà del Dio di Abramo e di Cristo con i poveri e gli oppressi, sia quella di Allah. Ne deriverebbe il dovere cristiano e islamico di fare l'elemosina: *Abbiamo tante cose da dirci. Cristiani e musulmani in dialogo*, Milano 2000, 165-174.

[20] Cfr. A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 209: «*hulūl*, inabitazione» significa «un'incarnazione divina nell'uomo».

te: Dio è capace di identificarsi con l'uomo e di esprimersi nella lingua umana perché già in se stesso vive la sua identità essenziale e pneumatica (Spirito Santo) identificandosi (quale Dio Padre) con l'altro divino (il Figlio), fondamento e modello di ogni alterità "fuori" di Dio. Questo "preconcetto" logico della Trinità potrebbe essere utile per mostrare che la comprensione della rivelazione dell'islam tende ad aspetti essenziali di questa dottrina cristiana, senza la quale si potrebbe addirittura arrivare alla sorprendente conclusione che è proprio l'islam a mettere in dubbio l'unità assoluta di Dio, cioè il monoteismo: non si tratta solo di giustificare il fatto che la lingua umana sia capace di mediare la parola divina, ma prima di tutto si tratta della seguente questione: come ammettere il carattere divino della parola rivelante e salvare la divinità esclusiva e unica di Dio? Nel IX secolo i mu'taliziti negarono la natura non creata del Corano originale presso Dio, del quale il Corano scritto dovrebbe essere la copia in lingua umana (araba)[21]. La tesi dell'essere-creato del Corano (una sorta di "arianesimo islamico") poteva salvaguardare perfettamente la professione di fede secondo cui non esiste nulla uguale a Dio, nemmeno una parola *divina*. In tal modo la fede nella rivelazione definitiva dell'unicità e unità unitaria di Dio si toglie paradossalmente la propria base, vale a dire il suo carattere definitivo di rivelazione fondata sulla *piena divinità* della parola rivelata.

I mu'talizti non ebbero successo con il loro razionalismo apofatico. La loro teologia fu superata dalla scuola degli ash'ariti che presero sul serio l'affermazione del Corano su se stesso: «È accanto a Lui la Madre del Libro» (13,39), di cui copia ultima e autentica è il Corano. A quanto pare, questa convinzione non coincide con il peccato capitale per l'islam, quello di *shirk*, cioè associare altri (dèi) a Dio. Ciònonostante resta il problema di come spiegare l'esistenza di questa parola divina accanto a Dio.

Una soluzione speculativa dell'idea di una parola divina "accanto a" Dio consiste certamente nella dottrina della Trinità. Ci sono due modi distinti nei quali Dio è dato e presente: Dio come l'origine senza origine e Dio nella sua parola, originata, ma pienamente divina e rivelata. Ammesso che la rivelazione fosse vera e presupponesse questa distinzione, la distinzione dovrebbe essere di natura reale ed eterna. In genere la teologia islamica rinuncia a speculazioni del genere, il che però non

[21] Cfr. T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 101-115.

dispensa dal compito di spiegare come l'islam stesso riesca a conservare il monoteismo nel senso stretto e a professare la divinità ed eternità del verbo[22].

La dottrina della Trinità non rompe l'unità di Dio in quanto comprende Dio come realtà spirituale (Gv 4,24), dove le differenze non coincidono necessariamente con una spaccatura dell'unità. Già l'unità dello spirito umano conosce la processione interna di una parola (di tante parole) in cui si rappresenta e fonda la possibilità di comunicarsi ad altri (cfr. Agostino). Se l'uomo è il vicario (*khalifa*) di Dio[23], come dice il Corano, esempi del genere non sono a priori impossibili per spiegare l'unità differenziata di Dio. Dato che ogni conoscenza analogica fallisce a causa dell'alterità di Dio, non si potrebbe giustificare neppure la logica dei 99 nomi di Allah; essi non direbbero niente su Dio. Ci sono quindi punti d'aggancio per capire taluni aspetti della dottrina della Trinità partendo dalla comprensione islamica della rivelazione e dall'antropologia del Corano.

5. La parte soggettiva della rivelazione: lo spirito

Per scoprire una traccia dello Spirito Santo nella tradizione islamica ci si può rivolgere alla menzione di spirito divino che si trova nel Corano. Lo spirito di Dio è lo spirito che dà la vita (ad Adamo, 15,29; 38,72). Nella forza dello spirito Maria concepisce Gesù. Davanti a Maria lo spirito assume persino una figura umana. Gesù viene anche chiamato spirito di Dio perché è stato concepito per opera dello spirito, e lo spirito di santità rafforza Gesù nel suo agire[24]. Inoltre l'idea dello spirito è collegata con gli ordini di Dio. Allah manda il suo spirito a chi riceve il mandato di annunciare e mettere in guardia dai diversi pericoli. Lo spirito di santità invia sulla

---

[22] Al prologo del vangelo di Giovanni si ricollega il musulmano M. M. Ayoub, *La parola di Dio nel Corano*, 35, per indicare un parallelo fra la comprensione cristiana e quella islamica della parola divina. Afferma perfino: «"In principio era il Verbo (Logos)"... Su questo musulmani e cristiani concordano». La differenza emerge nell'affermazione «il Verbo era Dio». «Per i musulmani la parola di Dio non è identificabile con Dio, ma piuttosto la parola di Dio è separata da Lui» (36). Rimane però la questione su come la parola possa essere divina, non-creata ed «eterna» (35), senza essere una cosa sola con Dio. Due divinità non sono adeguatamente pensabili.

[23] Il Corano non menziona l'idea biblica secondo cui l'uomo è stato creato a immagine di Dio perché non esiste nessuna immagine di Dio, anzi è vietato farsi qualsiasi immagine di lui. Ciònonostante il *Corano* esprime la medesima idea parlando del califfo di Dio, cioè del suo vicario che è l'uomo: cfr. J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 184-189.

[24] Cfr. J. Bouman, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion*, Frankfurt/M. 1980, 121-126.

terra anche il Corano, lo porta a Muhammad, perciò lo spirito è inteso come sinonimo dell'angelo Gabriele, del portatore del Corano[25]. È chiaro che queste indicazioni non giustificano una semplice identificazione del concetto cristiano dello Spirito Santo con la rappresentazione islamica dello spirito. In ogni modo, lo spirito di Allah fa parte della sua rivelazione e inoltre esprime parzialmente l'idea che Dio deve pneumaticamente abilitare l'uomo a mediare e accogliere la rivelazione. Muhammad deve essere santificato, liberato dai peccati, per essere «la penna per scrivere». La santità che proviene da Dio è anche un criterio che garantisce la credibilità dei mediatori dell'*hadit* (tradizione islamica). Senza fondarsi sul concetto di spirito, anche il sufismo presuppone la necessità della luce di Dio, mediante la quale si capisce la rivelazione e si accoglie la volontà di Dio[26]. Alla rivelazione appartiene allora un aspetto oggettivo, quale parola di Dio, e un aspetto soggettivo, come condizione di possibilità del soggetto per accogliere o mediare la rivelazione, non posta dal soggetto, ma data dalla rivelazione stessa.

L'aspetto soggettivo della rivelazione fa anche parte della convinzione islamica che Dio non permette mai un consenso dottrinale nell'errore, bensì che Dio aiuta a trovare un consenso giusto e infallibile nella sua comunità. Per realizzare questi consensi si è sviluppato un sistema di consultazioni e commissioni dei dotti e degli scienziati[27].

A quanto pare, la fede islamica riflette alcuni elementi essenziali di quelli che secondo l'autocomprensione cristiana sono da attribuire allo Spirito Santo: è lo Spirito che rende possibile la comprensione della rivelazione nella storia, in Cristo e nella comunità ecclesiale. Comprensione e accoglienza della rivelazione devono infatti essere un aspetto della rivelazione stessa che trascende le capacità umane, perciò Dio stesso deve essere il garante della trasmissione e ricezione autentiche della comunicazione sia della sua volontà sia di sé. Non si potrebbe parlare di una rivelazione definitiva, se essa dovesse perdersi nel corso del tempo così come l'acqua s'infiltra nella sabbia del deserto e sparisce. La rivelazione deve quindi portare con sé anche le condizioni della sua presenza nell'uomo, nella comunità religiosa e nella storia umana.

A un concetto completo di una rivelazione definitiva appartengono l'aspetto oggettivo (il contenuto) e quello soggettivo (soggetto umano, comunità); ciò significa

---

[25] Cfr. art. *Geist*, in A.Th. Khoury – L. Hagemann – P. Hein, *Islam-Lexikon*, Freiburg 1991, vol. 2, 288.

[26] Cfr. A. Schimmel, *Die Zeichen Gottes*, 37 s., 148, 193; T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 132.

[27] Cfr. A. Th. Khoury, *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg 1996⁴, 52 s.

che la logica di una rivelazione definitiva implica una struttura trinitaria: l'origine divina senza origine, il contenuto in forma della parola divina e lo spirito in cui la parola è accolta, compresa e trasmessa da una comunità di fede in modo infallibile.

Nell'islam non si giunge alla conclusione che questo lato soggettivo della rivelazione debba indicare un'altra sussistenza divina in identità essenziale con l'origine di ogni rivelazione. Se tuttavia, secondo la tradizione musulmana, lo spirito dà la vita naturale e la comprensione della rivelazione, se lo spirito eleva le capacità umane al livello soprannaturale, se santifica la volontà umana e la dispone a realizzare la volontà divina, in tal caso a questo spirito forse spetterebbe un carattere divino, anzi, dovrebbe essere Dio e quindi un modo in cui Dio sarebbe reale, sussisterebbe. Per lo meno questa è la conclusione cristiana. La nostra analisi conferma che anche nel caso dell'islam la Trinità può essere considerata come una chiave ermeneutica per la comprensione della logica che struttura la rivelazione su cui si poggia la fede musulmana – indipendente dalla questione della verità di questa rivelazione dal punto di vista cristiano[28].

6. Tendenze trinitario-incarnatorie nell'ebraismo

L'ebraismo si muove ugualmente verso una comprensione trinitaria della rivelazione. Prima di tutto è certamente da constatare il fatto che la relazione fra ebraismo e cristianesimo non è paragonabile con quella fra islam e cristianesimo, vale a dire fra due religioni. L'ebraismo non è un'altra religione rispetto al cristianesimo, perché rappresenta la fede nel medesimo Dio che si è rivelato al popolo di Israele. Secondo la fede cristiana, Gesù cerca di costituire questo popolo come comunità escatologica, in cui il regno del Dio di Abramo, cioè del suo Abba-Padre, è accolto in virtù dello Spirito Santo (Mc 14,36; Mt 12,28). Questa comunità escatologica sarà anche il luogo dell'alleanza mai sciolta. La pretesa di verità della rivelazione creduta dagli ebrei non è quindi messa in discussione da parte cristiana.

Benché si possa parlare di un pluralismo epistemologico in riferimento a ciò che significa il termine "rivelazione" nella tradizione ebraica, tuttavia è possibile indicare un "centro di gravitazione" nei diversi significati che garantisca anche l'unità

[28] Riguardo alla discussione su quanto Muhammad possa o non possa essere compreso come un profeta e il suo messaggio come rivelazione anche da parte cristiana cfr. A. Th. Khoury, *Der Islam in der Sicht christlicher Theologie*, in *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, 265-286; H. Zirker, *Christentum und Islam*, 18-56, 177-193.

della Scrittura[29]. Come centro contenutistico della rivelazione ebraica si può identificare l'autoimpegno di Dio nella storia; i fatti storici raccontano della vicinanza di Dio. Alla luce della storia si comprende anche la creazione come un evento libero, come il risultato del volere libero di Dio creatore. Il centro ermeneutico della Bibbia ebraica è la sua testimonianza dell'esistenza di Dio che agisce in favore del suo popolo quale luce dei popoli. Dio realizza il suo autoimpegno, in cui si rivela e si comunica, mediante la sua *parola*, il suo *spirito* e la sua *sapienza*. Al centro della rivelazione si trova la *Torah*, rivelata a Mosè. Ad essa l'ebraismo postbiblico attribuisce persino una preesistenza come fondamento della creazione. La letteratura sapienziale presenta la *sapienza* nella sua preesistenza creata (Prv 8,22-31)[30]. Questa sapienza viene anche identificata con la Torah, cioè con la parola di Dio. La sapienza media l'opera creatrice di Dio, la cui vicinanza si percepisce negli eventi storici d'Israele e nella vita dell'uomo fedele all'alleanza. Essa media persino il dono della vita (Prv 3,18; 8,35; 9,6), e questa mediazione è un'attività divina. C'è inoltre lo *spirito* che dà la vita all'uomo (Gn 2,7; Sal 104,30) e lo rende capace di vivere e accogliere la volontà salvifica di Dio espressa nella legge (parola) rivelata (Ez 36,27). È quindi Dio che garantisce la sintesi fra l'oggetto della sua rivelazione e il soggetto umano che la accoglie. Lo Spirito ispira altresì gli autori della Bibbia e garantisce sia la verità della loro testimonianza, sia la presenza della rivelazione

---

[29] Riguardo all'interpretazione ebraica del concetto di "rivelazione" cfr. J. J. Petuchowski, *Zur rabbinischen Interpretation des Offenbarungsglaubens*, in *Offenbarungsverständnis im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis* (Quaestiones disputatae 92), a cura di J. J. Petuchowski e W. Strolz, Freiburg 1981, 72-86: lo studioso indica la Torah come centro scritto della rivelazione, la quale però concerne non solo la legge, ma tutta la Bibbia ebraica. Inoltre c'è la Torah orale, ricevuta da Mosè e mediata da una catena di testimoni, ma anche parzialmente fissata per iscritto. Nella tradizione e interpretazione progressiva la rivelazione rimane presente. Dio potrebbe anche rivelare la sua presenza a persone sante (*Gilluj Shekhina*). A. Chiappini sottolinea, in *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, Firenze 1999, 163-211, la notevole differenza fra il concetto di rivelazione dell'ebraismo nell'interpretazione di Lévinas e del cristianesimo: mentre il cristianesimo punta sull'idea dell'autocomunicazione di Dio e della fine della rivelazione con la morte dell'ultimo apostolo, Lévinas collega la rivelazione di Dio con la relazione al prossimo che è rivelazione della vicinanza obbligante di quel Dio che solidarizza con i poveri e gli oppressi. Inoltre rifiuta ogni idea di un'incarnazione di Dio che è sempre l'altro assoluto, benché Lévinas parli della kenosi e umiltà di Dio. Cfr. le diverse comprensioni della rivelazione da parte di Hermann Cohen, di Franz Rosenzweig, di Martin Buber o di Emil L. Fackenheim e di Abraham Joshua Heschel in *Das Judentum*, a cura di G. Mayer (Religionen der Menschheit 27), Stuttgart 1994, 234 s., 246-251, 261, 325, 329, 335 s., 370-373. Cfr. K.-H. Minz, *Rivelazione. IV. Ebraismo*, in *Nuovo Dizionario delle Religioni*, a cura H. Waldenfels, Milano 1993, 782-784.

[30] Cfr. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1982², 196-228. Alla sapienza è attribuito un proprio essere accanto alla persona di Dio (212).

testimoniata autenticamente nel corso della storia. Nell'ebraismo tardo lo spirito può essere anche personificato come colui che parla[31].

Secondo la tarda tradizione biblica, il fine della rivelazione consiste nella partecipazione alla vita eterna di Dio nella forma della risurrezione dei morti (Dan 12,2 s.; 12,13; Mac 7,9.23.36; Sap 2,23)[32]. L'ebraismo postbiblico conosce inoltre l'idea della comunione escatologica con Dio nel nuovo mondo che verrà dopo il tempo messianico[33]. Sebbene nell'ebraismo si affermi fortemente la trascendenza di Dio, ciò non impedisce di comprendere la rivelazione come vicinanza suprema di Dio. Dio supera la distanza fra sé e l'uomo e vuole partecipare alla vita e al destino dell'uomo[34]: insomma, Dio comunica se stesso.

Rimane però aperta la seguente domanda: in che misura le mediazioni della rivelazione sono forme dell'esistenza di Dio stesso?

Quanto meno è incontestabile la tendenza secondo la quale parola, spirito e sapienza sono considerati mediazioni d'origine divina, di natura preesistente, benché siano una realtà creata. Manca un ultimo passo alla convinzione della loro piena non creaturalità e divinità, il che sarà la base della fede neotestamentaria nel Dio trino che sussiste come origine non originata, parola-sapienza e spirito. La logica trinitaria dell'idea dell'autocomunicazione divina si delinea però con chiarezza nella testimonianza veterotestamentaria ed ebraica.

Nel dialogo del cristianesimo con l'ebraismo e l'islam, il cristiano può offrire questa chiave trinitaria per l'ermeneutica della rivelazione divina in cui tutti credono anche se in modi diversi.

---

31 Cfr. S. Pick, in *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, 87. Il rabbino Pick sottolinea che questa forma di rappresentazione personalizzante dello spirito non ha mai condotto alla conclusione che lo spirito è una persona divina (ciò è impedito dal rigido monoteismo del giudaismo).

32 Cfr. G. Ravasi, *Il Signore Dio è amante della vita*, in *La vita e la morte nelle grandi religioni*, a cura di G. Ravasi ed altri, Milano 2000, 5-26, qui 23-26.

33 Cfr. la seconda benedizione delle Diciotto Benedizioni: «Tu sei forte in eterno Signore. Fai vivere i morti... fai rivivere i morti con grande misericordia». Gerusalemme diventa anche simbolo del futuro eterno: cfr. E. Poli, *Gerusalemme per l'ebraismo*, in Sette e Religioni 6/7 (1996) 93-128, qui 127 s. Mentre Hermann Cohen (1842-1918) rifiuta l'idea dell'immortalità individuale (sopravvivono i meriti dell'uomo nel popolo eletto), la insegna l'ebraismo ortodosso, p. es. Rabbi Joseph Dov Soloveitchik (1903-1993): cfr. G. Mayer, *Das Judentum*, 235, 319 s.; E. Segal, *Il Giudaismo*, in *La vita dopo la morte nelle religioni del mondo*, a cura di H. Coward, Milano 2000, 21-48. La maggioranza intende il paradiso come una realtà «soprannaturale, "celeste"» (39). Cfr. P. Navè Levinson, *Auferstehung 1. Jüdisch* e D. Vetter, *Zukunft 1. Jüdisch*, in *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum – Christentum – Islam*, a cura di A. Th. Khoury, Graz u. a. 1987, 74 s., 1170-1173.

34 Ciò è ribadito da A. J. Heschel: cfr. G. Mayer, *Das Judentum*, 372 s.; E. L. Fackenheim intende per rivelazione «l'entrata di Dio nel tempo e nella storia»: G. Mayer, *Das Judentum*, 336.

7. L'incarnazione: base della parola divina nella parola umana

Come già sopra accennato, è la rappresentazione di un Dio trino che, capace d'essere identico con sé nel suo Altro, può fondare anche la possibilità di manifestarsi e comunicarsi nell'alterità umana. Giacché manca quest'idea della Trinità all'islam, la sua storia oscilla fra un razionalismo apofatico e un ricorso di tipo autoritario alla "positività" della rivelazione. Nelle nostre considerazioni circa la logica di una rivelazione definitiva manca ancora un ulteriore approfondimento della questione su come la parola divina si può mediare attarverso la parola umana. Sembra cosi che nella tradizione islamica una dottrina dell'analogia non sia sviluppata, benché, come già detto, l'idea dell'uomo come vicario di Allah contenga in sé la potenzialità concettuale per mostrare la possibilità di questa dottrina della analogia e per indicare l'apertura dell'uomo a una possibile parola di Dio.

L'ebraismo è convinto di quest'apertura generale dell'uomo alla parola divina; l'accessibilità dell'uomo per la parola divina è garantita dalla sua creazione a immagine di Dio. Il libro della Sapienza conosce inoltre l'idea della conoscenza analoga di Dio (Sap 13,5). Da parte sua, Dio è anche in grado di entrare nella condizione umana, entrare nella storia umana. Dio sembra essere capace del suo "contrario".

La storia dei profeti mostra inoltre come messaggio divino e messaggero umano formino a mano a mano un'unità sempre più intima. Il messaggio occupa la vita del profeta Geremia; la parola divina diventa la sua sorte. Il suo destino è anche il destino della parola, di più, mostra la sorte di Dio stesso nel suo popolo. Ciò che succede al profeta come portatore della parola divina, succede analogicamente a Dio: l'ostilità della gente contro il profeta esprime l'infedeltà del popolo verso il suo Dio. Il cuore sofferente del profeta simboleggia realmente il cuore di YHWH (Ger 2,1-13; 4,19-31)[35]. È da notare questa tendenza, sebbene l'ebraismo identifichi la legge di Mosè con il centro della rivelazione: sarebbe la rivelazione diretta, senza un grande contributo interpretativo da parte del destinatario. Il nucleo del messaggio profetico non è però nient'altro che la legge: anzitutto i profeti richiamano il primo comandamento nelle sue conseguenze sociali e politiche. E il profeta diventa il luogo dove questo comandamento si compie come una realtà veramente vissuta, accolta dalla volontà umana – un aspetto non da trascurare.

[35] Cfr. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferung*, München 1980, 203-213.

La forbice fra messaggio divino e messaggero umano si chiude nella figura di Gesù; essi sono ipostaticamente uniti in lui. Sebbene il Corano menzioni la concezione verginale di Gesù nella forza dello spirito di Dio, non giunge alla comprensione del senso o del miracolo che concerne la definitività della rivelazione[36]. Gesù esiste immediatamente per Dio nella sua autocomunicazione nel suo Verbo divino e per lo Spirito, è l'incarnazione di questo Verbo (aspetto oggettivo), e nello stesso tempo egli è la insuperabile accoglienza di esso nel *medium* della volontà umana, grazie alla santificazione di quest'ultima ad opera dello Spirito (aspetto soggettivo, cfr. Ez 36,27). Il messaggio divino è il principio d'esistenza dell'uomo Gesù (Mt 1,18.20). Non è pensabile una maggiore unità fra Dio, parola divina, ed essere umano nonché linguaggio umano. È dunque l'incarnazione della parola divina che garantisce la definitività della rivelazione e la presenza infallibile del Verbo di Dio nella parola umana.

Mentre la tradizione veterotestamentaria non esclude a priori tale unità definitiva fra Verbo divino e parola umana nella forma di una incarnazione, l'idea dell'incarnazione non è accettata dalla tradizione islamica, benché ci sia la possibilità per pensarla. Questa unità definitiva viene pensata nella forma del libro del Corano, il che pone la questione se l'unità fra Dio e uomo non superi quella espressa nel libro. Questo superamento diviene più comprensibile presupponendo che lo scopo dell'uomo sia l'assunzione nella vita divina (visione beatifica). Sembra ragionevole supporre l'assunzione della carne umana da parte della parola divina come la base di questa partecipazione alla vita divina. Nel caso in cui non si ponesse una partecipazione alla vita divina come lo scopo dell'uomo, ma solo una vita paradisiaca con una certa vicinanza ad Allah, potrebbe essere sufficiente presupporre la comunicazione della volontà divina e della sua codificazione in un libro. Rimane tuttavia la questione se l'unità definitiva fra Dio e uomo si trovi solo là dove Dio ha raggiunto pienamente l'uomo e l'uomo interamente Dio, cosa che non significherebbe nient'altro che "incarnazione" del Verbo di Dio e "assunzione" dell'uomo nella vita divina. L'idea dell'incarnazione e assunzione/partecipazione dell'uomo alla vita divina presuppone però un concetto trinitario di Dio che spiega la possibilità di queste idee. Solo quel Dio, che già in sé e per sé è il mistero di identità e di differenza, riesce a identificarsi (senza confusione, ma anche inseparabilmente) con l'alterità umana.

---

[36] B. Pirone, *La tradizione dei testi evangelici nell'ambiente formativo di Maometto*, in *Corano e Bibbia*, 133-175, qui 164-168; G. Risse, *"Gott ist Christus, der Sohn der Maria". Eine Studie zum Christusbild im Koran* (Begegnungen. Kontextuelle Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 2), Bonn 1989, 165-183.

È inoltre solo la definitività dell'unità logicamente insuperabile fra Dio e uomo che giustifica l'universalità della rivelazione: una volta basta per sempre. L'unità è di carattere illimitato (assoluto), quindi anche la pretesa di verità può essere di natura illimitata.

In questa linea trinitaria diventa ugualmente più comprensibile la creazione come posizione del non-divino, sebbene non sia mai possibile una deduzione logica della realtà della creazione[37].

8. Testimonianza congiunta

Nel dialogo interreligioso sarebbe interessante sviluppare questo rapporto intrinseco fra l'idea di una rivelazione definitiva di un Dio personale nella storia e la struttura logica di questa rivelazione, che secondo il cristianesimo assume una forma trinitario-incarnatoria. In questo modo si può mostrare che la fede nella Trinità non scaturisce da un'idea arbitraria che minaccia l'unità di Dio. Così si potrebbe contribuire al superamento del rimprovero secondo cui il cristianesimo si avvicinerebbe al politeismo. Senza la critica del genere, un dialogo fra le religioni abramitiche sarà più fruttuoso. Esse possono testimoniare insieme la convinzione dell'agire storico di un Dio personale, e ciò è necessario in una situazione spirituale in cui non pochi non prendono in considerazione una presenza di Dio nella loro storia e nemmeno nella storia dell'umanità. In questo contesto di mentalità deista, tale testimonianza si presenta come compito e *kairos* urgente e attuale.

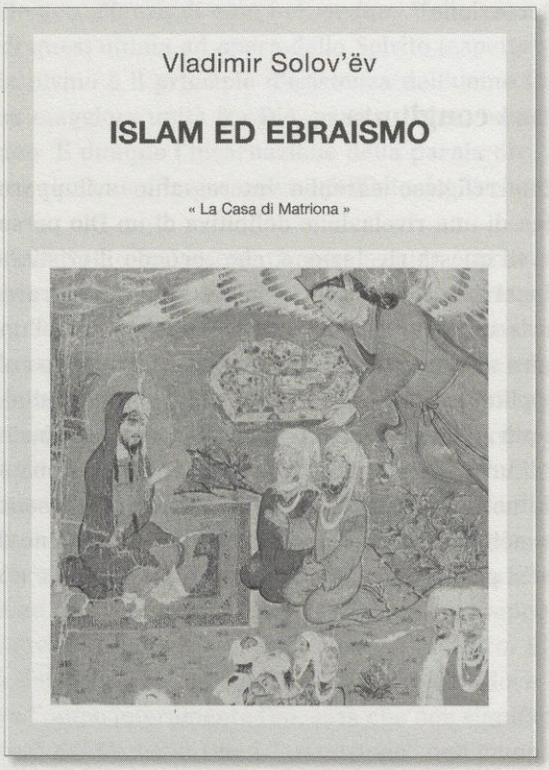
[37] Cfr. G. Greshake, *Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens*, in *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, 327-342, qui 330-333.

NOVITÀ

Vladimir Solov'ëv

Islam ed Ebraismo

pp. 208
€ 19,00



Quinto volume dell'opera omnia di Vladimir Solov'ëv, raccoglie attorno ad un unico contenuto tematico contributi diversi per tempo, caratteristiche e destinazione. Il tema dominante è quello delle grandi religioni monoteistiche, islam ed ebraismo, e del loro confronto col cristianesimo. Un'ampia e articolata introduzione è curata da Adriano Dell'Asta, responsabile dell'edizione italiana delle opere di Solov'ëv.

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

RTLu VII (3/2002) 359-373

L'islam fra tradizione e modernità[1]

Samir Khalil Samir, SJ
Università Saint-Joseph (Beirut) e Pontificio Istituto Orientale (Roma)

1. Introduzione

Il tema sarà trattato in due parti: la prima tenterà di tracciare un disegno storico (si mostrerà come è nato il problema a partire dall'ultimo secolo) e la seconda verterà sul dibattito attuale.

1.1. I due incontri del mondo musulmano con l'Occidente

Il punto di partenza per capire quale sia stato lo choc per il mondo islamico nel suo scontro con l'Europa, è da situare sul piano psicologico e religioso: la convinzione assoluta che ha il musulmano sul fatto che 1) l'islam è l'ultima rivelazione di Dio all'umanità; 2) Maometto, come dice il Corano, è il sigillo dei profeti (*khātam al-nabiyyīn*)[2]; 3) la comunità musulmana è di per sé la comunità migliore, come dice il Corano: *Kuntum khayru ummatin ukhriğat li-l-nāsi*[3].

Già nel medioevo vi fu un incontro con la cultura occidentale, ma in quell'epoca avvenne in un modo assai positivo, poiché l'islam era in piena forza, sia politicamente che culturalmente. Il grande periodo, il primo rinascimento arabo-musulmano, si colloca nel IX e nel X secolo, più o meno all'epoca di Carlo Magno in Occidente. Il mondo arabo ebbe una rifioritura straordinaria: la medicina si sviluppò a Baghdad, insieme alla filosofia e alle scienze. Il motivo di questo straordinario rina-

[1] Questa conferenza è stata tenuta a Bellinzona (Svizzera) nell'aprile 1991 ed è stata poi rielaborata e aggiornata dall'Autore.

[2] Corano 33, 40: «Muhammad non è padre di nessuno dei vostri uomini, egli è l'Inviato di Allah e il sigillo dei profeti».

[3] Corano 3, 110: «Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini».

scimento fu l'apertura del mondo arabo-islamico a ciò che in quell'epoca rappresentava la cultura, cioè al mondo greco. Tale incontro avvenne per il tramite dei cristiani indigeni, siriani di Baghdad, di Damasco, ecc.

Ma in epoca moderna, l'incontro con la cultura occidentale fu uno scontro. Il mondo islamico si trovava in una situazione di grande debolezza, politica, sociale e culturale. Non aveva in sé le forze vive per entrare in simbiosi con il mondo occidentale. Perciò l'incontro è stato piuttosto uno scontro, con conseguenze pessime, che durano fino ad ora.

1.2. L'assimilazione della cultura occidentale greca da parte del mondo musulmano nel IX-X secolo

L'islam nacque tra il 610 e il 632. Dopo la morte di Maometto nel 632, i musulmani andarono alla conquista delle altre nazioni. In pochi anni (meno di un decennio), conquistarono la Siria, la Palestina, l'Egitto, l'Iran. In queste zone, le culture locali erano la greca, la siriaca, la copta e la persiana. Gli indigeni erano tutti cristiani, con l'eccezione della Persia dove vi era una maggioranza di zoroastriani. I cristiani avevano assimilato, in gran parte, la cultura e la civiltà greca. Con l'andar del tempo, i musulmani incominciarono ad entrare nella cultura greca, scoprendola ed ammirandola, pur se con notevoli resistenze da parte dei più religiosi.

Nel IX secolo e soprattutto nel X, il mondo arabo-islamico aveva già assimilato quasi tutta la grande tradizione ellenica. In medicina Galeno e Ippocrate vennero tradotti quasi integralmente in arabo. Così pure in filosofia, tutto il *corpus* aristotelico e ciò che era attribuito ad Aristotele, e ciò che si conosceva di Platone, i commentatori di Aristotele (in particolare Alessandro di Afrodisia) e il neoplatonismo: tutto il *corpus* della filosofia antica fu tradotto in arabo.

In molti casi una prima tappa consistette nelle traduzioni dal greco al siriaco, durante il VI e VII secolo; poi si tradusse dal siriaco all'arabo nell'VIII, IX e X secolo. Queste due fasi si realizzarono per lo più in Siria e in Iraq, per opera dei cristiani di lingua siriaca. La generazione seguente rivedette queste traduzioni confrontandole con l'originale greco.

Fu in quest'epoca che si sviluppò una vera scienza araba, a tal punto che l'Occidente, prima di scoprire il mondo greco, scoprì il mondo arabo, passando da questo per arrivare al mondo greco. Infatti, in Spagna, le opere greche furono tradotte in latino non direttamente, ma tramite l'arabo, a partire dal XII secolo. Spesso, in un primo tempo, si tradusse dall'arabo all'ebraico e da questo al latino, per opera degli ebrei spagnoli.

Vi furono, di conseguenza, numerosi casi nei quali il passaggio dal greco al latino si fece attraverso tre lingue semitiche (il siriaco, l'arabo e l'ebraico). È davvero straordinario che, malgrado questo processo così articolato, il pensiero ellenistico sia arrivato all'Occidente in modo assai coerente e fedele.

Tutta questa cultura rimane, ancora, per noi Arabi orientali, il *paradiso*; e l'Andalusia rimarrà il paradiso *perduto*, e continuerà ad essere vissuta dal mondo arabo come tale.

2. Sguardo storico sull'evoluzione dal 1800 in poi

2.1. Nel XIX secolo: incontro con l'Occidente

2.1.1. Il fascino per l'Occidente all'inizio dell'Ottocento

Fatte queste premesse, è possibile comprendere perché, già all'inizio dell'800, in seguito alla campagna di Bonaparte in Egitto nel 1798 che durò tre anni, ma che lasciò un'impronta percepibile ancor oggi, e poi ancora alla fine del XIX secolo, quest'incontro del mondo arabo-musulmano con l'Occidente, un incontro nuovo, sia stato traumatizzante, o meglio, affascinante e traumatizzante allo stesso tempo. Affascinante, perché l'Occidente era in molte cose superiore, soprattutto sul piano tecnico e scientifico (medicina, scienze, meccanica, ecc.), ma anche sul piano militare. Traumatizzante, perché il mondo arabo-musulmano era rimasto legato all'immagine della sua gloria passata, e per conseguenza fu bruscamente svegliato, scoprendo l'amara realtà.

Già l'Impero Ottomano, nel 1700, aveva ricevuto parecchi colpi da parte della Russia, in Crimea e altrove, trovandosi così molto indebolito. La campagna di Bonaparte gli diede il penultimo colpo, causando il distacco dell'Egitto; teoricamente questo faceva ancora parte dell'Impero Ottomano, ma a partire dalla presa di potere di Mohammad 'Ali, nel 1801, divenne un'entità indipendente.

Ebbe così inizio un periodo di attrazione verso l'Occidente, rappresentato soprattutto dalla Francia, e si preparò la strada al nuovo rinascimento del mondo arabo, che cominciò nella seconda metà dell'Ottocento e si prolungò fino alla prima Guerra Mondiale.

2.1.2. La vergogna della colonizzazione

Questa situazione determinò uno stato di choc nel mondo musulmano: si incominciò a chiedersi per quale motivo "la comunità migliore del mondo", che dovreb-

be primeggiare in tutto, avesse dovuto subire la colonizzazione da parte degli "Empi", cioè degli Occidentali atei, i quali, ancora oggi in gran parte del mondo arabo, sono visti come cristiani o come appartenenti alla civiltà cristiana.

Quest'ultimo punto necessita di alcuni chiarimenti. Quando io personalmente vado in Egitto, mi capita ad esempio di spiegare che tanti paesi occidentali hanno, senza dubbio, una tradizione cristiana, ma che le leggi che regolano la vita di questi paesi non sono affatto cristiane; ci sono i cristiani, ma la società non è tale. Tuttavia la mentalità religiosa del popolo fa sì che questo messaggio non venga compreso.

2.2. Il problema e le varie risposte

2.2.1. Il problema: cause del ritardo dei Paesi musulmani

Alla fine del XIX secolo, la grande domanda che si ponevano i musulmani colti era quella di sapere come mai il mondo islamico fosse in ritardo rispetto a quello occidentale. In questi termini la domanda fu posta da un musulmano dell'isola del Borneo, in Indonesia, alla rivista egiziana *al-Manār*. Per rispondere a questo interrogativo l'emiro Shakîb Arslân (1869-1946), un druso diventato più o meno sunnita, originario dalla grande Siria ma che visse per gran parte della sua vita in Svizzera, scrisse un libro divenuto famoso, dal titolo: «Perché i musulmani sono rimasti arretrati, mentre gli altri sono andati avanti?» (*Limādhā ta'akhkhara al-muslimūn wa-limādhā taqaddama ghayruhum?*). Questo libro ebbe numerose ristampe, l'ultima delle quali è uscita, a mia notizia, nel 1998. Questa domanda è sentita ancora come attuale: ed è proprio questo fatto che crea il trauma.

La risposta data dai riformisti, dalla fine del secolo scorso fino alla prima Guerra Mondiale, era molto ragionata: essi affermavano che il mondo Occidentale era più avanzato a causa dello sviluppo scientifico e, al tempo stesso, della nascita dei sistemi democratici. In questi due punti si possono riassumere più o meno le varie risposte.

2.2.2. Posizione dei riformisti dell'inizio del secolo: assimilare la cultura occidentale, per islamizzarla

I riformisti, tuttavia, affermavano che questi due elementi sono tipicamente musulmani. Le scienze sono sempre state un patrimonio della cultura musulmana, e il Corano ha sempre favorito la scienza, come dimostra l'uso della radice *'alima-'ilm* (sapere, scienza) che s'incontra centinaia di volte nel Corano. Dunque la scienza – affermavano – è nostra. Per dimostrare ciò si ricordava il famoso detto attri-

buito a Maometto: «Cercate la scienza, anche se dovete cercarla in Cina» (*utlubū l-'ilma wa-law fi l-Ṣīn*). Ugualmente, la tradizione musulmana ha sempre avuto ciò che si chiama la *shūrā*, cioè il "Consiglio" (il chiedere consiglio a, decidere insieme). Identificando (a torto) questo fatto con la democrazia, i riformisti affermavano: «dunque la democrazia è una realtà tipicamente musulmana!».

Certo, l'aspetto ideologico di quest'argomentazione risulta evidente. Tuttavia ciò permise ai riformisti di far accettare molte riforme e di assimilare certi aspetti del mondo occidentale ed integrarli nella tradizione islamica. Ed è proprio questa la grandezza del movimento riformista dell'inizio del XX secolo, che si ritrova in tutto il mondo musulmano con Gamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897), in Siria con 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1849-1902), in Egitto con lo sceicco Muḥammad 'Abduh (1849-1905) e il suo discepolo e successore, il siriano Rashīd Riḍā (1865-1935), in India con Muḥammad Iqbāl (1876-1938), in Algeria con lo sceicco 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs (1889-1940), ecc.

Ovunque l'orientamento ideologico (e anche teologico) è lo stesso: assimilare la cultura e la civiltà occidentale, per islamizzarla, per farla progredire insieme alla tradizione islamica.

2.2.3. Soppressione del califfato nel 1924 e riforme di Atatürk

Circa dieci anni dopo, ossia negli anni '20, questa corrente ideologica subì una rottura; perse la sua importanza, dopo il primo conflitto mondiale e soprattutto dopo la caduta dell'Impero Ottomano: il grande Impero, l'ultimo Impero islamico della storia, che fu pressoché polverizzato, diviso tra l'Inghilterra e la Francia, in una moltitudine di paesi indipendenti.

La conseguenza di questo collasso storico fu la nascita della Turchia laica, fatto scandaloso nella concezione musulmana della realtà politica. Ancora peggio: il 3 marzo 1924 Kemal Atatürk[4] (il suo vero nome era Mustafa Kemal, 1881-1938) decreta l'abolizione del califfato, simbolo dell'unità della comunità islamica mondiale, ma anche ostacolo all'evoluzione. Politicamente, il califfato allora non aveva più un grande significato; ma era di grande importanza psicologica. Atatürk decise di eliminare il Califfo, cioè il capo politico del mondo musulmano. Questo fatto è simbolico del cambiamento. In effetti finché c'era un Impero, un sistema politico musulmano, anche se debole e solo simbolico, tutti i musulmani cercavano di rafforzarlo.

[4] Cioè "padre dei Turchi", cognome proclamato dal Parlamento turco nel 1935. Mustafa Kemal introdusse ufficialmente il cognome per tutti i Turchi il 24 novembre 1934.

Ma quando tale sistema venne a mancare, non si seppe più quale fosse la strategia da seguire.

In seguito la Turchia diede l'esempio con le riforme: marzo 1924, soppressione delle scuole religiose islamiche; dicembre 1925, adozione del cappello occidentale al posto del *fez* turco; nel 1926, uguaglianza giuridica tra l'uomo e la donna: divieto della poligamia e del ripudio, e diritti politici della donna che può votare ed essere eletta; poco dopo adozione del codice civile svizzero, del codice commerciale tedesco, del codice penale italiano, del calendario gregoriano e delle unità di misure internazionali; novembre 1928, cambiamento di alfabeto e creazione di un alfabeto turco a partire da quello latino[5]; turchizzazione della lingua, con l'abbandono parziale delle parole arabe e persiane, e creazione dell'Istituto Nazionale della Lingua Turca il 16 settembre 1932; adozione dei cognomi (ispirata al Codice di Napoleone) il 24 novembre 1934.

2.2.4. Reazioni fondamentaliste negli anni 1920-1930: Ḥasan al-Bannā e i "Fratelli Musulmani"

A questo punto, come reazione, si fece l'ultimo passo della nuova tendenza ideologica: creare un nuovo mondo islamico, libero da qualunque influsso dell'Occidente: un sistema musulmano *sui generis*.

Si può fare l'esempio di Rashîd Ṛidâ (1865-1935), un imâm egizianizzato (era nativo di Tripoli di Siria) discepolo del grande riformatore Muḥammad 'Abduh: raccolse il messaggio del Maestro e lo mise per iscritto. Dopo la morte del maestro nel 1905, lo pubblicò in otto grandi volumi, negli anni '20, sotto forma di un commento al Corano intitolato *Tafsīr al-Manār* (dal nome della rivista *al-Manār* da lui fondata). Nel farlo però modifica il significato di molti brani. Cita continuamente le note del professore (chiamandolo sempre *al-ustādh al-imām*, il Maestro, l'Imâm), ma quasi sempre aggiunge anche un suo proprio commento, segnato da un accento integralista.

Successivamente, nel marzo 1928, uno dei suoi discepoli, Ḥasan al-Bannâ (1906-1949), un professore di lingua araba nelle scuole medie (nonno dei noti professori svizzeri Hani e Ṭâriq Ramaḍân), nato nell'ottobre 1906, fondò in Egitto i "Fratelli

[5] L'alfabeto arabo (che non trascrive le vocali) è totalmente inadatto alla lingua turca, uralo-altaica, in cui le vocali hanno un'importanza maggiore.

Musulmani" (*al-Ikhwān al-Muslimūn*), il famoso movimento dal quale discenderanno tutti i movimenti fondamentalisti musulmani[6].

Con lui, si fa un ulteriore passo in avanti, nel senso del fondamentalismo. Egli comincerà a pecorrere l'Egitto, diffondendo l'idea della necessità di formare una società basata sul Corano, trasformandola in comunità politica, fino a creare il suddetto movimento. Egli sarà poi assassinato il 12 febbraio 1949, nel mercato.

In India-Pakistan si svilupperà un processo simile con Sayyid Abū al-A'lā Mawdūdī (1903-1979), il fondatore dello stato islamico del Pakistan.

2.3. Nuove tendenze: radicalismo

2.3.1. Nuova tappa fondamentalista: Sayyid Quṭb

Il suo miglior discepolo e amico è Sayyid Quṭb (1906-1966), che sarà ucciso in prigione dal presidente Gamâl 'Abd al-Nasser. Egli fa ancora un passo in avanti, e decide che occorre far ricorso alla violenza, dato che la società è violenta e che non si può islamizzarla senza l'uso della forza. Egli fa un commento al Corano (intitolato *Fī ẓilāl al-Qur'ān*, cioè "all'ombra del Corano") dove in pratica espone le sue idee politiche.

È quest'intellettuale che crea il concetto di *ğāhiliyyah* (ignoranza pagana) per definire le società moderne non islamiche: come Muḥammad, a suo tempo, aveva combattuto la *ğāhiliyyah* pre-islamica, per mezzo della guerra e del *ğihād*, così si deve fare oggi con i regimi musulmani non islamisti. Questo spiega perché i governi tentarono di eliminare i capi del movimento.

Egli crea anche un altro concetto fondamentale, quello di *takfīr*, cioè della necessità di dichiarare *kāfir* (miscredente) chi non applica la Legge coranica, la *šarī'ah*. Inoltre, ad imitazione del Profeta Muḥammad, si deve praticare la *hiğrah*, cioè la migrazione, da Mecca a Medina, dalla società corrotta alla città di Dio. Questa teoria, estremamente potente e attraente per tutti i fondamentalisti, sarà la base del gruppo terroristico *al-Takfīr wa-l-hiğrah*, fondato in Egitto nel 1977 dal capo Shukry Mustafa (1948-1977), il quale dopo aver rapito lo sceicco Muḥammad al-Dhahaby, predicatore moderato e già ministro degli Awqāf, lo uccise. Shukry Mustafa fu in conseguenza giustiziato poco dopo, ma le sue idee ispirano oggi decine di gruppi terroristi islamici.

---

[6] È da notare che la parola "fondamentalismo" è nata in ambito protestante, ma è stata poi adottata dal mondo islamico, che parla in arabo di *uṣūliyyah* per il fondamentalismo e di *uṣūliyyūn* per i fondamentalisti.

2.3.2. La "guerra del petrolio" del 1973

Nuovo ed ultimo passo, nel 1973, quando scoppia la guerra con Israele. I paesi musulmani prendono coscienza dell'importanza del petrolio. Incomincia così una guerra economica tra questi paesi e l'Occidente, che rischia di trasformarsi in una guerra mondiale. La crisi è superata, mediante alcune soluzioni economiche: nel 1973 i prezzi del petrolio salirono improvvisamente per decisione dei paesi produttori, i quali usarono, giustamente, il petrolio come arma contro l'arma economica del potere mondiale americano e occidentale.

Purtroppo, però, come sempre succede, tale arma si ritorse contro gli stessi produttori di petrolio: i paesi occidentali aumentarono, a loro volta, i prezzi dei prodotti importati dai paesi produttori di petrolio. Come conseguenza, i paesi occidentali rimasero comunque i detentori del potere decisionale.

2.3.3. Khomeini e la rivoluzione islamica in Iran[7]

Nel 1971 scoppiò la rivoluzione in Iran con la presa del potere da parte di Khomeini, che rappresenta, per il mondo musulmano e per le tendenze fondamentaliste islamiche, la possibilità di trasformare in realtà politica il sogno di arrivare ad una società musulmana giusta.

Anche coloro che non erano d'accordo sul sistema iraniano continuavano, ancora vent'anni dopo la rivoluzione, a credere in tale soluzione, come la più vera e la più giusta. Ed è questa convinzione che alimenta oggi il fondamentalismo islamico, ormai di carattere mondiale.

Questo fondamentalismo islamico è diventato ormai internazionale, ma con tendenze assai diverse da un gruppo all'altro. La corrente moderata, ad esempio, sostiene che si debba mettere il Corano alla base della società musulmana, ma ne propugna una versione moderna. Un'altra corrente sostiene che bisogna porre la legge coranica (la *sharī'ah*) alla base della Costituzione e della legge, senza cercare di adattarla alla vita moderna, perché la *sharī'ah*, essendo formulata da Dio stesso (così si ritiene), è valida per tutti i tempi e per tutte le situazioni e le culture. Una terza corrente va ancora oltre, sostenendo che la legge coranica va imposta comunque, anche facendo ricorso alla violenza, se necessario. A tale scopo infatti molti vengono addestrati in Afghanistan, in Iran, in Sudan o altrove, e contribui-

---

[7] Vedi Samir Khalil Samir, *Khomeini e i «Fratelli musulmani». Un ritorno integrale alle radici dell'islam*, in La Civiltà Cattolica 131 (1980) 445-458; e Id., *Bibliografia ragionata sul pensiero dei «Fratelli musulmani»*, *ibid.* 517-520.

scono poi a diffondere queste teorie rivoluzionarie. Molti di questi maestri o *imām*, essendo *personae non gratae* nei loro paesi, vengono «in missione» in Europa.

3. Dibattito attuale tra modernità e tradizionalismo

3.1. Posizione dei fondamentalisti

3.1.1. Accettano la tecnica moderna, ma non la mentalità che suppone

I fondamentalisti non rigettano affatto la modernità, sono anzi pronti ad usare tutte le tecniche più moderne. Di recente al Cairo, il 1° febbraio 1993, è stato arrestato un gruppo di scienziati che avevano pubblicato un magnifico programma di "Concordanza del Corano" su IBM, intitolato *Salsabīl* (nome di una fonte paradisiaca menzionata nel Corano). Vi partecipavano ingegneri e tecnici esperti nell'uso del computer, che in realtà erano terroristi. Sono personalmente andato da loro per ottenere l'ultima versione del programma, scoprendo così che erano stati arrestati due giorni prima. Come diceva il Prof. Ḥarbi, essi usano, ad esempio, il laser per scrivere il nome di Allah nel cielo. Oggi i terroristi islamici usano le tecniche più avanzate per diffondere le loro idee, e molti di loro hanno dei siti Internet assai attraenti.

Gli integralisti tuttavia, pur adoperando tutte le tecniche disponibili sul mercato, vogliono godere dei vantaggi della tecnica, rifiutando però di percorrere il faticoso cammino che vi ha condotto e *rigettando la mentalità* che esso suppone. Questo, a mio parere, è il punto chiave che vorrei chiarire.

3.1.2. Non c'è bisogno dell'Occidente, perché il Corano ha la risposta a tutti i problemi

I fondamentalisti affermano di non voler modificare la propria civiltà, ma vogliono semplicemente acquistare le tecniche del mondo occidentale ed adattarle alla società musulmana, senza cambiare nulla nella loro società. Naturalmente ciò è impossibile: è una pura e semplice utopia. Ognuno ha certo il diritto di sognare, ma nessuno può ragionevolmente presentare i suoi sogni come cosa realizzabile nella società.

La proposta islamica classica consiste nel chiedersi le motivazioni del ritardo. La risposta sta nell'affermare che il motivo del ritardo sta nel fatto che i musulmani si sono allontanati da Dio e dal Corano.

Il Corano dice che i musulmani sono i migliori, come ho detto sopra[8], che possiedono già tutto e che saranno sempre al di sopra di tutti. Nella realtà questo tuttavia non è osservabile. Quindi la conclusione logica è quella di affermare che i musulmani non sono veri musulmani. Ma è sufficiente islamizzare la società per risolvere tutti i problemi?

Si potrebbe obiettare ai fondamentalisti islamici che, per esempio, l'Egitto è un paese musulmano. Essi affermano al contrario, che in Egitto non è applicata solamente la *sharī'ah* islamica, ma altre norme che non derivano dalla *sharī'ah:* infatti, basta vedere le donne che vanno di solito senza il velo, gli uomini che bevono della birra o del whisky nei ristoranti, i film che copiano le mode occidentali, per essere convinti che non si è di fronte ad una società islamica.

Quando si chiede ai fondamentalisti quale sia il loro programma e che cosa propongono per risolvere il problema, ad esempio, della disoccupazione, essi rispondono che non ci sono problemi. Il Corano risolve tutti i problemi, anche le differenze tra i ricchi e i poveri: è sufficiente che i ricchi cedano una parte delle loro ricchezze ai poveri, come sono invitati a farlo dal Corano, e così ci sarà giustizia, e la questione sarà risolta. Tale teoria va chiaramente incontro ad una facile obiezione: non ci sono ideologie al mondo che non sostengano l'uguaglianza tra gli uomini, o meglio che non prevedano il benessere per tutti! Eppure, la disuguaglianza è la cosa più diffusa nel mondo.

3.1.3. La donna porta il peso dell'identità musulmana

Chi rimane a rappresentare i valori tradizionali nel mondo musulmano è la donna. Nel mondo musulmano, la donna è messa sopra tutto e tutti, e nello stesso tempo deve essere sottomessa a tutti. Oggi è diventata il simbolo dell'islam, così come dell'anti-islam. Come si può dedurre ciò è completamente assurdo: infatti si attribuisce alla donna il peso di tutta la responsabilità.

Se si chiede ad un musulmano il motivo dell'*uso del velo* della donna risponderà senz'altro che ciò è dovuto al fascino tentatore che la donna esercita sull'uomo. «Ma anche l'uomo può essere tentatore per la donna», si potrebbe facilmente ribattere. Questo tuttavia il musulmano non lo ammette.

Da questa convinzione purtroppo non si esce perché non si tratta di un ragionamento razionale. I musulmani dicono che ciò è scritto e prescritto nel Corano in

[8] Vedi nota 3.

maniera chiara, e si riferiscono ad alcuni versetti del capitolo della Luce[9] o del capitolo dei Coalizzati[10], dove si tratta di fatti delle donne del Profeta Maometto e del comportamento di chi viene a visitarle e parlare con loro. Per molti musulmani, anzi per la maggioranza, i testi non sono così chiari e assoluti. Inoltre, milioni di donne musulmane non praticano quest'usanza e non l'hanno mai praticata; sembra anzi che quest'uso fosse tipico delle donne nobili, e che avesse dunque un carattere sociologico anziché religioso. Ma tutta questa discussione sembra inutile, perché i pochi accenni coranici sono ormai diventati Legge.

Altro esempio: la donna non deve *uscire di casa*, senza il permesso espresso del marito. A Beirut, va in onda un programma di una radio islamica molto interessante, perché presenta la tradizione islamica classica. Stranamente, le presentatrici sono donne, le quali spiegano alle donne islamiche che non devono uscire di casa senza il permesso del marito. Se la donna non chiede questa autorizzazione ed esce ugualmente, allora il marito ha il diritto di picchiarla, gentilmente, con piccoli colpi; ma se lo fa un'altra volta, allora il marito ha il dovere di picchiarla di più, e così via.

Nell'islam, oggi, si cerca di rafforzare questa tradizione, che è certo venerabile, ma che è solo una tradizione. Si fa di tutto per inserire la donna in questo quadro stretto, in quanto la donna è diventata un simbolo, più che una persona reale. A questo proposito è incredibile il numero di libri sulla donna che ogni anno viene pubblicato nel mondo arabo musulmano, dal punto di vista giuridico islamico: la

---

[9] Vedi Corano 24, versetto 31: «E di' alle credenti di abbassare i loro sguardi ed essere caste e di non mostrare, dei loro ornamenti, se non quello che appare; *di lasciar scendere il loro velo* (khumur) *fin sul petto* e non mostrare i loro ornamenti ad altri che ai loro mariti, ai loro padri, ai padri dei loro mariti, ai loro figli, ai figli dei loro mariti, ai loro fratelli, ai figli dei loro fratelli, ai figli delle loro sorelle, alle loro donne, alle schiave che possiedono, ai servi maschi che non hanno desiderio, ai ragazzi impuberi che non hanno interesse per le parti nascoste delle donne. E non battano i piedi sì da mostrare gli ornamenti che celano. Tornate pentiti ad Allah tutti quanti, o credenti, affinché possiate prosperare»; e 60: «Quanto alle donne in menopausa, che non sperano più di sposarsi, *non avranno colpa alcuna se abbandoneranno i loro veli* (*thiyāb*), senza peraltro mettersi in mostra; ma se saranno pudiche, meglio sarà per loro. Allah è Colui che tutto ascolta e conosce».

[10] Corano 33, versetti 53 (*ḥiǧāb*) e 59 (*ǧalābīb*). Ecco i testi: «53. O credenti, non entrate *nelle case del Profeta*, a meno che non siate invitati per un pasto e dopo aver atteso che il pasto sia pronto. Quando poi siete invitati, entrate; *e dopo aver mangiato andatevene senza cercare di rimanere a chiacchierare familiarmente*. Ciò è offensivo per il Profeta, ma ha vergogna di [dirlo a] voi, mentre Allah non ha vergogna della verità. *Quando chiedete ad esse un qualche oggetto, chiedetelo da dietro una cortina* (*ḥiǧāb*): ciò è più puro per i vostri cuori e per i loro. Non dovete mai offendere il Profeta e neppure sposare una delle sue mogli dopo di lui: sarebbe un'ignominia nei confronti di Allah. 54. Sia che rendiate palese qualcosa o lo nascondiate, in verità Allah conosce ogni cosa. 55. Nessuna colpa [per le spose del Profeta, se si mostreranno] ai loro padri, ai loro figli, ai figli dei loro fratelli, ai figli delle loro sorelle, alle loro donne o alle loro schiave. E temano Allah, Allah è testimone di ogni cosa». Ed ecco il versetto 59: «O Profeta, di' alle tue spose, alle tue figlie e alle donne dei credenti di coprirsi dei loro veli (*ǧalābīb*), così da essere riconosciute e non essere molestate. Allah è perdonatore, misericordioso».

tendenza non è di promuovere una liberalizzazione dei costumi nei suoi riguardi, ma al contrario di giustificare le limitazioni dei suoi diritti.

3.2. Posizione dei liberali

3.2.1. Vogliono un cambiamento di mentalità

Esaminiamo ora gli attuali atteggiamenti del mondo arabo-musulmano iniziando con l'Egitto. È noto che il mondo islamico fa parte del terzo mondo. Questo è fuori discussione. Il problema però sorge dopo.

La posizione dei progressisti, liberali, secolarizzati, ecc., consiste nel porsi alcuni interrogativi sui *motivi* per i quali non sono state prese determinate risoluzioni, vale a dire sul perché non sia stata recepita la mentalità del mondo moderno. Perché, ad esempio non si è attuata la separazione tra la religione e la politica, o tra la scienza e la religione? Perché non si è ancora realizzato un sistema politico veramente democratico? Perché non si è investito sulla scienza, e più ancora sui diritti dell'uomo?

Di conseguenza essi affermano che, finché non si realizzerà tutto questo, il Paese continuerà a far parte del terzo mondo, anche se vengono utilizzati i prodotti della tecnica moderna. In realtà la mentalità e i comportamenti non vengono cambiati con l'acquisto dei prodotti del consumismo moderno: l'Arabia Saudita compera i film e le notizie che arrivano via satellite dagli USA, e chiunque le può vedere ed ascoltare; ma tutto questo non viene prodotto autonomamente, e non cambia la mentalità se non di pochi "iniziati".

Il mondo arabo continua ad avere notizie che lo riguardano rivolgendosi alla BBC o alla CNN. La stessa cosa è accaduto durante la guerra del Golfo, oppure durante la guerra degli Stati Uniti e i suoi alleati in Afghanistan (detta «anti-terroristica») che è il colmo dell'assurdo: chi viveva nel Golfo era informato sulla situazione del proprio paese attraverso i media americani! I programmi informatici arabi, come *Windows* arabo, *Microsoft Word Arabic*, ecc., sono tutti fatti da non-Arabi.

3.2.2. Questa mentalità si ottiene attraverso un lungo cammino di sacrifici

In risposta a tutto ciò i liberali affermano che per cambiare lo stato delle cose occorrerebbe acquistare non le apparecchiature, ma la mentalità che produce questi strumenti. Il problema è che la professionalità di un popolo non si acquista, anche pagando miliardi, ma si forma lentamente, con pazienza e sacrificio; l'Occidente l'ha fatto attraverso i secoli, pagando prezzi altissimi, sia in relazione alla società che alla religione, e questi costi continuano ad essere, tuttora, molto alti.

La scristianizzazione dell'Occidente ne è l'esempio forse più evidente; non è una teoria, ma è una realtà. E non c'è dubbio che ci vorrà molto tempo per ritrovare la fede cristiana in Occidente, nel contesto di una società e di una mentalità moderna. Il mondo musulmano vorrebbe evitare queste crisi e poter entrare nella modernità, senza doverne pagare il prezzo!

3.3. Riflessione personale

3.3.1. Necessità di discernere nella cultura occidentale

Come si vede, sono possibili due livelli di interpretazione; la difficoltà tuttavia risiede nel fatto che per passare da questa mentalità ad un'altra, secolarizzata, c'è un intero mondo di riferimento da cambiare.

In realtà, per l'islam com'è vissuto finora, esiste un grave pericolo. È necessario che vi siano persone in grado di vivere il mondo moderno con tutte le sue esigenze buone; che siano capaci di discernere, nella modernità, tra ciò che non è accettabile (non tutto ciò che è moderno è giusto) e ciò che rappresenta un progresso. Ma questo discernimento è difficile e costoso; di conseguenza, nel mondo islamico, ci si trova spesso di fronte ad una sorta di dilemma: prendere o rifiutare. Ed inevitabilmente si rifiuta.

3.3.2. L'atteggiamento dell'Occidente rende il discernimento difficile

A ciò si aggiunga il fatto che l'atteggiamento dell'Occidente non aiuta certo il mondo musulmano: l'immagine della modernità che questo propone è infatti, per molti aspetti, repellente. I film che arrivano dall'Occidente ne propongono un'immagine distorta, sia sul piano della politica, sia su quello della famiglia: ciò che viene messo in rilievo è spesso la corruzione e l'assoluta mancanza di principi morali.

Quando un Egiziano, un Tunisino, o qualcuno del mondo arabo giunge in Europa, la prima cosa che lo colpisce è, dal suo punto di vista, la mancanza di valori fissi ai quali far riferimento. Parlo spesso con essi e loro mi dicono: «Questa gente non ha principi, non ha valori (*qiyam*)!». A loro parere, in Europa, non c'è rispetto per l'anziano, non c'è rispetto nel comportamento della coppia in quanto ci si scambiano baci e altri segni di affetto o addirittura di rapporto sessuale in pubblico e non tra le pareti domestiche, ecc. Le leggi occidentali spesso legittimano comportamenti giudicati anomali dai musulmani e contrari alla Legge divina (la *sharī'a*), come l'aborto, il concubinato, l'omosessualità, ecc.

L'Occidente, quando diffonde le grandi serie televisive americane come *Dallas* ed altre, o le varie forme nazionali di *Big Brother*, diffonde l'idea che l'unico criterio del

successo sia il denaro oppure la libertà sessuale. Sembrano essere questi gli unici "valori" che l'Occidente trasmette.

Le società musulmane, come quella cristiana e come qualunque società umana degna di questo nome, rigetta tutto questo, soprattutto per il modo in cui viene offerto. Per chi non è capace di distinguere il positivo dal negativo, nella cultura occidentale, il rigetto diviene globale. Ne consegue un rifiuto assoluto della civilizzazione occidentale, e talvolta la demonizzazione di questa civiltà, come si è visto nel pensiero di Khomeini e dell'Iran odierno, oppure nel pensiero dei fondamentalisti islamici come Ben Laden.

4. Conclusione

Per molti tradizionalisti (e non solo musulmani), le tradizioni sono sacre perché in fin dei conti provengono (secondo loro) da Dio stesso, che le ha rivelate nel Corano. Quanto alla modernità, essa rappresenta proprio il contrario, ed è di conseguenza vissuta come una perdita dell'identità. Logicamente, chi vuole preservare l'identità islamica, deve lottare contro la modernità. Come si vede, questa strada è un vicolo cieco.

4.1. Le tradizioni vengono da Dio stesso?

Il problema che è affrontato qui, attraverso il dilemma e il conflitto tra tradizione e modernità, è che, dietro la parola "tradizione", molti identificano l'islam; e dietro l'islam, si intende l'islam come descritto nel Corano, "rivelato" nell'Arabia del settimo secolo. Ed in effetti i tradizionalisti ritengono che tutte queste tradizioni non siano umane, ma volute da Dio.

A questo punto si impone una spiegazione. Va tenuto presente che il Corano, per tutti i musulmani, non è un libro scritto da Maometto, ma scritto da Dio stesso. Dunque è atemporale, fuori del tempo. Non è del settimo secolo. È la parola divina, conservata in cielo su delle tavole ben preservate, e discesa ad un certo momento sul profeta Maometto.

I liberali affermano che ogni versetto del Corano ha un contesto, mentre i fondamentalisti sostengono che ogni versetto è assoluto, cioè vale in tutti i tempi, per tutti i musulmani, indipendentemente dal contesto. Anche ciò che nel Corano rispecchia una semplice tradizione, un'usanza caratteristica di un tempo e di una cultura, assume valore assoluto. Da questo sorge la tentazione di identificare l'islam con questa cultura, anzi di identificarlo con il Corano interpretato dai primi giuristi

(*fuqahā'*). Ogni versetto del Corano è così visto come parola atemporale, definitiva, valida per tutti i tempi e fuori da qualunque contesto. A questo punto, è inevitabile che *tradizione* finisca per significare "Legge coranica" del settimo secolo della penisola arabica. Questa è la posizione estrema.

4.2. Modernità significa perdita dell'identità?

D'altra parte, per questi musulmani tradizionalisti o integralisti, dietro la parola "modernità" c'è secolarizzazione, ateismo, immoralità, Occidente, ecc. Dunque, per loro, "modernità" significa perdita dell'identità musulmana, e non può che essere, di conseguenza, un concetto negativo.

In conclusione si potrebbe sintetizzare il problema in una domanda: come mantenere l'identità propria, in questo caso l'identità musulmana, accettando il mondo moderno ed entrando in esso con senso critico, cioè accettando tutto ciò che c'è di positivo? Va da sé che questo include anche gli errori, gli sbagli, le crisi che nasceranno da questo confronto tra islam e modernità.

Il dramma è che il mondo islamico non ha i pensatori, oppure non dà spazio ai suoi pensatori che propongono questa armonia tra islam e modernità, ma dà spazio a correnti che non cercano di ripensare la propria fede e che propongono solo il ritorno alla tradizione. Attualmente stiamo vivendo questo momento della storia, in cui i governi musulmani, anche se aperti, danno sempre più spazio ai movimenti fondamentalisti. Il motivo è ovvio: da parte delle classi dirigenti è forte la paura di perdere il controllo sulle masse musulmane.

Stiamo vivendo un'islamizzazione delle nostre società, sempre più forte e non riflettuta. Chi ci perde, prima di tutto, sono i pensatori musulmani; ma in fin dei conti chi ci perde è l'intera popolazione musulmana.

Perciò credo che la presenza di tanti musulmani in Europa, *nella misura in cui essi si integrano realmente nella cultura europea*, potrebbe offrire un altro aspetto dell'islam, armonizzando fede islamica e modernità (espressa nella cultura europea). Questa esperienza, se avesse successo, potrebbe diventare essenziale per l'evoluzione dell'intera comunità musulmana. L'importanza dell'esperienza musulmana in Occidente non può essere minimizzata; né può esserlo l'importanza di pensare seriamente le condizioni di integrazione dei musulmani in Europa, frutto dello sforzo di ambedue le parti: gli immigrati (e i non-immigrati) musulmani da una parte, e il paese che li ospita dall'altra parte.

RTLu VII (3/2002) 375-391

Cristo e l'islām: condivisione o sfida?

Giuseppe Rizzardi
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

Premessa

L'islamologia, intesa come insieme di discipline che si interessano all'islām, studiandone le fonti (*Corano* e *Sunna del Profeta*), le sue espressioni culturali e religiose (*fiqh*, *falsafa*, *kalām*, *taṣawwūf* – diritto, filosofia, apologetica, sufismo), i modelli di realizzazione storica in base all'ispirazione originaria coranica (califfato, le grandi dinastie Omayyade e Abbaside, sultanati, imperi, società islamiche), è ormai in grado di offrire al teologo uno statuto obiettivo della confessionalità religiosa islamica, in base al quale egli possa conoscere, fare comparazioni, valutare dal punto di vista cristiano. L'*impasse* della cristianità storica, da sempre per vari motivi in rapporto con l'islām, è dovuto al "vuoto islamologico" della cultura cristiana, che ha indotto ad una falsa ermeneutica delle fonti, ad una lettura dello statuto religioso condizionata da pregiudizi e precomprensioni[1]. L'*impasse* della cristianità contemporanea (interpellata dalla crescente presenza dei musulmani in Europa) può derivare dal tentativo di omologare, dal punto di vista cristiano, i risultati dell'islamologia (conoscenza scientifica), rinunciando ad una valutazione a partire dalla fede in Cristo (discernimento cristiano). Conoscenza vera dell'islām e giudizio alla luce di Cristo, rappresentano due momenti circolari che caratterizzano il comportamento della teologia fedele alla sua vocazione di testimonianza "argomentata" della fede. In nome di questo criterio della circolarità della "conoscenza" dell'islām (conoscenza grazie

[1] Cfr., ad esempio, U. De Villard, *Lo studio dell'islam in Europa nel XII e XIII secolo*, Città del Vaticano 1944; A. Malvezzi, *L'islamismo e la cultura europea*, Firenze 1956; N. Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh 1966; Y. Moubarac, *Récherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth 1977; G. Rizzardi, *La sfida dell'islam*, Pavia 1992, 11-178.

alla scienza e alla fede cristiana), intendo fare il punto attorno alla figura di Cristo, componente costante del dibattito interconfessionale a partire dal secolo VIII.

1. Il declino di un'ipotesi: Cristo ponte tra Vangelo e Corano

1.1. Controversia cristiana: islām "parto" cristiano

La controversia cristiana medievale antislamica condotta prevalentemente da monaci e religiosi sensibili più alla questione teologico-dogmatica che alla verità della storia, di fronte al fenomeno islamico, si interroga sulla sua natura teologica e l'ipotesi che ad essa sembra geniale è che il Corano usi a proposito di Cristo un linguaggio simile a quello degli eresiologi della storia, in particolare dei negatori della divinità di Gesù. Questa classificazione scontata dei passaggi coranici dentro i modelli dell'eresia cristologica[2] facilita il compito controversistico dei teologi che dispongono già di un "arsenale" di argomentazioni, di vocabolario spesso assai violento e dispregiativo, di condanne conciliari[3]. Sebbene uno di loro, Pietro di Cluny[4], discuta il problema in termini teoretici per concludere circa l'inopportunità di classificare l'islām come eresia cristologica, il pregiudizio permane e diviene un "luogo comune" nella storia cristiana da Th. Bibliander[5] fino al sorgere della reazione islamologica del secolo XVIII[6]. Disattesa l'istanza ermeneutica dei passaggi coranici scritti in lingua araba e dentro una significazione islamica, il preteso discernimento cristiano si trasforma in realtà in una sorta di precomprensione oltre la verità storica. In questo contesto di confusione ermeneutica nascono i primi procedimenti equi-

---

2 *Epistula Domini Petri ad Dommum Bernardum*, PL 189, 661 (tr. it. in G. Rizzardi, *Domande cristiane sull'islam nel medioevo*, San Cataldo 2001, 75-77); per citarne un passaggio: «l'errore degli errori, l'escremento di tutte le eresie, nel quale sono confluite tutte le altre diaboliche sette nate dal tempo del Salvatore ad oggi». Cfr. anche Pietro di Cluny, *Contra sectam sarracenorum*, in J. Kritzeck, *Peter the Venerable and islam*, Princeton 1964, 220-221 (in tr. it.: G. Rizzardi, *Domande cristiane*, 95).

3 *Ibid.*, 77: «Vi propongo quindi tutti i Padri e soprattutto Agostino, il quale, sebbene non poté con le sue parole e la sua opera convertire alla retta fede Giuliano, Pelagio e Fausto manicheo, tuttavia non trascurò di elaborare contro di essi grandi volumi sui loro errori. Così trattando degli altri eretici, contemporanei ed antichi, dei giudei e dei pagani, non solo fornì un arsenale contro di questi agli uomini del suo tempo, ma anche trasmise a noi e a tutti i posteri un carisma di grandissima edificazione ed istruzione».

4 Pietro di Cluny, *Contra sectam* (tr. it. in G. Rizzardi, *Domande cristiane*, 98).

5 Th. Bibliander, *Apologia pro editione Alcorani*, in *Machumetis Sarracenorum principi vita ac doctrina*, Bale 1543, 10: «Per questa ragione poniamo il Corano direttamente tra le dottrine eretiche».

6 Cfr., ad esempio, L. Maracci, *Alcoranus textus universus*, Padova 1698; nel *Prodromus* III, 63 si dice: *Alcoranus omnium et praecedentium et subsequentium haereseon congeries et sentina est.*

voci di "interdialogicità"; ne ricordiamo alcuni: Cristo chiave di lettura dell'islām (Corpus di Cluny, Commentari all'Apocalisse, Nicola di Cusa), l'omologazione cristiana dei riferimenti a Cristo nel Corano (Guglielmo di Tripoli), Muhammad competitivo con Cristo (Ricoldo da Montecroce), il vuoto teologico della "Cristologia coranica" (Raimondo Lullo). Rimandando altrove per una documentazione più diffusa[7], quivi sottolineo due limiti di carattere metodologico; dapprima non si coglie il contesto islamico del linguaggio cristologico coranico, limitandosi ad una comprensione puramente linguistico-letterale (Messia, Parola di Dio), in seconda istanza si tende a credere che la differenza tra il "Cristo coranico" ed il "Cristo evangelico" consista nel diverso spessore teologico delle affermazioni (la tesi di Lullo: un po' più di aggiornamento teologico porterebbe i musulmani a credere pienamente nel Cristo). Non si coglie da parte dei teologi medievali, se non in casi rari (Pietro di Cluny), che il punto di massima divergenza tra islām e cristianesimo sia proprio il Cristo, la novità cristiana; si elabora perciò un concetto di evangelizzazione nei termini di aggiustamento teologico sia riguardo a Dio (dall'Uno al Trino) che riguardo a Cristo (da Profeta chiamato "Parola di Dio" a Figlio di Dio). L'evangelizzazione dell'islām (annuncio della "novità" di Cristo) viene completamente disattesa.

1.2. Tesi massignoniana: esperienze cristiane nell'islām

Il progetto dentro il quale si muove l'opera ed il pensiero di L. Massignon (1883-1962) riguarda l'evangelizzazione dell'islām, nel cui universo si scoprono elevate esperienze spirituali soprattutto nel contesto del *sufismo*[8] che rimandano ad un'ispirazione cristiana; Massignon matura questa suggestione accostando l'esperienza religiosa del sufi *al-Husayn Ibn al-Mansūr al-Hallāj* (sec. IX-X), testimone di somma unione con Dio e di incommensurabile amore verso l'umanità. A partire da questo modello di discernimento cristiano, egli elabora le ragioni religiose (non teologiche) che fanno supporre una reale interazione tra cristianesimo ed islām: la figura carismatica di Abramo che fa pensare ad un legame con l'economia biblica (islām scisma abramitico, per via ismaeliana); il riferimento al "mistero di Cristo", non ancora creduto e professato, grazie al "mistero mariano", creduto e professato; infine l'esperienza di "compassione" e di "sostituzione" di alcune anime privilegiate del sufismo simile, sotto vari aspetti, all'esperienza sostitutiva-riparatrice della passione di

[7] G. Rizzardi, *Il fascino di Cristo nell'islām*, Milano 1989, 11-64.

[8] G. Rizzardi, *L. Massignon (1883-1962). Un profilo dell'orientalista cattolico*, Milano 1996.

[9] Cfr. L. Massignon, *Antologia di testi teologici*, a cura di G. Rizzardi, Pavia 1994, 43-55.

Gesù. Massignon, come attesta più volte[9], è consapevole dell'inconciliabilità teologica tra la fede cristiana in Cristo e quella musulmana nel Corano, tuttavia ipotizza una sorta di fede implicitamente cristiana che da una parte è data dalla fede nel "mistero mariano", dall'altra dalla conversione morale (qualità morali e spirituali dei sufi) valutata come fede embrionale che ha il suo fondamento nella grazia soprannaturale. Al di là del valore della tesi, sorretta per altro dalla teologia neotomista contemporanea che conduce le sue analisi sull'atto di fede (Y. Congar, J. Mouroux, J. Maritain) e dall'ecclesiologia che studia le modalità di appartenenza alla Chiesa oltre i suoi confini istituzionali (K. Adam, Y. Congar, H. de Lubac), Cristo è creduto presente moralmente non tanto nell'islām quanto in alcuni soggetti spiritualmente privilegiati. A questa presenza "nascosta" deve appellarsi l'evangelizzazione che consiste, dice Massignon, nel mostrare ai musulmani la perfezione della Regola evangelica soprattutto attraverso la testimonianza offerta dagli ordini contemplativi.

1.3. Tesi di G. Basetti-Sani: Corano *praeparatio evangelica*

Il francescano Basetti-Sani, che attesta di essere fedele discepolo di Massignon, cresciuto alla sua scuola, nei numerosi saggi prodotti durante la sua prolungata ricerca islamologica[10] elabora insistentemente una tesi: il Corano (nei pochi riferimenti a Cristo, 74 espliciti, 42 indiretti) può ritenersi un'iniziale proposta del mistero di Cristo al popolo arabo ignaro dell'esatta formulazione della Trinità e dell'Incarnazione secondo le definizioni di Efeso e di Calcedonia. La tesi si rivolge come monito, da una parte, ai frettolosi esegeti musulmani che, in nome della condanna coranica del "triteismo" (non della Trinità) e della componente divina di Gesù, hanno dogmatizzato la negazione della Trinità e del mistero di Gesù, dall'altra, agli apologisti cristiani che sono andati e vanno verso il Corano con la pretesa di leggervi il chiaro e definitivo annuncio cristiano. La "Recitazione coranica" deve perciò essere considerata un'elementare e rudimentale apertura al mistero di Cristo che la "lettura cristiana" (da parte dei cristiani) del Corano deve portare alla piena luce; il Vangelo è la chiave di interpretazione esplicita di parole e frasi che trattengono una pluralità di significati. Alla luce di questo principio egli passa in rassegna gli epiteti coranici di Cristo (figlio di Maria, Parola di Dio, Messia), il racconto della sua natività (*Cor.* 19,22-26), gli annunci espliciti della sua missione (*Cor.* 3,49-53), il racconto della morte e risurrezione di Gesù (*Cor.* 4,156-159) e altri testi ancora, evidenziandone il senso implicitamente cristiano. Il suo progetto è racchiuso in questa espressione

[10] G. Basetti-Sani, *Il Corano alla luce di Cristo*, Bologna 1972; Id., *Dal Corano al Vangelo*, Spino d'Adda 1991; Id., *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, Palermo 1989.

finale: «Questa iniziale conoscenza e questo orientamento che il Corano ha verso il Cristo, deve costituire il punto di partenza per un'ulteriore scoperta delle insondabili ricchezze del mistero di Cristo, approfondendo il Corano riletto ed interpretato alla luce di Cristo. I cristiani non dovranno più giudicare e condannare come erronea questa provvidenziale sia pure insufficiente ma soltanto iniziale conoscenza che il Corano dà di Gesù Cristo»[11]. Ed ancora dice: «L'islām coranico resta un "catecumenato" verso il pieno mistero di Cristo»[12]. L'orientamento di G. Basetti-Sani, al quale vanno riconosciute capacità ed onestà intellettuali, intende interpretare e dare fondamento scientifico allo spirito francescano da sempre proteso verso la pace tra le religioni. La sua metodologia e la sua ermeneutica dei testi coranici non sono generalmente condivise né dai musulmani fermi sul giudizio tradizionale riguardo ai misteri cristiani, cioè la loro negazione in nome dell'assoluta monicità di Dio e dell'unica mediazione coranica, né da parte degli islamologi cristiani[13].

1.4. Tesi di A. Ciappa: fede coranica in Cristo e nella Trinità

Siamo di fronte ad una rivendicazione di carattere metodologico-ermeneutico, la proposta cioè «per una prospettiva arabo-cristiana dei passaggi coranici e di un nuovo orizzonte ermeneutico per l'esegesi del Corano»[14]. La lettura arabo-cristiana consentirebbe di ricollocare i testi coranici riguardanti Cristo nel loro contesto storico originario segnato dall'incontro e dal confronto con le comunità cristiane e renderli disponibili al riconoscimento del valore della fede cristiana ortodossa. Con queste parole l'autore introduce la sua dissertazione; dopo aver mosso un rimprovero esplicito riguardo alle interpretazioni stereotipe (così egli spregiudicatamente si esprime) degli islamologi impegnati sul tema cristologico (M. Borrmans, P. G. Gianazza, G. De Rosa, P. Branca, editorialista de "La Civiltà Cattolica"), struttura le sue osservazioni su due livelli: il primo riguarda la chiarificazione della sua inversione di rotta in campo ermeneutico, il secondo invece una ri-analisi dei passaggi coranici riguardanti la Trinità e Cristo. Se capisco bene, per inversione di rotta egli intende il fatto di non dover assegnare un significato rigorosamente islamico alla terminologia coranica riguardante Cristo (Parola di Dio, Messia, Sacrificio, Servo di Dio, Mensa dal cielo)

---

[11] G. Basetti-Sani, *Il Corano alla luce di Cristo*, 220.

[12] *Ibid.*, 225.

[13] Y. Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam*, 358; G. Rizzardi, *Il problema della cristologia coranica. Storia dell'ermeneutica cristiana*, Milano 1982, 123-134.

[14] A. Ciappa, *Trinità e Cristologia nel Corano. Invito ad un radicale cambiamento di rotta*, in ScCatt 129 (2001) 291-314.

quanto piuttosto un significato biblico-cristiano, evitando in questo modo la contrapposizione tra il linguaggio coranico ed il linguaggio cristiano. Grazie a questa scelta esegetica l'autore conduce l'analisi dei termini e dei racconti in modo tale che risulti che il Corano professi la vera fede in Gesù Cristo: Egli è "Parola di Dio" e "Messia" nel senso cristiano (non si dice che è Figlio per non creare confusioni di linguaggio in una cultura dominata dal politeismo); Egli è "Servo di Dio" (*'abd Allāh*) nel senso di "Servo di Yavhè"; Egli è veramente morto e la sua morte ha il senso di redenzione (alludendo al termine *qurbān*-sacrificio di espiazione e perdono) ed è risorto («Dio lo ha innalzato a Sé»). L'autore dà per scontata anche la fede nella Trinità cristiana, ragionando sul fatto che il Corano esige che i musulmani si attengano alle Scritture precedenti, quindi anche al Vangelo, nel quale si afferma la Trinità di Dio. Un ulteriore argomento a prova della fede trinitaria è dato, secondo l'autore, dalla nominazione dello Spirito Santo così come si recita nel Corano: «Noi abbiamo dato a Gesù, figlio di Maria, segni evidenti, e lo abbiamo confermato con lo Spirito Santo (*Rūh min-hū*)». La tesi di A. Ciappa richiede, per essere accolta, ben altra documentazione, in assenza della quale non può che meritare il dissenso da parte di molti islamologi.

1.5. Il significato delle ipotesi ricorrenti

Diverse sono le giustificazioni che stanno alla base di questi orientamenti apparentemente convergenti benché differenti quanto alle intenzionalità; se all'origine del modello controversistico la questione dell'evangelizzazione missionaria gioca un ruolo fondamentale (cui partecipa, anche se in termini di concordismo eccessivo, l'ipotesi di A. Ciappa), dall'altra parte ci si muove dentro l'utopia di un cristocentrismo spirituale, maturato in L. Massignon grazie al suo itinerario di conversione al cristianesimo passando attraverso la suggestione del sufismo e in G. Basetti-Sani legato alla sua vocazione francescana molto attenta all'incontro pacifico e dialogico con le culture e le religioni e che vede in Cristo il punto di convergenza. Qual è il valore di queste ipotesi sotto il profilo islamologico e teologico? Dal punto di vista islamologico la controversia non ha ancora recepito il criterio di una "lettura islamica" dei passaggi coranici; dall'altra parte (L. Massignon e G. Basetti-Sani) la conoscenza dell'islām e dei testi coranici è ampiamente acquisita così come il valore dell'attestazione di fede islamica in merito; questi islamologi perciò prendono avvio dalla significazione storico-letterale dei testi (correttezza ermeneutica) e si inoltrano alla ricerca di un loro *sensus plenior*, supposta la potenziale plurisignificatività del linguaggio arabo e lo spessore biblicizzante del Corano. Dal punto di vista teologico, i controversisti vengono meno al processo di evangelizzazione inteso come annuncio della

novità del Cristo evangelico, che viene sostituito da operazioni di aggiustamento teologico; nel caso degli ultimi islamologi citati viene meno la salvaguardia dei confini propri della realtà di Cristo: essi sono più preoccupati di ricuperare la stima e il valore delle religioni non cristiane cancellate dalla storia. L'eredità storica, sia pure diversificata, ci rimanda dunque a due istanze ecclesiali fondamentali, cioè il bisogno di puntualizzazione dell'identità islamica di Cristo (questione islamologica) e la necessità di evangelizzare l'islām a partire da Cristo (questione teologica). Elaboriamo in due paragrafi distinti l'uno e l'altro aspetto.

2. Cristo tema debole dell'islām: identità islamica di Cristo

È praticamente impensabile riscrivere a questo punto i tratti del Cristo nel Corano e nella Tradizione islamica[15]; la rievocazione sommaria del tema, dentro un panorama ristretto, è funzionale all'approccio teologico e quindi oltre a richiamare alcuni principi metodologici di lettura della "Cristologia coranica" (conoscenza islamologica) ci si interessa soprattutto ad una questione: a quale esito, a quale determinazione, a quale discernimento la conoscenza della "consapevolezza cristologica e mariologica" islamica conduce la teologia cristiana? Evitato il limite della tradizione cristiana che, nel suo insieme, ha ritenuto la pertinenza di una controversia teologica attorno a Cristo, quale è l'interrogazione propria della teologia nei confronti del Cristo islamico?

2.1. Cristo nel Corano: questione metodologica

Il percorso storico dell'interesse da parte dell'islamologia scientifica e della cristianità alla figura di Cristo nel Corano è già stato tracciato, evidenziando punti di vista, risultati e risvolti metodologici[16]. Quivi mi limito ad osservare i momenti di snodo che storicamente hanno consentito una comprensione sufficientemente corretta del tema a livello coranico cogliendone soprattutto la contestualità religiosa; il primo è dato dalla consapevolezza che il Corano ha il suo punto di forza "teologico" nell'affermazione dell'Unicità di Dio (*lā ilāh illā Allāh*, non c'è dio se non Allāh), valutando la "cristologia coranica" come punto debole; il secondo è legato alla consapevolezza che la figura del Cristo coranico è funzionale alla puntualizzazione

[15] Per questo, rimando al mio: *Il fascino di Cristo nell'islām*; R. Arnaldez, *Gesù nel pensiero musulmano*, Cinisello Balsamo 1990; M. Borrmans, *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo*, Cinisello Balsamo 2001.

[16] Cfr. bibliografia citata alla nota 15.

dell'Unicità di Allāh e al riconoscimento dell'ultimo profeta ed inviato (*nabī, rasūl Allāh)*, Muḥammad, di cui Cristo è l'ultimo annunciatore.

Va riconosciuto a E. Sayous, orientalista della seconda metà del secolo XIX, il merito di avere fatto chiarezza sul rapporto storico-teologico tra islām e cristianesimo nel secolo VII e di conseguenza di aver preso posizione contro il pregiudizio serpeggiante nella cristianità della natura eretica dell'islām; egli dice espressamente: «Finora si è sempre guardato all'islām come eresia cristologica, tuttora M. Marcin definisce l'islām come una grande aberrazione cristiana (...). La nostra convinzione è, al contrario, che l'islām è una delle grandi religioni monoteistiche del mondo». Fanno seguito alcune argomentazioni a livello storico e teologico-spirituale[17]. La "cristologia" coranica da tema forte, a livello di controversia, diviene tema debole, ed è riconosciuta come un capitolo della "teo-logia" coranica. Il "nuovo" compito dell'islamologia cristiana dunque non è tanto l'analisi dei passaggi coranici (che richiedono di essere letti sempre più nella fedeltà alla significazione islamica) quanto il collocarli nella loro giusta prospettiva all'interno cioè della contestualità religiosa islamica dell'unicità di Dio. Cristo, così come è concepito dai cristiani, da questo punto di vista risulta essere una componente di disturbo per la sua complicità diretta con Dio (filiazione divina). L'associazione (*shirk*) di Cristo con Dio è inconcepibile.

C'è poi un risvolto di carattere profetologico che fa da contesto alla concezione di Cristo: Muḥammad nella trafila storica dei profeti è l'ultimo ed il garante definitivo del messaggio di Dio, Gesù ne è l'annunciatore ed il testimone. La centralità e la definitività del ruolo profetico di Muḥammad destituisce l'essenzialità della missione di Cristo. Questa prospettiva non ha nulla a che vedere con quella controversistica che metteva in parallelo Cristo e Muḥammad, come se l'uno e l'altro nelle rispettive economie religiose occupassero un ruolo analogico; i controversisti non hanno compreso che l'economia religiosa islamica non è Muḥammad-centrica bensi Corano-centrica. Il Corano non crea parallelismo ma successione (storica) e subalternità di ruoli all'interno dell'unica economia religiosa profetica: Gesù è dopo Muḥammad; Gesù nel Corano e nell'islām è celebrato, ma non è essenziale, Muḥammad non è celebrato, ma è essenziale.

Dunque dal punto di vista metodologico occorre attenersi a due paradigmi che consentono la comprensione della "cristologia" coranica: in base al primo, Gesù è collocato dentro l'assoluta unicità di Dio; in base al secondo, Gesù è profeta e messaggero all'interno dell'unica e definitiva missione di Muḥammad.

---

17 E. Sayous, *Jésus Christ d'après Mahomet*, Paris 1880, 92.

2.2. L'asse centrale dell'islām: il Corano

Oltre alle ragioni storico-religiose di cui abbiamo preso atto, siamo messi di fronte anche ad una ragione teologica che pregiudica il senso ed il valore della "cristologia coranica": l'asse centrale dell'islām è il Corano, come l'asse centrale del cristianesimo è Cristo. Il Corano è "Parola di Allāh" (*kalimat Allāh*) unica e definitiva, così come il Cristo. Questo è il vero parallelismo creato dal Corano, che fonda l'originalità propria dell'islām e stabilisce il criterio della sostanziale diversità ed inconciliabilità delle due economie religiose. Il parallelismo creato e discusso nella controversia cristiana, Bibbia e Corano, era trasgressivo rispetto all'intelligenza profonda delle due religioni[18] e dava luogo ad una contrapposizione secondaria, che si concludeva con il tentativo di convertire il Corano nella Bibbia o di leggere il Corano con la Bibbia[19]. La contrapposizione non è tra due testi sacri, ma tra la "Parola" di Dio (Corano) e la Persona di Cristo, epifania dell'economia del Padre. Dentro questo codice di interpretazione mantiene la sua legittimità e pertinenza lo studio comparato, a livello storico-letterario, Bibbia-Corano, Cristo evangelico e Cristo coranico, mirato alla reciproca conoscenza[20] nella chiarificazione dei linguaggi della propria fede. Dunque, da una parte la cristologia, dall'altra la coranologia, due ambiti che vengono "pensati" dentro forti analogie: origine divina, segno di elezione-predestinazione, caratteri di assolutezza, definitività, salvificità, universalità. Due modelli di "ordine salvifico" con finalità assolutamente diverse, da una parte una storia con vocazione escatologica, dall'altra una storia "escatologicizzata" nella quale, grazie agli ordini divini, tutto è già pieno di significato definitivo; il Corano determina i comportamenti ed il significato inteso da Dio, dentro il quale essi vanno vissuti. In questo consiste la posizione assiale del Corano, cui anche il Cristo (pensato dal Corano e dalla Tradizione islamica) deve sottomettersi. Il significato ed il valore islamico di Cristo è dentro il significato ed il valore islamico del Corano, l'archetipo dello statuto religioso dell'uomo e della storia. Questa è la figura di Cristo che emerge nel *Vangelo di Barnaba*[21], l'edizione unificata dei quattro vangeli, scritta da una mano islamica o islamizzante (secoli XVI-XVII), nel tentativo di tradurre, sulla falsariga delle parole

---

[18] Cfr. ad esempio Ricoldo da Montecroce, *I Saraceni (Contra sectam sarracenorum)*, a cura di G. Rizzardi, Firenze 1992, 171-177.

[19] *Ibid.*, 154-170; Nicola di Cusa, *Cribratio Alcorani*, Bale 1543 (tr. it. in *Opere religiose*, Torino 1971, 726, 743, 745, 805, 823).

[20] C. M. Guzzetti, *Bibbia e Corano. Confronto sinottico*, Cinisello Balsamo 1995; R. Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia 1999; Biblia, *Corano e Bibbia. Atti del Conv. Int. "Corano e Bibbia", Napoli 24-26 ottobre 1997*, Brescia 2000.

[21] *Il Vangelo di Barnaba. Un Vangelo per i musulmani?*, a cura di E. Giustolisi e G. Rizzardi, Milano 1991.

e dei racconti evangelici, l'immagine islamica di Cristo; sarei tentato di dire che esso è un Corano cristiano ovvero un Vangelo islamico. Occorre ribadire chiaramente un principio: l'islām non richiede tanto di conciliarsi attorno a Cristo, ma di credere che il Corano è sopra Cristo, per cui la fede in Cristo è all'interno della fede nel Corano, Parola di Dio.

2.3. Identità islamica di Cristo

Dal punto di vista islamologico (criterio storico) ci risulta abbastanza facile tracciare la prospettiva storica del tema "Cristo", dal Corano fino ai catechismi ed alla letteratura moderna, notando la flessione del tema in base ad istanze epocali di carattere apologetico o catechistico. Dentro questa dinamica si assiste al trasferimento del "dato coranico" (immagine primaria legata alla "Recitazione celeste") in contesti vari, apologetico, sufico, catechistico, socio-politico. Il processo di discussione attorno a Cristo nell'islām, dal secolo VIII al secolo XX, non lascia trasparire la consapevolezza di dover sottoporre il testo coranico ad un esercizio ermeneutico se non nei termini di analisi puramente linguistica. Solo recentemente alcuni pensatori musulmani[22] si sono aperti alla questione ermeneutica del testo e tentano di interpretare il "linguaggio cristologico coranico" oltre il suo nativo contesto polemico antigiudaico ed anti-cristiano, valutando Cristo alla luce della fede islamica e dando credito alle Scritture cristiane (da sempre ritenute difettose per "adulterazione", *taḥrīf*) come una via per avere più verità su Gesù rispetto a quella recitata nel Corano. Non è detto che un'eventuale nuova "lettura storico-critica" del Gesù coranico comporti di per sé una nuova "lettura teologica" e quindi una sua comprensione al di fuori delle note categorie di *nabī, rasūl Allāh*.

2.3.1. Il Corano e Gesù

Due dati sono ormai assodati a livello islamologico: in primo luogo la similarità del linguaggio coranico con quello di alcuni testi apocrifi[23] che induce a pensare questi ultimi come fonte di ispirazione, ed in secondo luogo la contestualità e la struttura islamica dei racconti. La narrazione coranica si sviluppa seguendo la dinamica della *negazione* (Cristo non è Dio, non è una divinità, non è la terza persona del triteismo "Dio-Gesù-Maria", non è morto in croce) e dell'*affermazione* (egli è *masīḥ*,

[22] G. Rizzardi, *Islām: la Gente del Libro e noi*, Pavia 2001, 71-75; G. Scattolin, *Voci ignorate dell'islam*, in La Rivista del Clero Italiano (dicembre 1998) 828 ss.; P. Branca, *Voci dell'islam moderno*, Genova 1991, 145-146; 196-197; 265-306.

[23] Cfr. G. Rizzardi, *Il fascino di Cristo*, 122-137.

Messia; *b. Maryam,* figlio di Maria; *nabī, rasūl Allāh*, profeta e messaggero di Allāh; *'abd Allāh*, servo di Allāh, *kalimat Allāh*, Parola di Allah; *rūḥ Allāh*, spirito di Allāh). I maggiori temi di carattere apologetico dei testi coranici sono: 1) Gesù riceve l'investitura di *nabī* e *rasūl* da parte di Allāh, grazie alla quale fa parte della "catena dei profeti", riceve inoltre una benedizione particolare che lo pone sotto la Sua protezione, infine ottiene la consegna del Libro (sura 4,171; 19,27-33); 2) Gesù accoglie da parte di Allāh gli obblighi della religione (preghiera ed elemosina) realizzando lo stato di *islām* (sottomissione); 3) Egli è posto come segno del trionfo di Allāh, il più grande (*Allāh akbār*), la morte da parte dei suoi avversari non ha dominio, egli è innalzato al cielo; 4) Egli infine è l'annunciatore di *Aḥmad* (Muḥammad) che verrà dopo di lui ad inaugurare il momento della pienezza profetica (sura 61,6). Accanto a questa "cristologia" determinata dal contesto controversistico anti-giudaico ed anti-cristiano, si colloca il messaggio coranico sicuramente più propositivo attorno alla figura di Cristo, l'esaltazione cioè della Sua *'abdità* (stato di servizio, *'abd*, servo), della sua attitudine morale di "servo" (sura 19,93; 4,172), di "sottomesso" (*muslim*), che, specularmente, esalta Allāh come *Rabb* (Signore). La teologia che si interroga sul senso di Cristo nel Corano deve distinguere i due momenti del tema, quello propriamente apologetico e quello islamicamente propositivo, al fine di individuare la vera intenzionalità. La cristianità spesso è andata oltre l'intenzione coranica ed il dibattito teologico istituito nei confronti del credo musulmano non ha centrato il giusto obiettivo.

2.3.2. L'apologetica (kalām) e Cristo

L'intonazione "teo-centrica" del tema cristologico viene esaltata soprattutto nell'apologetica (secoli VIII-XIII), la quale si erige a scienza ermeneutica dei testi coranici e li valorizza per controbattere la fede trinitaria e la cristologia cristiana. Tenuto presente che solo in questo momento (secoli VIII-IX) l'islām prende atto della vera fede trinitaria cristiana (nel Corano si fa riferimento ad una sorta di triteismo: Dio-Gesù-Maria) e che la funzione dell'apologetica islamica è quella di salvaguardare il "monoteismo" assoluto, l'impianto della controversia si muove su due piani. Il primo riguarda l'interpretazione essenzialmente islamica degli attributi di Cristo ("Parola di Dio", "Spirito di Dio", "Servo di Dio", "Figlio di Maria", "Messia") elaborandoli nel contesto della creaturalità e della missione profetica (*nabī, rasūl Allāh*) di Cristo, con l'esclusione assoluta della filiazione divina; il secondo riguarda invece la contestazione della Trinità di Dio, che prevede Cristo come seconda persona trinitaria, con argomentazioni di carattere biblico-evangelico tendenti a negare il senso cristiano

dato ai testi evangelici[24] ed inoltre con argomentazioni di carattere speculativo, soprattutto di natura filosofica, che mettono al centro della questione il rapporto tra Attributi ed Essenza divina[25]. Il beneficio apprezzabile dell'apologetica islamica, cui alcuni islamologici cristiani non danno sufficientemente credito, è la chiarificazione del senso islamico dei titoli cristologici; dunque andare oltre quella lettura significa muoversi nell'ambito della precomprensione e dei pregiudizi e andare nel senso dell'anti-dialogo interreligioso. Il percorso storico dell'apologetica inoltre consente di cogliere le ragioni della negazione del mistero trinitario che sono l'una "teologica", cioè il *tawḥīd Allāh* (unicità ed unità di Allāh) come principio assoluto dal quale dipende ogni altra verità, l'altra epistemologica, cioè il principio della ragionevolezza filosofica come criterio di verità del mistero trinitario. L'apologetica cristiana medievale prende atto di questa scelta epistemologica islamica ed organizza le sue argomentazioni nel senso di dimostrare la ragionevolezza del mistero, venendo meno all'itinerario epistemologico cristiano in ordine alla fede ed alla conoscenza del mistero trinitario (ad esempio Ricoldo da Montecroce, Raimondo Lullo). Il processo di evangelizzazione perde di vista la "novità" cristiana e trasforma l'annuncio in una disquisizione filosofica, adeguandosi all'istanza razionalista del *kalām*.

2.3.3. Il sufismo (taṣawwūf) e Cristo

Il sufismo apparentemente è il capitolo più celebrativo di Cristo in quanto ne esalta lo stato ascetico e spirituale; Egli generato dal soffio di Gabriele è chiamato ed è realmente lo Spirito ed il Verbo di Dio, il Suo Vicario e l'Uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*), è Colui che realizza pienamente lo statuto di uomo voluto e creato da Dio[26]. In realtà esso rappresenta il momento che distanzia maggiormente il Cristo islamico dal Cristo evangelico e le ragioni sono due: anzitutto grazie al sufismo, insieme di regole di spiritualità a partire dal secolo VIII, Cristo diviene grande e sublime, Egli è il testimone di una spiritualità, che benché condivida molti valori evangelici, non è tuttavia la "Regola evangelica"; la "novità" di messaggio morale e spirituale e soprattutto di significazione cristica della spiritualità è sacrificata in nome di una cultura spirituale le cui radici ed il cui significato si inscrivono nella "teologia plotiniana"[27]. Inoltre il ritratto di Cristo (immagine cristologica) è fissato dentro alcuni ter-

[24] *Ibid.*, 158; 213-214.

[25] *Ibid.*, 158-160.

[26] Per una visione generale del sufismo, cfr. G. Rizzardi, *Islam, spiritualità e mistica*, Fiesole 1994; per questo tema, 100-101; 109-111.

[27] *Ibid.*, 113-114.

mini ascetico-spirituali, Egli è celebrato per la sua grandezza religioso-morale-mistica e per il compimento del processo di *tawḥidizzazione* (unità con l'Uno). Al teologo non serve molto di più per comprendere la profonda divergenza tra le due immagini di Cristo, sebbene stupito di fronte al "fascino" del Cristo celebrato dai sufi.

2.3.4. Conclusioni

La prima conclusione riguarda la composizione di aree apparentemente così differenti (coranica, apologetica, sufica) e il giudizio di valore nel contesto islamico e cristiano. Nella coscienza islamica si fa differenza tra i due "spazi" di espressione del tema, quello coranico e quello della "Tradizione" colta (*kalām, taṣawwūf*); il primo rappresenta l'ambito paradigmatico primario, unico, insostituibile ed anche il momento della compiutezza dell'enunciazione religiosa, tanto che esso delegittima (data la natura celeste del Corano) una qualsiasi "evoluzione dogmatica" (l'espressione è presa a prestito); il secondo, che raccoglie gli indirizzi della riflessione a partire dal Corano, è ritenuto credibile nella misura che esso ripeta, interpreti, ritraduca culturalmente e pedagogicamente il "verbo coranico". L'amplificazione "teorica" del tema cristologico non è fondamento della fede e come tale non costituisce un apparato cui riferirsi per "un di più di comprensione" di Cristo. A partire da questa constatazione derivano due conseguenze che il teologo deve recepire: la prima è la consapevolezza che una "novità" sul tema cristologico in ambito islamico non può che derivare da una "nuova" ermeneutica dei testi coranici (la problematica ermenutica coranica non ha compiuto grandi passi); la seconda è la constatazione che i cristiani hanno di fronte due immagini di Cristo sostanzialmente differenti, l'una allusiva, apologetica, intenzionalmente secondaria, e l'altra strutturata teologicamente (cristologia cristiana). Si ripresenta così nuovamente il problema della legittimità e della pertinenza di un "dialogo teologico", presupposto il carattere ateologico dei testi coranici e lo spessore puramente culturale della controversia islamica e del sufismo.

3. Cristo e l'evangelizzazione dell'islām

Dialogo o evangelizzazione? I due termini segnano due epoche cronologicamente successive ma ancor più due prospettive differenti in ordine al tema cristologico. La questione è posta bene se da una parte si prende atto del profilo islamico di Cristo, dall'altra della "novità" del Cristo evangelico; essa si presenta complessa ed è nuova per la comunità cristiana, che ha superato da poco i suoi pregiudizi storici attor-

no all'islām e che intende chiarire il suo vocabolario pieno di ambiguità. La pretesa di queste osservazioni non è di sviluppare il tema nella sua ampiezza, ma semplicemente di proporre lo "stato della questione".

3.1. È possibile un "dialogo teologico" attorno a Cristo?

La categoria "dialogo" non è pertinente se usata in ambito teologico; la controversia storica, dal medioevo in poi, ha coltivato l'utopia di un "dialogo teologico" ma ha prodotto in realtà una sorta di storia comparata delle due religioni; essa non ha fatto valere la sua "competenza" o "pertinenza" teologica riguardo al credo islamico, ma si è messa a servizio della funzione pastorale ecclesiale (problema missionario), all'interno della quale è legittimo parlare di "dialogo", cioè di divergenze, convergenze, rispetto e pace reciproca, salvaguardia del credo, intese nominali, allusioni concordiste, non-contrapposizione. Dunque il termine "dialogo" è propriamente pertinente sul piano pastorale, mentre risulta ambiguo se usato nell'ambito della scienza teologica. Cristo chiave di lettura dell'islām (Corpus di Cluny), Cristo aspirazione profonda della fede islamica (Guglielmo di Tripoli), Cristo al culmine della fede ragionata (Raimondo Lullo), Cristo alternativa a Maometto (Ricoldo da Montecroce), Cristo "segreto" del Corano (Nicola di Cusa), Cristo anima della spiritualità sufica (L. Massignon), Cristo *praeparatio evangelica* (G. Basetti-Sani): tutte queste prospettive, che in qualche modo si sono imposte nella storia cristiana a livello di riflessione teologica o apologetica o dialogica, non sono proprie della scienza teologica. L'unico aspetto, richiamato fortemente dalla figura di Cristo, che interpella la competenza teologica riguarda la problematica relativa alla categoria della "mediazione" tra Dio e la storia, tra Dio e l'uomo, che da una parte è legata alla Parola, dall'altra alla Persona di Gesù Cristo; due assi di mediazione, con carattere di assolutezza, che in modo diverso concorrono a definire la nozione di fede e di religione; in questo caso l'attenzione della teologia si rivolge non tanto al rapporto tra il Cristo coranico ed il Cristo evangelico, quanto alla relazione tra la Parola di Dio (nel Corano) e la Persona di Cristo[28].

3.2. Cristo "segno" di crisi e di rottura tra cristianesimo ed islām

Il massimo riconoscimento, sotto il profilo teologico, che l'islām, in nome del Corano, può concedere a Cristo è il titolo di profeta e messaggero di Dio (*nabī*, *rasūl Allāh*), presupponendo che il compimento della missione profetica è assegnato a

[28] È posta molto bene la questione e con documentazione in: GRIC (Groupement de recherches islamo-chrétién), *Bibbia e Corano. Cristiani e musulmani di fronte alle Scritture*, Assisi 1992 (tr. it.), in particolare 96-121.

Maometto (*khatim al-anbiā*), l'ultimo dei messaggeri. Per questa ragione l'islām, per principio, non può concepire una vocazione ed un ruolo "ulteriore" a proposito di Cristo. In questo senso i testi evangelici, che vanno oltre, sono ritenuti da parte dell'islām "adulterati" (*taḥrīf*). Questo è il primo momento di crisi e di rottura tra cristianesimo ed islām; il secondo, più profondo, sebbene non sia tematizzato esplicitamente, riguarda la teo-logia ovvero la concezione di Dio: in islām Cristo è una componente di disturbo in ordine all'affermazione dell'assoluta unicità ed unità di Dio, mentre nel cristianesimo Cristo è la chiave di apertura verso il mistero di Dio. Ciò che caratterizza il "monoteismo" islamico è l'assenza di Cristo, in quanto esso rifiuta ogni tipo e ordine di "associazione" (*shirk*), esso professa un'unicità anti-politeista ed un'unità senza "mistero" interno; potremmo dire che il monoteismo islamico non è tanto anti-cristico quanto a-cristico. Questo dato deve essere tenuto presente dai teologi quando ragionano sui "monoteismi" delle religioni (ebraismo, cristianesimo ed islām): Cristo determina la connotazione del "monoteismo" cristiano e costituisce il punto di crisi e di rottura con altri monoteismi, compreso quello islamico[29].

3.3. Cristo "soggetto" dell'evangelizzazione dell'islām

Il dato più interessante degli ultimi trent'anni della storia ecclesiale interessata alle religioni è sicuramente il passaggio dalla cultura del "dialogo" all'opzione dell'evangelizzazione; questo itinerario che parte dagli orientamenti post-conciliari (Segretariato per i non cristiani, *Cristiani e musulmani. Orientamenti per il dialogo fra cristiani e musulmani*) e percorre i diversi sinodi celebrati dal 1974 al 1987[30], sottolinea fortemente il dovere dell'evangelizzazione rivolta alle religioni come compito primario della Chiesa, dentro il quale trova spazio e senso il dialogo destinato ad «una mutua conoscenza e ad un reciproco arricchimento» e finalizzato a far «comprendere più profondamente la novità del Vangelo e la pienezza della Rivelazione» (così nella dichiarazione finale del sinodo sulla *Evangelizzazione nel mondo moderno* del 1974). L'obiettivo, la finalità, il senso dell'azione della Chiesa è ormai bene puntualizzato, si apre di conseguenza il capitolo della progettazione della metodologia e dei contenuti dell'evangelizzazione dell'islām, capitolo tutto da scrivere, in seguito alle nuove acquisizioni islamologiche e alla constatazione della pre-

[29] Sono in corso di stampa gli Atti del IV Convegno di teologia delle religioni (Palermo, 19-20 aprile 2002); gli interventi sono mirati a cogliere la diversità dei monoteismi storici; da parte mia viene curato il tema: *La comprensione di Dio nel Corano e nella Tradizione islamica.*

[30] Cfr. G. Rizzardi, *Verso l'islam: itinerari cristiani a partire da L. Massignon*, in Annali di Scienze Religiose 5 (2000) 41-45.

carietà dell'impianto dell'evangelizzazione messo in atto dagli ordini religiosi e missionari, a partire dal medioevo. Indicativamente potremmo riflettere su alcuni passaggi importanti; il primo consiste nel portare a conoscenza dei musulmani le fonti canoniche del Vangelo, ignorate a livello coranico e disattese nella tradizione islamica; non si tratta di produrre i testi in traduzione araba (operazione già compiuta da tempo), ma di de-islamizzarli nella forma e nei contenuti. Il già citato *Vangelo di Barnaba* rappresenta un'operazione di islamizzazione del Vangelo, l'evangelizzazione presuppone la restituzione del senso cristiano ai testi. Questa operazione riservata agli specialisti non può avvenire senza confronto con la cultura accademica islamica e comporta un lavoro rigoroso congiunto di analisi dei testi evangelici. La stima espressa dall'islām verso la "Gente del Libro" (*ahl al-kitāb*) è positiva ma troppo generica se non induce i musulmani a prendere atto del carattere sostanzialmente diverso del "Libro cristiano". Il secondo momento, difficile quanto il primo, deve portare i musulmani a recepire il Vangelo come novità rispetto alle tradizioni profetiche precedenti; "Cristo" è la novità e non il "Libro" cristiano, Cristo è la mediazione essenziale e non la Parola scritta.

Come parlare di Cristo alla cultura musulmana senza passare attraverso le categorie teologiche cristiane, che storicamente sono maturate dentro le matrici culturali greca e latina? È plausibile l'ipotesi di Cl. Gèffré che propone l'adozione di un linguaggio preconciliare, di intonazione più biblica? L'annuncio di Cristo si riduce sostanzialmente al problema del linguaggio dell'annuncio?

Non credo, ritengo che la ricerca debba addentrarsi oltre la scelta del linguaggio idoneo con cui esprimere la "cristologia" e far leva su categorie religiose islamiche vicine per significato o per allusione a quelle della cristologia. Alludo, ad esempio, alla categoria della *badaliyya* (sostituzione) capace di orientare verso il concetto di mediazione salvifica vicaria[31], a quella del *mithāq* (patto eterno) che induce a concepire una progettualità divina che assegna dall'origine alla storia un pre-significato teologale, a quella di *qurbān* (azione sacrificale) che porta ad esaltare il valore dell'immolazione per Dio, a quella infine della *rahma* (bontà viscerale di Dio) che apre a giustificare eventi determinati dall'amore incommensurabile di Dio. Certamente l'evangelizzazione ovvero l'annuncio di Cristo non può darsi al di fuori delle potenzialità recettive ed espressive della cultura religiosa islamica.

Sono anche consapevolmente convinto che l'annuncio di Cristo all'islām debba passare attraverso un momento di travaglio difficoltoso della cultura islamica, la

[31] Per questa nozione, cfr. G. Rizzardi, *L. Massignon*, 150-165.

quale è chiamata a rivisitare criticamente i suoi luoghi comuni attorno al cristianesimo ed a Cristo, stimolata e sorretta dalla teologia cristiana. Il lungo travaglio che ha contrassegnato la storia della cristianità che è passata da una cultura del "pregiudizio" ad una cultura islamologica, nell'ambito dell'islām deve ancora accadere. Questa ipotesi di carattere pastorale-catechetico rimanda alla teologia il compito di studiare le ragioni del significato di Cristo per le religioni storiche e quindi per l'islām; in altri termini, essa deve illustrare la funzione ermeneutica del messaggio cristiano nei confronti dell'islām che è quella di rivelare in modo imprescindibile la sua "verità" letta e realizzata da Cristo.

RTLu VII (3/2002) 393-421

Un'arte dell'Islam: il sistema artistico arabo omayyade

Mattia Guidetti
Università Ca' Foscari (Venezia)

1. Che cos'è l'arte musulmana?

Quando parliamo di arte musulmana, e implicitamente di architettura, intendiamo porre primariamente una serie di domande e dubbi riassunti in questa ipotesi di lavoro (Marçais): è possibile per un qualsiasi osservatore stilare un elenco comprendente ciò che senza dubbio si ritiene appartenere alla sfera del concetto che denominiamo Islām, scegliendo tra un determinato numero di opere dalla diversa provenienza e dalla differente cronologia? È sufficiente? O meglio, in quell'elenco non finirà qualcosa che all'Islām non appartiene e ne sfuggirà invece forse altro che da ingegno "islamico" è stato realizzato? E ancora: in quell'elenco finirebbero dunque forme e soggetti iconografici che dalla Cina al Maghreb e per 1500 anni hanno caratterizzato un'idea "musulmana" di rappresentare il sentimento artistico? È forse così o cadremmo esemplarmente nell'idea orientalista dell'arte "musulmana"?

Ma nel caso specifico dobbiamo porci subito due domande: quali sono i tratti che si riconoscono? E poi, ancora più importante, qual è l'idea che l'Islām consegna a un fedele riguardo l'arte? Cercando di semplificare, gli elementi associati istintivamente a una presunta arte musulmana possono essere: la nicchia (mihrāb*), torri affusolate (minareti), decorazioni a sfondo geometrico di stucco o ceramica, sale colonnate, piccole cupole, archi oltrepassati, fontane e presenza generale di acqua, decorazioni a diamante come scavate nella roccia (muqarnas), iscrizioni lungo le pareti e in armonia con esse: la visione di una di queste singole caratteristiche ci porta all'associazione tra ciò che vediamo e il mondo musulmano. Il ragionamento che siamo portati a sviluppare è verificare allora se queste "presenze" abbiano a che fare con uno spazio religioso, uno spazio, dunque, dove viene espresso il con-

cetto "Islām". Si noterà che tutte queste caratteristiche non sono esclusive di un'arte religiosa, ma compaiono anche in architetture civili pur non completandone l'apparato artistico. Si potrebbe quindi cercare di capire (un bel tema di ricerca) se l'idea musulmana di pensare e fare arte avvolga anche la vita civile di chi di quell'arte è committente e in quale grado.

Ecco allora lo scontro con il problema "storico" di chi pensa criticamente a posteriori un'espressione artistica: qual è il significato di ciò che è rappresentato? O meglio (uscendo dalla più semplice materia iconografica), cosa comunicava quella visione al visitatore di allora? Quali e perché tali le caratteristiche che erano imposte all'artista, non tanto per il fatto di essere riconoscibili quanto piuttosto perché dovevano essere riconosciute, nell'intenzione del committente?

La situazione teorica migliore sarebbe quella di potere ascrivere l'oggetto artistico ad una precisa corrente (spazio-tempo) e di quella avere l'esatto codice espressivo. Abbiamo detto teorica a ragione, perché la presenza di tutte le coordinate è fatto raro; rispetto a tale ideale l'arte musulmana rimane lontana: manca completamente della presenza di un codice (o meglio codici vista l'estensione temporale della materia) e, specie per la produzione nei grandi imperi internazionali dei primi secoli la caratteristica principale è quella di essere frutto degli incontri e dei "capricci" tra i più stravaganti (committenti arabi con mosaicisti bizantini, tematiche classiche rivisionate, architetti cristiani, artisti genericamente semiti oppure mesopotamici, ecc.), puntualizzazione che oltre a complicare la datazione rende rischiosa la lettura a senso unico.

Verrebbe da chiedersi a questo punto cosa un musulmano legge nel testo sacro del Corano riguardo all'arte: egli, alla pari di un cristiano che volesse seguire alla lettera l'insegnamento di Cristo, non trova nulla. Di più, a differenza degli ebrei che nella Torah leggono la forte proibizione, e dei cristiani che videro lentamente iniziare la riflessione sull'importanza data/da dare alle immagini e sul loro valore pedagogico-narrativo, il musulmano in questione, oltre a non trovare nei testi un consiglio o una proibizione, non trova – e neppure nei secoli IX-X quando l'interesse alla cultura classica portò a ragionare di questioni teologiche – sull'argomento nemmeno una discussione.

Questa è dunque la particolarità dell'arte nata dal mondo islamico: essere il prodotto di società musulmane o, meglio ancora, di più società nell'Islām. Ne deriva che molteplici sono le sensibilità che compongono la materia, identità complesse dal mutevole approccio che hanno applicato norme, abitudini (i materiali per esempio) e ingegni (tecnica e tecnologia) sempre differenti. Quindi è evidente come sia impossibile parlare di arte musulmana in termini generali se non vogliamo circoscrivere

l'analisi alla semplice presentazione dei possibili utilizzi "musulmani" che ha potuto avere un manufatto artistico o uno spazio architettonico. Se vogliamo invece comprendere quali siano le componenti che hanno portato alla realizzazione di una tale opera, quali le influenze evidenti in essa e quali i significati consegnati allora ai contemporanei come alla storia è necessario circoscrivere, per quanto possibile, un'area e un periodo nel quale sia possibile rintracciare un'omogeneità ed espressioni di assoluta validità.

Inoltre pare giusto soffermarsi su una caratteristica considerata immanente al concetto "Islām", l'avversione all'arte figurativa, costante abbastanza continua nel mondo musulmano, frutto peraltro del prevalere, dopo un complesso sovrapporsi, di una delle differenti inclinazioni verso l'argomento.

2. Il periodo omayyade. L'arte pubblico-religiosa (grande Moschea di Damasco, Cupola della Roccia e Mshattā) e l'arte privata (palazzi omayyadi e chiese cristiane)

2.1. Perché gli Omayyadi?

Nello scegliere un luogo (tempo e spazio) preciso ho voluto dunque rispondere ai criteri indicati nella premessa. Il periodo omayyade (che prende il nome dai Banū Umayya, dinastia di aristocratici provenienti da Mecca che governarono il giovane impero dal 661 al 750 con capitale Damasco) oltre a rispondervi, è caratterizzato da un'intensa attività artistica con picchi di assoluto valore e, soprattutto, fu il primo momento in cui "un musulmano" dovette pensare il suo rapporto con l'espressione artistica. Il sistema artistico da essi creato esemplifica magnificamente l'impossibilità di creare cesure e tagli netti nella storia della cultura e, allo stesso tempo, sottolinea la necessità per chiunque, dopo un cambiamento, di ridefinirsi autonomamente per confrontarsi con altri. L'omogeneità della produzione omayyade consta in due grandi caratteristiche: essere il risultato di una riflessione sul ruolo e l'importanza del potere ed essere il prodotto di una società araba. Per questo la divisione di due momenti costruttivi interni al periodo omayyade non corrisponde alla scansione tra vita civile e religiosa quanto piuttosto tra arte che rappresenta il nuovo potere ufficialmente sia ai sudditi che agli avversari e arte che, sempre espressione di sé, si rivolge a gruppi o a comunità minori senza le pretese e i cerimoniali di un'arte istituzionale. Per appartenere naturalmente a questo secondo gruppo, sebbene possa apparire strano, alcune chiese cristiane rientrano nell'arte omayyade, in quanto espressioni di un sentimento artistico apparso *in nuce* già nel periodo pre-

cedente, ma "normalizzato" (codificato) solo nel periodo omayyade rispondendo a un'inclinazione artistica propria di colui che viveva già da tempo in quella zona: il cittadino arabo.

2.2. L'arte pubblico-religiosa

2.2.1. La Cupola della Roccia

L'edificio, costruito dal califfo* 'Abd al-Malik (685-705), si eleva intorno a una roccia, oggi ancora visibile, che prima di allora la tradizione legava alla figura di Abramo e a cui i musulmani diedero un valore nuovo inserendola in un episodio della biografia di Muhammad. La pianta ottagonale della struttura è generata dalla rotazione di 45° di due quadrati uno sull'altro. Gli incroci tra le due forme corrispondono ai pilastri dell'ambulacro esterno separati tra loro da una serie di due colonne provviste di trabeazione di tipo romano. L'accesso a questo primo spazio avviene tramite quattro portali che segnano i quattro punti cardinali. All'interno l'unione delle punte di una stella data dall'incrocio di due quadrati più piccoli forma lo spazio centrale coperto dalla cupola (il diametro misura circa 18 metri, l'altezza 25, mentre l'altezza dei lati del recinto ottagonale esterno arriva a 11 metri); il tamburo di questa appoggia su quattro pilastri e sedici archi che ruotano intorno alla roccia. Questo tipo di pianta centrale non è certo invenzione degli architetti omayyadi, ma fa riferimento, consapevolmente, ad altri edifici della zona: la Chiesa dell'Ascensione sul Monte degli Ulivi (IV sec.), la Tomba della Vergine (V sec.) e, soprattutto, l'Anastasis sul sepolcro di Cristo al quale è identica non solo nelle misure del cerchio interno ma pure per l'impiego della stessa alternanza tra pilastri e colonne. Se dunque la Cupola della Roccia (chiamata anche Moschea di 'Omar) strutturalmente copiava i santuari cristiani locali, nella decorazione artistica riuscì a divenire un esempio del tutto originale. I mosaici presenti nell'edificio, terminato nel 691, coprono una superficie di circa 280 metri quadrati, e per tutta la loro estensione non presentano neanche un essere vivente, né umano né animale. Il manto della decorazione è composto da un misto di elementi di origine bizantina e iraniana-sassanide. Sono infatti presenti i simboli regali classici dei grandi imperi precedenti, raffigurazioni di corone, gioielli e calici che si mescolano con un variegato insieme di elementi vegetali. Palme, alberi, ghirlande rappresentati con un forte realismo e buona precisione, poi ancora fiori, foglie d'acanto, foglie di vite, rosette, ramificazioni che avvolgono e sembrano spuntare dagli oggetti preziosi posizionati negli intradossi degli archi. Uno dei caratteri più sorprendenti è la varietà che contraddistingue ogni singola forma, rendendo l'idea che in tutti i casi si trattasse di un'in-

terpretazione diversa. Alcune forme decorative vengono allungate e sproporzionate per coprire un certo spazio architettonico, ma contemporaneamente avviene anche un processo contrario: la raffigurazione della vegetazione è pensata quasi a coprire l'architettura, arrivando, in alcune parti, ad annullare i valori strutturali essenziali dell'architettura.

La lunga iscrizione a mosaico che corre per tutta la circonferenza della cupola unisce l'idea decorativa a quella simbolica. Questi alcuni dei passaggi citati, mescolando versetti di differenti *suar**: «e di': "Sia lode a Dio, che nessun figlio si scelse né si prese compagno del regno, che non ha bisogno d'amici che lo salvino", e grida grande la Sua salvezza» (17:111); «O Gente del libro! Non siate stravaganti nella vostra religione e non dite di Dio altro che la verità! Ché il Cristo Gesù figlio di Maria non è che il Messaggero di Dio, il suo verbo che Egli depose in Maria, uno Spirito da Lui esalato. Credete dunque in Dio e nei suoi Messaggeri e non dite "Tre" Basta! E sarà meglio per voi! Perché Dio è un Dio solo, troppo glorioso e alto per avere un figlio! A lui appartiene tutto quello ch'è nei cieli e quel ch'è sulla terra, Lui solo basta a proteggerci!» (4:171), «"Sia pace su di me, il dì che nacqui, il dì che muoio e il dì che sarò suscitato a Vita!". Questo è Gesù Figlio di Maria, secondo parola di verità che alcuni mettono in dubbio. Non è da Dio prendersi un figlio; sia gloria a Lui! Quand'Egli decide una cosa basta ch'Egli le dica: "Sii" ed essa è. E in verità Iddio è il mio Signore, e il vostro Signore: adorate Lui dunque. Questa è la diritta via» (19:33-36), e ancora «In verità la Religione presso Dio, è l'Islām, e coloro cui fu dato il Libro furon dilaniati da scismi solo dopo che venne a loro la scienza, per invidie sorte fra loro. Ma chi rifiuta i Segni di Dio sappia che Dio è rapido al conto» (3:19).

L'interpretazione è che, essendo citati tutti i passaggi cristologici del Corano, la Cupola della Roccia, anche per la sua architettura e per la posizione che sfidava apertamente le basiliche dell'Ascensione e dell'Anastasis, possa essere considerata essenzialmente una dimostrazione politica e religiosa nei confronti dei cristiani e, dall'altra parte, una prova di forza contro i riottosi meccani che, nelle intenzioni di 'Abd al-Malik, dovevano vedervi il nuovo maggiore santuario musulmano (lo spazio di deambulazione, ricordando il gesto compiuto alla Ka'abah, non può non essere letto se non in questo senso). Intenzioni che avevano una solida base nel rapporto diretto che nella storia di Gerusalemme era dimostrabile esserci tra ogni nuovo governante e la costruzione di un edificio a rispecchiare il suo culto. La dimostrazione politica era enfatizzata dalla presenza di gioielli, corone e simboli imperiali che sembrano quasi essere appesi alle pareti come trofei conquistati. I monili d'ori-

gine bizantina e quelli d'origine persiana indicherebbero quindi gli imperi sconfitti, riuniti nella Cupola della Roccia a onorare il vincitore.

Infine altre due sono le caratteristiche dell'edificio da sottolineare: la prima è la novità costituita dal vero e proprio traboccare della decorazione a mosaico. Ciò avvicina il monumento musulmano al programma decorativo di Ravenna del VI secolo e, soprattutto, alla rotonda di San Giorgio a Salonicco vero e proprio capolavoro artistico della tarda antichità. Ma nella Cupola della Roccia i mosaici escono dall'edificio, affacciandosi sulla spianata e una simile impostazione la troviamo solo nella Grande Moschea di Damasco. Questa novità c'introduce anche nella seconda caratteristica: l'assenza di un crescendo e di un punto d'arrivo all'interno dell'edificio. Nella Cupola della Roccia è chiaramente assente una gerarchia nell'importanza e nel significato dato alle forme individuali della decorazione. I mosaici e i sottostanti marmi geometrici e colorati che abbelliscono l'edificio vanno intesi come un tributo alla sacralità del luogo e non invece propedeutici allo svolgimento di atti rituali specifici. Espressione artistica che non necessita dunque una lettura o una conoscenza, ma che diviene paesaggio da sentire e da vedere, associandolo all'importanza del luogo.

2.2.2. La Grande Moschea di Damasco

La Grande Moschea di Damasco fu terminata nel 714 sotto il califfato di al-Walid. Al momento della conquista di Damasco, avvenuta nel 635, il *temenos* colonnato che caratterizzava nel I secolo il tempio di Giove Damasceno circondava la chiesa di San Giovanni edificata sotto l'imperatore Teodosio. Da questa struttura fu ricavata la nuova moschea, dapprima adattando il proprio culto all'organizzazione precedente dello spazio, poi iniziando trasformazioni che diedero alla moschea l'aspetto che ancora oggi vediamo. È comunque accertato che lo spazio dell'attuale moschea non corrisponde esattamente alla superficie dell'edificio cristiano, mentre è piuttosto possibile che sia frutto di un allargamento o di una ricostruzione su rovine precedenti. Il *sahn** è circondato su tutti e quattro i lati da un porticato a due piani: nelle arcate inferiori si alternano coppie di colonne e pilastri mentre quelle superiori consistono di bifore su colonnette, ciascuna in corrispondenza di un'arcata sottostante. La sala di preghiera era divisa in tre ampie navate, con tetti a due pioventi, parallele alla parete meridionale del *temenos*, la *qibla**. L'elemento più importante della sala di preghiera è il transetto centrale la cui campata centrale è sormontata da una cupola oggi in pietra, ma in legno dal doppio involucro prima dell'incendio del 1069. La facciata settentrionale del transetto coperta da mosaici e dall'aspetto davvero

monumentale, ricorda quella del palazzo Teodorico di Ravenna così come appare nei mosaici di Sant'Apollinare Nuovo e, forse, quella del palazzo Chalché di Costantinopoli. Probabilmente il passaggio tra i due spazi (sala di preghiera e *sahn*) era caratterizzato da drappi e cortinaggi come illustrato nelle illustrazioni ravennati. Le decorazioni della Grande Moschea risalgono dunque all'inizio dell'VIII secolo, ma, considerati i grandi interventi di restauro che sono stati compiuti l'unica parte che si può definire omogeneamente originale è un grande pannello (m. 34x7) posto sulla parete interna del portico occidentale. Sullo sfondo piccoli corsi d'acqua confluiscono in uno maggiore, mentre intorno alberi realizzati in maniera molto naturalista danno profondità al paesaggio. La novità di questo mosaico è la presenza di elementi architettonici come soggetto del rappresentato. Si tratta di gruppi di case raggruppate intorno a una chiesa, ampie piazze (forse circhi) circondate da portici oppure grandi e sontuosi palazzi. Ma la rappresentazione non pare voler riprodurre una vera disposizione corrispondente alla realtà, oppure, attraverso una singola architettura, rappresentare una città o una regione. Non è possibile dunque avvicinarla alle vignette della scuola di Madaba o allo stesso famoso mosaico della Mappa, tentativo di visualizzazione del percorso dei pellegrini cristiani con al centro Gerusalemme Città Santa. Piuttosto gli artisti della Grande Moschea di Damasco hanno utilizzato tecniche illusioniste, tendenti a stravolgere il reale, ricreando un paesaggio caratterizzato dall'unione fantastica di elementi apparentemente senza relazioni. Così sono infatti i "cumuli" di edifici che si alzano in cielo senza che sia distinguibile in essi da un elemento da un altro. I grandi e sottili alberi che paiono sproporzionati quando affiancati ai monumenti è possibile fossero l'alternativa, decisa dal committente, rispetto a modelli d'ispirazione preislamica che originariamente presentavano soggetti animati (a Salonicco nella Rotonda di San Giorgio così erano relazionati ad esempio gli elementi). Ma questa non è che una delle possibili interpretazioni di un'opera d'arte che per la sua complessità ha attirato le attenzioni e suscitato ipotesi di numerosi studiosi. In questo edificio, infatti, viene sottolineato, un'altra volta, l'eclettismo dei sovrani omayyadi, capaci di cambiare ancora soggetti e linguaggio d'espressione. Tra le varie ipotesi interpretative c'è quella che vede in tali mosaici una possibile interpretazione della Città di Dio, come già rappresentata nel mondo classico e post-classico e come descritta anche nel Corano.

Nella quarta *surah* esso recita: «Perché in verità coloro che avran rifiutato la fede ai nostri segni, li faremo ardere in un fuoco e non appena la loro pelle sarà cotta dalla fiamma la cambieremo loro in altra pelle, a che meglio gustino il tormento, perché Dio è potente e saggio. Ma coloro che credono e operano il bene li faremo entrare nei Giardini alle cui ombre scorrono i fiumi dove resteranno in eter-

no, sempre, e avranno ivi spose purissime, e li faremo entrare in ombrosa ombra» (4:56-57). Ma se da un lato è quasi impossibile verificare il rapporto tra gli elementi architettonici e l'urbanistica di una città concreta, altrettanto dubbio può essere considerato il legame tra il passo coranico sul Paradiso e la sua rappresentazione (oltre a essere un *unicum*, sembra essere improbabile uno sviluppo così precoce dell'esegesi coranica o ancor meglio, dell'idea che i musulmani avevano del Corano). Sempre riguardo l'interpretazione dei mosaici più antichi interessante è la testimonianza del geografo al-Maqdisi che nel 985 d.C. forse ne poté vedere una porzione maggiore: «Non c'è praticamente né un albero né una città celebre che non sia rappresentata su questi muri» e sembra fargli eco cinque secoli più tardi Ibn Shākir quando dichiara che i mosaici «rappresentano tutti i paesi conosciuti» fino ad arrivare ad identificare un monumento certo inconfondibile: la Ka'abah della Mecca. Sembra possibile allora che a essere decorato fu il contenuto fisico-plastico del nuovo impero. Se rimane difficile interpretare, come abbiamo detto, la corrispondenza con città reali è possibile però che il concetto spirituale cristiano, espletato nella rappresentazione delle città esistenti, «di fare entrare in seno alla Chiesa, tutti gli aspetti dell'universo fisico» (Kitzinger) sia passato all'interno della nascente arte legata all'Islām. Il dominio secolare che tramite la tassazione garantiva la sopravvivenza dell'impero omayyade viene rappresentato inserendo il reale nel Dār al-Islām*. Ma l'innovazione è che la città, in questa raffigurazione, perde l'aspetto difensivo delle torri e delle mura simboleggiando la sicurezza e la pace regnanti all'interno del mondo omayyade.

In via generale lo stile utilizzato nella decorazione della Moschea di Damasco pare essere meno debitore verso la Persia rispetto a quello della Cupola della Roccia. L'ipotesi storica vuole che i due grandi imperi, quello bizantino e quello omayyade, mai cessarono di avere rapporti diplomatici e commerciali specie una volta stabilizzato il confine. Pare allora possibile che la mano del mosaicista che operò a Damasco fosse stata inviata da Bisanzio all'interno di un flusso ininterrotto di scambi di regali e gesti cortesi.

Ibn Battuta così descriverà la Grande Moschea di Damasco a metà del XIII secolo: «la più grande moschea sulla terra... la più perfetta nell'architettura e la più squisita in bellezza...», raccontando anche la vita degli studenti che «non lasciano mai la moschea, occupati ininterrottamente nella preghiera e nella recitazione del Corano e a cui i cittadini garantiscono i bisogni alimentari e i vestiti sebbene mai gli fossero richiesti...».

Infine un'ultima particolarità decorativa: dietro il *riwāq** le lunghe stanze tra le torri d'angolo sono illuminate tramite finestre ad arco a pieno centro che s'affac-

ciano sul cortile. Sul lato orientale e occidentale sopravvivono sei grate di marmo, sorta di gelosie applicate alle finestre per filtrare la luce. Secondo Crewell esse sono il più antico esempio nel mondo musulmano di decorazione a disegno geometrico: il risultato è dato dall'impiego di triangoli regolari a formare esagoni e dall'uso dell'ottagono in varie combinazioni.

2.2.3. Mshattā

Il complesso di Mshattā, mai concluso, è situato circa 40 chilometri a sud di 'Ammān e, dopo varie attribuzioni, è stato datato alla tarda epoca omayyade costruito probabilmente da al-Walid II (743-744). Gli scavi hanno portato alla luce, all'interno di un recinto quadrato di m. 148 per lato, finora un elaborato atrio che conduce a una corte interna sulla quale, nel lato opposto, si apre il triplice portale di una sala basilicale ipostila che anticipa la sala del trono triconca forse coperta in passato da una cupola. Questa zona è circondata da quattro *buyūt** tipicamente omayyadi e può essere presa come punto finale di un'evoluzione architettonica concernente la gestione del potere. Il palazzo ha un'importante decorazione, oggi in parte conservata al Museo di Berlino. Il fregio in stucco, decorava la facciata esterna meridionale, in calcare poroso, del palazzo ed è diviso da una cornice a "zig-zag" in alto rilievo che forma sezioni triangolari. I triangoli, unità decorativa della facciata, sono alti m. 2,85 e larghi alla base m. 2,50. Al centro di ciascun triangolo c'è una rosetta, con sei lobi nei triangoli di base, con otto lati squadrati in quelli rovesciati. La decorazione che caratterizza, ripetendo gli stessi motivi, l'interno di ogni triangolo è differente a seconda della posizione rispetto la porta d'ingresso. La parte occidentale, quella a Berlino, contiene generalmente alberi di uva i cui acini vengono beccati da piccoli uccelli; in sei triangoli coppie di animali si confrontano ai lati di un vaso posto al centro, sotto la rosetta. Sempre nella parte occidentale in uno dei triangoli capovolti compare una forma a palmetta molto simile a quelle presenti sulla travatura della Cupola della Roccia. La sezione orientale, non trasportata a Berlino e ridotta in frantumi o riutilizzata in altri edifici, appare di qualità minore e sembra compiuta da un altro artista. Lo sfondo, organizzato meno organicamente, è composto da foglie e frutti mentre al centro un medaglione circolare con decorazione geometriche e vegetali un poco confuse è affiancato da due forme minori. La differenza tra le due sezioni, una con temi figurativi l'altra con soli temi ornamentali, può essere spiegata con il fatto che il lato orientale doveva corrispondere a uno dei muri della moschea e per questo motivo si era preferito escludere rappresentazioni zoomorfe. Con la decorazione a stucco entriamo in pieno nel "tema ornamen-

tale" che caratterizza il secolo omayyade. L'utilizzo dello stucco è una chiara influenza del mondo iraniano. Il suo impiego era accessibile a tutti: era a buon mercato, garantiva un'ottima duttilità, risultava di facile applicazione e trasformazione prestandosi inoltre al colore. Inoltre lo stucco, nella sua applicazione, presenta un duplice rapporto con l'architettura: una relazione di dipendenza per l'impossibilità di fare a meno di un sostegno architettonico; di indipendenza, invece, in quanto autonomo rispetto al tipo (per composizione o per posizione) di superficie. Queste decorazioni (le troviamo anche a Qasr al-Hayr al-gharbi, ad 'Ammān, a Khirbat al-Mafjar), come fossero piante selvatiche addomesticate, sembrano arrampicarsi su qualsiasi metro del muro o di qualsiasi altro sostegno. Il rapporto tra sfondo e ornamento tipico dell'architettura romana diventa nel mondo omayyade un rapporto conflittuale tra ombra e luce, espresso da una somma di forme, spesso definita *horror vacui*, regolate da principi geometrici. Le unità geometriche più ricorrenti sono il rombo e il cerchio e il loro utilizzo, a discrezione dell'artista, può estendersi e crescere all'infinito in qualsiasi direzione. Al suo interno gli elementi cambiano o variano leggermente, determinando una specificità per ogni unità, ma contemporaneamente comunicano una ripetitività allo sguardo d'insieme che potrebbe non finire mai. Una decorazione di questo tipo si ricollega al concetto di atomismo sviluppato nell'ellenismo e presente forse come idea di fondo nell'area; tutti gli elementi sono composti e distinti da continue e varie combinazioni di unità eguali. L'artista che riformula l'unità naturale secondo principi geometrici, è libero di sommarle e riformularle a suo piacimento, sottolineando l'infinita varietà e riconoscendo implicitamente la sapienza di Dio nel continuo miracolo della perfetta combinazione che è la creazione degli esseri viventi.

Questo enorme palazzo era pensato per funzionare come residenza imperiale. I testi non citano questa località come luogo di residenza di qualche sovrano e il fatto che l'intera urbanizzazione mai fosse stata completata rinforza questo dato storico. Pare invece plausibile che la sala del trono, completa in ogni sua parte, ospitasse il sovrano solamente in alcune occasioni e forse questo utilizzo "parziale" continuò anche nel primo periodo abbaside. In generale, infatti, le numerose sale d'udienza dislocate nel territorio attorno alla capitale sembrano proporre un chiaro dato storico. Una delle preoccupazioni maggiori di chi governava era di presentarsi spesso davanti ad alleati e sostenitori. L'alleanza di più gruppi che garantiva l'autorità dei Banu Umayya doveva essere confermata e sottolineata attraverso la concessione di udienze, scambi di regali, pagamento di tasse e, probabilmente, il dispensare titoli onorifici. La sala del trono così formulata era associata inoltre a un cerimoniale che doveva avere raggiunto anche un notevole grado di complessità. La sala triconca,

così come appare a Mshattā, riprende una forma già nota nel Mediterraneo (Piazza Armerina e Spalato), ma soprattutto conosciuta dall'aristocrazia araba che prima dell'Islām era stata insignita di onorificenze dall'autorità bizantina come dimostra il palazzo di Qasr ibn Wardān dimora del re e filarca ghassanide Harith ibn Ghabala. In particolare, è possibile associare Mshattā ai festeggiamenti musulmani che seguono la fine del *ḥajj**; nel palazzo il califfo forse riceveva i pellegrini che, concluso il hajj, lungo la via che da 'Aylat portava a Damasco, rientravano nei luoghi di residenza.

2.3. L'arte privata

2.3.1. I palazzi omayyadi

Parallelamente all'edificazione degli edifici descritti, il periodo omayyade è ricco di altri programmi costruttivi e decorativi che non propongono la medesima magnificenza e simili propositi rappresentativi, ma che dovevano essere pensati a uso e consumo dei committenti stessi. Si tratta dei noti "castelli del deserto", così chiamati per l'aspetto difensivo e per essere dislocati in zone oggi particolarmente secche e aride. Sotto questa denominazione rientra in buona sostanza tutta l'edilizia civile omayyade, comprendendo dunque anche complessi maggiori come Mshattā e Qasr al-Hayr al-gharbi. Il termine non è del tutto adatto in quanto l'aspetto difensivo non corrispondeva affatto in epoca musulmana a tale funzione e gli interni di questi edifici rivelano un utilizzo più civile-residenziale che militare. Gli elementi che danno omogeneità a questi edifici sono: zone termali, una sala di ricevimento, pochi moduli abitativi (*buyūt*), un aspetto difensivo (discendente dalle edificazioni romano-bizantine della zona a loro volta debitrici del mondo parto) e l'irrigazione di terreni circostanti. L'ipotesi più accreditata è che si trattasse di residenze extraurbane (ma nei casi maggiori essi stessi portavano un piccolo modello di urbanizzazione in zone più rurali) delle famiglie nobili appartenenti ai Banū Umiyya o a essi legate: cioè coloro che detenevano il primato politico-economico all'interno dell'impero. Per chiarire il concetto possiamo pensare alle ville venete del XVI-XVII secolo, residenze di campagna dal programma decorativo raffinato (ma non di valore assoluto) con una grande attenzione alla funzionalità delle stesse nei rapporti con il mondo agricolo circostante. Nel caso dei palazzi omayyadi, a mio modo di vedere, bisogna pensare a una funzionalità propedeutica al mondo agricolo ma anche come formulazione materiale e plastica delle alleanze e dei legami stretti tra i vari membri della nuova coalizione di potere. I numerosi palazzi non sono tra loro naturalmente tutti uguali. Lo stesso complesso di Mshattā l'abbiamo inserito nel precedente paragrafo

in quanto espressione "imperiale" del potere; inoltre le fonti ci assicurano essere stati residenze di califfi, sebbene non sempre sia possibile verificarne la corrispondenza, i palazzi di al-Muwaqqar, Qasr al-Hayr al-sharqi e al-gharbi, Azrāq e Qasr al-Tuba. La cronologia di quasi tutti i palazzi segue grossomodo il seguente schema: nel terzo secolo i romani irrobustiscono con una linea di forti la protezione alle vie commerciali che dal golfo in verticale conducono a Damasco e da lì ai porti sul Mediterraneo; si tratta essenzialmente di caserme dotate di una guarnigione sufficiente a scoraggiare eventuali razzie alle carovane. Durante il periodo bizantino le fortezze sono restaurate e, a volte, ingrandite per il continuo confronto con l'impero persiano-sassanide; da metà del V secolo in poi ad alcuni gruppi arabi viene proposto un patto di alleanza con significativi ritorni economici e il riconoscimento di titoli onorifici agli esponenti più rappresentativi sia da parte bizantina che da quella persiana. Così il territorio, pur essendo *limes*, fu diviso in protettorati (regni) arabi sia da parte sassanide (gli arabi Lakhmidi) sia da parte bizantina (gli arabi Ghassanidi); questi con l'aiuto di truppe imperiali garantivano l'equilibrio geopolitico della zona. Con l'avvento dell'Islām, metà del VII secolo, il territorio ove sorgono questi edifici non è più periferico e nemmeno di frontiera. Si ha la trasformazione di queste dimore in residenze (da *castellum* a *palatium*), essendo però mantenuta la caratteristica di luogo d'incontro. Contemporaneamente, in epoca omayyade vengono costruiti nuovi palazzi (questi, oltre i già citati, i principali palazzi in questione inseriti tutti in ambito siro-giordano: Khirbat al-Minya, Qusayr 'Amrah, Qasr al-Hallābāt, Hammām al-Sarakh, Qasr Kharāna, Khan al-Zabib, Umm al-Walid, Khirbat al-Mafjar). Come, infatti, sotto i bizantini i complessi in questione servivano come punto di contatto tra il rappresentante di più gruppi presso Bisanzio e coloro che in questi avevano riposto fiducia, così, in epoca omayyade la famiglia regnante doveva essere presente in tutta la zona centrale dell'impero pronta al dialogo e al confronto con tutti quelli che ne avevano assicurato la salita al potere. Ma il punto fondamentale di questi edifici è che non sono semplici quattro mura costruite da beduini che fino al periodo bizantino aveva vissuto nomadi nel deserto, ma frutto dello sforzo di esponenti di famiglie aristocratiche, abituate già alla vita sedentaria, finalmente messi nella possibilità di gestire l'intera economia della zona e di dedicare tempo e ingegno per delineare programmi costruttivi e decorativi interpretando con nuova sensibilità un linguaggio artistico conosciuto e familiare.

A livello artistico si delinea un doppio binario: il primo punta a riprendere temi classici abbandonati (e in parte revisionati) durante il periodo bizantino, il secondo sviluppa e perfeziona una tendenza verso il geometrico e la decorazione a pannelli che, *in nuce*, erano state espresse già nelle chiese monofisite orientali dove la carat-

teristica aniconica della raffigurazione pare fosse preferita. L'elemento decorativo principale è il mosaico, continuando così una tradizione mediterranea sviluppatissima. Poi viene utilizzata la pittura a fresco che decisamente meno costosa dei mosaici è il mezzo di una committenza "minore" ed infine lo stucco di tradizione parto-sassanide. Sebbene con rarissimi esempi, l'arte omayyade ci ha lasciato anche dei frammenti di statue a tutto tondo o in alto rilievo rielaborando una tecnica che nella zona non era più utilizzata dal tempo romano (le favolose sculture nabatee o quelle palmirene) e che sembra anch'essa un (ri)acquisto di provenienza orientale.

2.3.2. Il mosaico

La decorazione più presente nei palazzi omayyadi è forse quella a mosaico, caratteristica di molte delle costruzioni dell'ambito siro-giordano. I mosaici che vengono eseguiti tra VII e VIII secolo a Qasr al-Hallābāt e nella zona di Madaba, testimoniano le correnti presenti. La trasformazione di Qasr al-Hallābāt, compiuta dagli omayyadi con un massiccio investimento economico, da *castellum* a *palatium*, appare importante per cercare di interpretare il gusto dei sovrani musulmani allo stabilirsi in una zona con un sub-strato culturale molto forte. Nel "tappeto" che ricopre una delle stanze principali sono raffigurati dentro una prima cornice geometrica e una seconda fitomorfica, diverse speci di animali. Alcuni alberi dividono in zone distinte l'intero riquadro, mentre al centro un uomo conduce con una corda uno struzzo. L'insieme è stato interpretato come la rappresentazione dell'opposizione tra uomo e natura, tra domesticità e selvatichezza, tra l'ordine dell'organizzazione umana e le insidie del deserto. L'uomo che, voltate le spalle al pericolo, conduce dalla "sua" parte un animale catturato è il personaggio centrale del mosaico, cioè l'uomo capace di vincere e conquistare lo spazio intorno a lui. Sul Monte Nebo appaiono le stesse tematiche, inserite però in un edificio cristiano. Si tratta di un pannello ritrovato in perfette condizioni in prossimità di una vasca a croce scavata in profondità con dislivelli a gradini che, secondo un modello abbastanza diffuso nella prima architettura cristiana, serviva da Battistero. La scena si svolge su quattro fasce orizzontali; nella parte superiore, appena sotto un'iscrizione in greco che dedica all'*egumenos* Elia il *diakoninon* e il *ciborium* appena conclusi, vengono rappresentati degli scontri tra uomini e animali, mentre nella parte inferiore la calma e la pace vengono sottolineati dalla chiara sottomissione degli animali agli uomini. Nella prima striscia i due uomini combattono a piedi e il primo sembra difendere un toro dall'attacco di un leone stranamente umanizzato. Sotto, i combattimenti avven-

gono a cavallo e i cavalieri sono aiutati da cani che aggrediscono gli animali. L'ultima banda del mosaico raffigura un uomo nero che conduce con una corda uno struzzo e un uomo vestito in modo sontuoso che tiene legati a sé un cavallo e un cammello. La differenza tra questi ultimi ritratti e quello presente a Qasr al-Hallābāt è principalmente qualitativa. I lineamenti dei personaggi del Monte Nebo sono ritratti con estrema attenzione. Nel caso del personaggio principesco, tessere più scure incorniciano il volto e sfumature rosa-rosse ne esaltano l'espressività. Al centro del petto, un diadema unisce i due lembi del mantello rosso sotto il quale una tunica chiara scende fino alle ginocchia, mentre pantaloni più scuri terminano alle caviglie con un orlo ricamato. La figura, posta frontalmente con le gambe leggermente divaricate, veste un copricapo decorato, dalla forma triangolare nella parte che s'adagia sul capo e con un piccolo rigonfiamento nella zona superiore. Lo sguardo dell'uomo non esprime però alcun movimento, non sembra, cioè, per nulla presente nell'azione che sta compiendo. Al contrario pare galleggiare sullo sfondo bianco, privo di naturalezza. L'uomo ritratto ad Hallābāt manca invece di questa definizione e precisione, pur rappresentando un'idea molto simile e con la stessa simile tendenza ad astrarre i soggetti da un possibile sfondo naturale.

Sul pavimento di un altro vano di Qasr al-Hallābāt la decorazione geometrica della cornice si allarga sempre più, e all'interno del riquadro, ogni soggetto viene isolato con una treccia che compone alternativamente forme ovoidali e circolari. Questa scelta non va a detrimento della qualità del mosaico che nella riproduzione della muscolatura degli animali pare impreziosirsi grazie a sfumature più curate e che sembra dare ad ogni soggetto, accompagnandolo con un arbusto o una pianta, una profondità più significativa.

Si evidenzia quindi uno spiccato gusto verso l'ornamento e gli intrecci geometrici, abbandonando invece la possibile rappresentazione di un avvenimento e lo svolgersi narrativo di un episodio. I mosaici presi ad esempio, probabilmente di commissione diversa, possono essere considerati un esempio dello sviluppo che artisticamente avvenne in quell'area tra VI e VIII secolo.

La tendenza verso l'ornamento e l'intreccio geometrico, soltanto abbozzata negli ambienti privati come testimoniano i mosaici di Qasr al-Hallābāt e appena agli inizi nelle stanze adiacenti alla sala del trono a Qusayr 'Amrah, aveva già avuto un'altissima espressione nei mosaici della Cupola della Roccia a Gerusalemme e nella Grande Moschea di Damasco, seppur con modalità differenti. Questa sensibilità, sviluppatasi già tra i cristiani arabi, sembra quindi affermarsi con la dinastia di Damasco, diffondendosi in quasi tutti gli ambiti della produzione omayyade. Prevale, è meglio dire, la produzione pubblico-religiosa, intendendo con questa defi-

nizione la decorazione che caratterizza gli ambienti frequentati non solo dalla corte privata dell'imperatore, ma quei luoghi dove il nuovo potere si mostrava in tutta la sua potenza e novità. Esempi, per quanto riguarda la produzione di mosaici, che esprimono tale sensibilità in maniera decisa, possono essere individuati anche nelle chiese cristiane di fondazione omayyade; esempi più tardi, paiono essere i mosaici di parte delle sale di Khirbat al-Mafjar. Naturalmente quest'orientamento si diffonde anche nelle altre espressioni artistiche, in particolare per la decorazione scolpita su pietra presente nel palazzo di Mshattā e nella pittura che compare sulle ceramiche d'epoca omayyade.

Poco lontano da Gerusalemme, vicino a Gerico, sulla via che dal deserto ad essa conduceva, troviamo le decorazioni del palazzo di Khirbat al-Mafjar costruito tra il 722 e il 743 e lasciato incompleto. Tra la complessa decorazione presente, quella a mosaico mostra degli aspetti che sviluppano concetti espressi in precedenza. Giunge a compimento infatti l'evoluzione verso le forme geometriche dell'arte del mosaico e si sottolinea la differenza concettuale tra spazio privato e spazio pubblico. La sala maggiore, l'*apodyterium*, nel complesso del bagno di Khirbat al-Mafjar è decorata con mosaici su tutto il pavimento. L'intera superficie è divisa in 31 pannelli di diverse dimensioni ognuno raffigurante differenti motivi. Questi sono tutti di tipo geometrico, ogni pannello è composto dalla ripetizione di una singola unità decorativa per un numero variabile di volte. Anche quando i disegni hanno un modello classico questo viene geometrizzato, stilizzato così da poterne fare una forma di piccole dimensioni facilmente ripetibile. La precisione dei mosaici e la loro qualità sono altissime, i colori sono scelti e affiancati per creare sfumature. In alcuni pannelli posti ai lati dell'edificio, dove i disegni sono abbastanza lineari e prendono forme non circolari, sembra riuscito il tentativo di trasformare il mosaico in un tappeto: esso diviene dunque una splendida e maestosa copertura del pavimento.

Nella piccola sala a nord-ovest del salone centrale, spazio coperto da una volta e dal cui soffitto doveva pendere una corona in pietra, è presente un mosaico di pregevole fattura. Questo mosaico che stilisticamente sembra appartenere allo stesso periodo della stesura del manto principale, eleva qualitativamente l'intero complesso e obbliga una riflessione sulle motivazioni per cui nella sala maggiore vennero scelti determinati motivi e non si recuperò invece dal vasto repertorio del tardoantico. Il mosaico raffigura infatti nel centro, un enorme albero di melograni alla destra del quale ci sono due gazzelle che pascolano pacifiche, mentre alla sinistra un leone che attacca mortalmente una terza gazzella. Il concetto iconografico espresso è quello della rappresentazione del potere. Secondo un'interpretazione unanime il soggetto raffigura la divisione del mondo al tempo del potere omayyade,

dove con il leone si vuole intendere il dār al-harb, cioè tutto il territorio che non essendo omayyade era il luogo dell'insidia e della battaglia. Contrapposto ad esso era il dār al-Islām ovvero lo spazio omayyade, il territorio della pace sotto il patto dell'Islām di cui i sovrani omayyadi erano garanti. Nella porta tramite la quale si accedeva all'interno della sala, c'è una statua di marmo dipinto che ritrae il califfo su un piedistallo dal quale sporgono in altorilievo due leoni. Si tratta dunque, nel complesso, di una stanza dedicata completamente al detentore del potere; la decorazione che ne deriva è sontuosa e maestosa anche per i costi che dovette comportare, riflettendo allo stesso tempo una scelta dei temi accurata, conseguente all'utilizzo della sala e allo sviluppo delle idee dei sovrani omayyadi riguardo i soggetti da riprodurre. Dai ritrovamenti è appurato come, nonostante il palazzo rimase inconcluso, Khirbat al-Mafjar funzionò fin da quando le prime parti furono abitabili e come, anche solo per tempi brevi, dovette ospitare il califfo e la sua corte. Presa per buona l'ipotesi di Hamilton che vuole fosse la residenza del vulcanico al-Walid II, è necessario immaginare che il palazzo rispondesse contemporaneamente a un doppio bisogno funzionale. Si ritorna dunque al dualismo tra privato e pubblico che sembra essere caratteristico di tutta l'impostazione architettonica e artistica omayyade. La sala, che di fatto introduceva a una zona termale non proporzionale nelle dimensioni rispetto a questa, doveva funzionare da luogo per le udienze pubbliche, mentre la stanza minore e l'intero compleso termale era ad uso esclusivo del califfo e della sua corte.

Se delle sculture parleremo in seguito mi pare importante ancora sottolineare quali siano gli esempi simili per quanto riguarda il tappeto geometrico che ricopre la sala maggiore di Khirbat al-Mafjar. In ambito palaziale omayyade gli esempi più vicini sono i mosaici delle due stanze a lato della sala del trono a Qusayr 'Amrah. Questi due piccoli ambienti, identificati come luogo per il riposo sono le uniche a Qusayr 'Amrah in cui rimangono dei mosaici. I disegni sono tutti geometrici e i motivi ripetuti vengono inscritti in una cornice classica: i pannelli sono differenti, in uno la decorazione si basa sulla forma circolare, nell'altro su una forma romboidale con una foglia stilizzata nel centro. Un altro esempio è possibile rintracciarlo a Khirbat al-Minya.

Considerando però l'estensione dell'opera di Khirbat al-Mafjar e in particolare il pannello centrale dell'*apodyterium*, quello che doveva essere sotto la cupola, esiste un parallelo straordinario, sia per la qualità che per il disegno situato non lontano dal palazzo omayyade. A Madaba, la chiesa della Vergine Maria ha, nell'esedra del presbiterio, un mosaico del tutto simile e datato allo stesso periodo. Il medaglione circolare, frutto di un restauro avvenuto in epoca omayyade nell'VIII secolo, ripro-

pone la medesima sensibilità artistica e la quasi identica scelta tematica. Non è da escludere dunque una possibile contemporaneità nell'esecuzione dei lavori e forse l'esecuzione del lavoro da parte di manodopera proveniente dalla medesima scuola. Sembra questo il punto stabile d'arrivo dell'approccio omayyade all'arte del mosaico. Disegni e motivi dunque scelti con consapevolezza e realizzati con una qualità molto elevata, pensati per decorare e onorare i luoghi dove si esprimeva il rapporto con Dio o il rapporto pubblico del sovrano, inteso questi come vero e proprio vicario del profeta.

Il concetto tendente all'astrazione e all'aniconico prende una forma definita proprio sotto gli omayyadi, ma si basa su una sensibilità che già si era mostrata nell'area. Gli studi di Marlia Mundell Mango sulle chiese Monofisite della Siria e dell'alta Mesopotamia già sottolineano l'arte non figurativa che caratterizza la loro decorazione; lo stesso ragionamento è prodotto da Shahid nel descrivere le chiese dei ghassanidi (popolo arabo cristiano) del VI-VII secolo. Così «a non figural Islamic religious art can be seen as continuing nonfigural Arab religious art before Islām» (Allen) e, naturalmente, come un suo sviluppo e una sua definizione attraverso formule fisse.

2.3.3. Lo stucco

A Khirbat al-Mafjar sono state trovate delle statue, fatto eccezionale considerando che la scultura, come già accennato, fin dall'inizio dell'epoca bizantina era pressoché scomparsa dalla zona. Esempi di un'attività scultorea di una non eccelsa qualità sono stati trovati a Khirbat al-Mafjar e a Qasr al Hayr al-gharbi, mentre frammenti sono stati recuperati a Hammām al-Sarakh. Si tratta di sculture in pietra rifinite e decorate con lo stucco, procedura che velocizzava e semplificava i tempi di produzione. Il tema di una produzione scultorea si lega dunque fortemente con la decorazione a stucco che caratterizza le facciate di Mshattā e di Qasr al-Hayr al-gharbi. La provenienza di questa produzione è generalmente orientale, l'utilizzo dello stucco e i motivi con cui si riempono gli spazi sono di origine iranica. Le statue che sono state recuperate raffigurano spesso una figura califfale. A Khirbat al-Mafjar, la figura, situata all'ingresso del bagno, veste una lunga tunica dagli orli ricamati, pantaloni a sbuffo di tipo sassanide mentre nella mano sinistra impugna una spada. Nel viso ovale risaltano gli occhi neri che quasi sporgono dal viso e la lunga e ordinata barba sassanide; dal piedistallo su cui la figura appoggia spuntano in alto rilievo due leoni seduti con al centro un motivo a rosetta. A Qasr al-Hayr al-gharbi abbiamo altri due esempi di sovrani, sebbene differenti tra loro. Il primo

è una figura rappresentata in piedi che veste indumenti orientali e che reca in capo una corona della quale rimane però un solo frammento. Sembra vicino come lineamenti e vestiario all'esempio sassanide di Khirbat al-Mafjar e la presenza di una corona applicata in cima alla statua potrebbe chiarire il foro trovato sul frammento di una testa nei ritrovamenti scultorei di Hammām al-Sarakh. Il secondo esempio si avvicina forse maggiormente a un modello mediterraneo. Della statua rimane solamente la sezione inferiore, da questa si può capire che la figura era seduta su una specie di trono a baldacchino con i piedi appoggiati su un piedistallo. Sotto il sovrano rimane una decorazione in stucco con temi vegetali. La parte di veste che è oggi osservabile risulta essere una tunica lunga ripiegata e tenuta da un fermaglio. Le pieghe della veste distaccano molto questo esempio dai modelli orientali prefendo invece una derivazione ellenistica. Questa raffigurazione in trono è molto simile alla figura dipinta nell'affresco nell'abside della sala del trono di Qusayr 'Amrah, specie per i sottostanti motivi floreali e per la struttura architettonica in cui il soggetto è inserito.

Nella scultura i risultati migliori li rintracciamo dove la presenza di una veste decorata ricopre il corpo nudo. Le statue della serva e delle ballerine, trovate nelle sale interne del bagno di Khirbat al-Mafjar, nude sopra la vita come le ballerine dipinte di 'Amrah, mancano di grazia e di proporzioni, mentre i visi che spuntano nei grandi rosoni circolari o nei fregi, sempre nel palazzo vicino a Gerico paiono essere semplice ricalco di modelli sassanidi, presentando una forte stilizzazione. La loro stessa ripetitività e l'immersione in contorni geometrici che li caratterizza li trasforma in oggetti di puro ornamento, tralasciando qualsiasi significato attribuibile alla presenza di busti e di volti. Parallelamente all'ispirazione iranica che contraddistingue la scultura omayyade, è forse possibile rintracciare nella zona esempi cui fare riferimento, sebbene rimanga irrisolto il salto temporale (due o tre secoli) riguardo l'attività scultorea. La scultura palmirena e lo stile siro-palestinese di epoca pre-bizantina sembra già detenere i tratti e le forme che rivediamo sotto gli omayyadi. Un esempio ancor più forte è la sviluppata scultura a tutto tondo nabatea, ritrovata a Petra e a Khirbat al-Tannur, che in alcuni esempi già presenta una somiglianza con l'arte partica, specie nella raffigurazione della barba e dell'acconciatura. Riguardo al lungo periodo durante il quale le statue non vennero più commissionate un'ipotesi potrebbe risiedere nel forte valore magico che ad esse era associato. Ancora sotto Teodosio (406-450) a Bisanzio venivano collezionate statue e, prima di lui Costantino saccheggiò il Mediterraneo per abbellire la nuova Roma, Bisanzio la capitale dell'impero. Sembra però che tra il V e il VI secolo si sviluppò un'avversione particolare nei confronti del potere magico-popolare che era asso-

ciato tradizionalmente alle statue, specie quelle degli imperatori. L'imperatore Maurizio ne fu un grande avversario e la distruzione della figura degli imperatori passati tramite l'uso della forza significava dimostrazione di coraggio e di sfida: ciò avvenne non per motivi religiosi, ma per il prevalere di una sensibilità nuova. Nuova e passeggera naturalmente: nell'VIII secolo la porta Chalke fu restaurata raffigurandovi imperatori; fino al periodo iconoclasta l'antagonismo alle immagini pubbliche fu discontinuo e corrispose forse al cambiamento altalenante del gusto comune.

Lo stucco, già presente come decorazione delle statue, viene utilizzato dagli omayyadi per creare facilmente pannelli e riquadri con i quali decorare spazi di ampia metratura come le facciate esterne (a Mshattā per esempio). Le pareti interne della cupola dell'*apodyterium* di Khirbat al-Mafjar erano coperte da decorazioni in stucco. Due pannelli sono stati ricostruiti quasi per intero e, divisi da una cornice di foglie d'acanto, presentano entambi una divisione interna in quadrati ruotati di 45°, riempiti uno con forme a palmette stilizzate, l'altro con rosette, ognuna, sulla falsa riga di quella maggiore che era appesa al centro della cupola, con 10 foglie d'acanto. Al centro della cupola era appeso infatti un ornamento in stucco composto da una rosetta centrale con sei foglie d'acanto intervallate da sei teste in alto rilievo, tre di queste raffiguranti donne e tre uomini. Le teste hanno i lineamenti molto simili e la differenza è marcata da baffi dipinti di nero e da una leggera ombra di barba nei ritratti maschili. Gli occhi neri sono leggermente in rilievo sul resto della superficie, mentre i ritratti femminili hanno orecchini dipinti di giallo. Il contorno esterno che segue la forma della rosetta addolcendo leggermente la medesima struttura a lobi, è formato da una serie di foglie di vite.

2.3.4. La pittura

Una decorazione utilizzata in maniera particolare nel periodo omayyade è la pittura. Di fatto, questa è presente a Qusayr 'Amrah e a Qasr al-Hayr al-gharbi, pochi frammenti sono invece rimasti a Hammām al-Sarakh. Si tratta dunque di affreschi in ambito siro giordano nella prima metà dell'ottavo secolo.

A Qasr al-Hayr al-gharbi sono stati trovati due affreschi. Il primo ha una cornice decorata con fiori ed è diviso in tre zone da due tratteggi orizzontali. Nello spazio più alto compaiono due musicisti inquadrati sotto archi a ferro di cavallo dalle colonne appene abbozzate. A sinistra una donna che suona il liuto, mentre a destra un uomo, vestito con una lunga tunica sotto la quale sporgono dei pantaloni, porta alla bocca un flauto. Nella fascia intermedia compare un uomo a cavallo intento a cacciare delle gazzelle. Il cavallo ha gli zoccoli decorati e la coda, colorata con l'hen-

na, legata in un nodo fantasioso. L'uomo è seduto su una sella di tessuto, non porta la barba, i suoi capelli sono legati con una fascia di tessuto e dei nastri fluttuanti, in piena tradizione sassanide, sventolano legati alla cintura. Pantaloni verdi sporgono sotto la tunica, le calzature, di colore scuro, si infilano nelle staffe, l'arco da cui è partita la freccia mortale è di tipo turco a doppia curva. Il pannello si conclude, in un'ultima scena decisamente rovinata, con motivi che già abbiamo visto rappresentati sul Monte Nebo, cioè scene d'inseguimento tra animali domestici e selvatici e la figura di un uomo che conduce un animale catturato dopo averlo legato con un filo. Il secondo affresco di Qasr al-Hayr al-gharbi è circondato da un bordo composto da una pianta di vite leggermente ondulata formante continui cerchi al cui interno è raffigurato un grappolo d'uva. Nel centro del pannello, anch'esso diviso in tre parti, si trova un medaglione circolare di m. 1,80 di diametro, caratterizzato dal busto di una donna con uno sfondo di foglie. La donna attorno al collo ha una collana di perle ed appena sopra un serpente rosso del quale compaiono ai due lati del viso la testa e la coda, in grembo reca un telo riempito di frutta. Appare chiaramente essere una raffigurazione della terra che con le stesse caratteristiche è presente nei mosaici di Antiochia con un'iscrizione in greco. Della parte inferiore dell'affresco si è conservato solo una vignetta con una volpe intenta a mangiare uva, mentre sopra compaiono altre raffigurazioni di derivazione classica. Sono due mostri marini con testa e corpo di un uomo muscoloso innestate su due zampe di cavallo e con una coda che pare essere un serpente e che nella sua estremità si fonde o genera una forma vegetale, entrambe le figure tengono nella mano destra un giavellotto.

Le figure di questo pannello hanno un riferimento molto simile nella zona a sud di Damasco. Si tratta anche in questo caso di mosaici pavimentali, sottolineando ancora l'estrema correlazione tra i soggetti raffigurati durante il periodo omayyade; la scelta tra pittura e mosaico avveniva presumibilmente secondo il gusto e le disponibilità economiche del committente e la disponibilità di artisti. Il caso di 'Amrah è particolare perché la superficie che si voleva coprire era troppo vasta per consenitre l'uso del mosaico. Una volpe che mangia l'uva compare identica in un ritaglio di un mosaico a Qasr al-Hallābāt, mentre mostri marini armati sono raffigurati sulla cornice della pagana sala dell'Ippolito (V secolo) a Madaba.

A Qu¡ayr 'Amrah tutta la superficie interna dei muri a partire da un metro e mezzo d'altezza è dipinta. Gli affreschi non sono in buono stato, ma rivelano un programma pittorico di vaste dimensioni ideato da una committenza decisamente originale. Tra le numerosissime scene dipinte tra la sala del trono e le tre stanze del piccolo Hammām che compongono questo palazzo sul limite del deserto, ne scelgo tre. Nell'alcova centrale della sala di ricevimento, il visitatore che entrava vedeva

dinanzi a sé la rappresentazione di un personaggio assiso in trono e sovrastato da un baldacchino sostenuto da due colonne a spirale decorate. Nell'arco tra queste colonne è presente un'iscrizione in arabo scritta in caratteri cufici, nella quale è invocata una persona il cui nome è divenuto col tempo illeggibile (l'iscrizione recita: «Dio mio, ...musulmani .../... felicità di Dio e clemenza»). La mano destra del personaggio ritratto è appoggiata su un oggetto a forma di recipiente con un manico circolare. Ai lati della figura centrale due personaggi del tutto simili tra loro agitano un *flabellum* e sembrano proteggere e riverire il personaggio regale. Questi aveva il viso incorniciato da un nimbo e le gambe appoggiate su uno sgabello sotto al quale si svolge una scena nilotica, con acqua che scorre e il profilo di una barca. Ancora più sotto in una piccola nicchia semicircolare due figure, uomo e donna, sono raffigurati mentre si danno la mano. Sopra di essi, ormai scomparsa, ma descritta efficacemente da Musil (studioso austriaco che visitò il palazzo all'inizio del XX secolo), la raffigurazione si completava con un'architettura di tre archi sostenuti da colonne, in mezzo ai quali sorgeva un albero, sembra un melograno, e ai cui lati c'erano una serie di scudi al cui interno erano raffigurati busti di personaggi. La volta a tunnel che copre questa stanza è divisa in una serie di pannelli decorati ai margini da bande a zig-zag e caratterizzati ognuno da un busto nudo di una donna leggermente coperto da un drappo. Più in basso, affacciati su una balconata, almeno due file di cortigiani. Le figure rimaste, dovevano essere in origine almeno nove o dieci, mostrano vestiti ricchi e si toccano la testa con la kofiah ponendo il braccio destro sopra il petto.

Sempre nella sala principale, ma nella navata orienatale, l'affresco affronta il tema della caccia. La parete lunga "ferma" dei fotogrammi di una battuta di caccia. I cani e i cacciatori che avanzano, l'individuazione di un branco di selvaggina e l'inseguimento. Lo sfondo non ha particolari punti di riferimento ma è reso omogeneo dal colore ocra steso su tutta la parete. La parete piccola verso l'ingresso rappresenta il momento dell'effettiva uccisione degli animali in una sorta di rodeo che avviene all'interno di un recinto. La scena, molto ingegnosamente, è vista dall'alto e i particolari vengono sottolineati attraverso un leggero cambiamento del tratto. Si staglia, al centro, un uomo che colpisce con una lancia un onagro. Gli fa eco un personaggio, del tutto simile, sulla parete opposta, che conclude il ciclo dell'arte venatoria.

Infine il *calidarium*, la sala cupolata che conclude il percorso termale, è affrescato con una rappresentazione del cielo stellato. Sulla cupola infatti sono dipinte le principali costellazioni presenti nell'emisfero settentrionale, rappresentate tramite i segni dello zodiaco. Ma la stanza doveva essere tutta decorata e affrescata; le

trombe d'angolo su cui appoggia la cupola sono delimitate da una dentatura a sega di colore rosso e giallo. Un mosaico parietale doveva occupare la parte inferiore della stanza, mentre sopra si svolge la pittura del cielo. Il dipinto è caratterizzato dalla linea d'equinozio, sopra la quale ci sono i segni dello zodiaco situati tra le linee dei meridiani che sono il raccordo tra il Polo nord e la Ellittica. I colori sono solamente di due toni ovvero l'ocra o giallo di fondo e il marrone-rossiccio per le figure. La scena è invertita rispetto a come doveva apparire in realtà alzando gli occhi al cielo come se l'autore non avesse tenuto conto dell'inversione dei piani nel trasportare sopra di lui (nella cupola) ciò che stava sotto di lui (nel libro modello). Eppure non da subito si era ipotizzata l'esistenza di un modello di riferimento, ma si era pensato a una rappresentazione decorativa piuttosto che scientifica, anche perché eventuali corrispondenze con mappe celesti non trovavano riscontro nel dipinto. Eppure se si esclude l'inversione e lo spostamento di alcune costellazioni a causa delle finestre, il cielo di Qusayr 'Amrah risulta di una scientificità straordinaria. Le costellazioni sono personificate secondo gli schemi della cultura classica, anche se stilisticamente vengono apportate piccole modifiche: "Ercole" è presentato con una clava in mano, il "cigno" con le ali spiegate, il "serpente" rappresentato come un personaggio maschile nudo in piedi con un serpente in mano, "l'acquario" è un personaggio con un vaso in mano, mentre, in alto, i gemelli sono due ragazzi dalle gambe nude.

La pittura dell'VIII secolo che caratterizza Qusayr 'Amrah e Qasr al-Hayr al-sharqi è stata spesso definita un'espressione di arte bizantina provinciale realizzata con mediocre tecnica e un'attenzione grossolana. A mio giudizio, però, se, da un lato, alcuni tratti dei dipinti di Qusayr 'Amrah paiono imprecisi e manca in generale l'evidenza di un programma organico e generale che afferisca a una consolidata tradizione artistica, è verosimile affermare che l'espressione pittorica omayyade contiene alcuni aspetti che la differenziano da Bisanzio e che la inseriscono nell'evoluzione che l'arte ellenistica ebbe nella parte orientale del bacino del Mediterraneo. Ciò che un'analisi dell'arte omayyade approfondita può confermare è la validità di fondo delle intuizioni di Rostofzeff. Questi descrivendo l'arte espressa a Dura Europos nel III secolo d.C. delineava una costante artistica nel territorio che fu di Alessandro Magno. A suo dire, infatti, la fine del grande impero ellenico e la creazione di stati "nazionali" (le civiltà del Ghandara e del Sandragupta in India, quella Sakion in Russia Meridionale, i Sarmiti e i Bactriani tra Asia e Europa, i Parti in Iran) coincise con lo sviluppo di sistemi artistici che prendevano il loro alfabeto nel passato locale, ma utilizzavano una grammatica (uno "spirito") ellenistica. Ebbene l'arte omayyade potrebbe essere il momento finale di questi incontri dando

una forma stabile (l'Islām lo permise, prima i tentativi erano isolati o avevano come collante la semplice appartenenza religiosa comune) al fondersi della tradizione ellenistica con quella del mondo semitico. Un'unione politica e religiosa ("nazionale") che ha i suoi esempi più alti nella grande Moschea della Roccia, a Mshattā, nella Cupola della Roccia e a Khirbat al-Mafjar, ma che esprime continuamente in ogni esempio questa tendenza. Infatti una caratteristica propria del modo omayyade di produrre arte è il fatto che essa non fosse diffusa come uno stile popolare, quanto piuttosto fosse espressione di componenti acculturate. Inoltre, un fenomeno stravagante come Qusayr 'Amrah non sembra essere caso isolato e ha interessanti rimandi a esempi non proprio "confinanti", quasi come fossero macchie sul territorio, (qualcosa di simile successe con la produzione artistico-religiosa in Italia nell'Alto Medioevo) dimostrando infine come l'educazione dei committenti (l'aristocrazia araba del tempo) fosse perlomeno composita e complessa.

3. Aniconismo e iconoclasmo nelle arti dell'Islam

L'analisi del testo coranico non aiuta a chiarire le motivazioni per cui, lentamente, nel mondo musulmano prese sopravvento un indirizzo non figurativo nel campo delle arti. Approccio naturalmente non definitivo, in quanto non specifico della parola "Islām", tanto che numerosissimi sono i momenti in cui l'espressione si fa diversa. Innegabile però è l'assenza di raffigurazioni di esseri viventi nelle moschee, gli edifici religiosi dell'Islam.

Nei testi succesivi al Corano, le raccolte di *ahādith**, qualche suggerimento è presente, ma generalmente si può trarre la conclusione che il problema della concezione artistica non era primario nel primo tentativo musulmano di decodificare e codificare poi una società. Questo ricordando sempre il fortissimo valore regolamentativo del Corano e degli *ahādith*.

Nel Corano: «E dei jinn c'era chi lavorava avanti a lui col permesso del Signore, e a quelli di loro che deviaron dal Nostro comando facemmo gustar del Fuoco! Essi costruivan per lui quel ch'egli voleva, palazzi, statue, piatti ampi come abbeveratoi di cammello e caldaie salde» (34:12-13) (si veda quanto detto per le statue bizantine e il valore attribuitogli), ancora le parole pronunciate da Dio a Maria: «Dio crea ciò ch'Ei vuole: allorché ha deciso una cosa non ha che da dire: "Sii!" ed essa è. Ed Egli gli (Gesù) insegnerà il Libro e la Saggezza della Torah e il Vangelo, e lo manderà come Suo Messaggero ai figli d'Israele, ai quali egli dirà: "Io vi porto un Segno del vostro Signore. Ecco che io vi creerò con dell'argilla una figura d'uccello e poi vi

soffierò sopra e diventerà un uccello vivo col permesso di Dio; e guarirò anche col permesso di Dio, il cieco nato e il lebbroso e resusciterò i morti"» (3:46-49) (questo passo, tra l'altro, fu utilizzato tanto dai contrari come dai favorevoli alle immagini). Infine due versetti correlati: «O voi che credete! In verità il vino, il maysir, gli idoli, le frecce divinatorie sono sozzure, opere di Satana; evitatele, a che per avventura possiate prosperare» (5:90) e il rimprovero di Abramo a suo padre Azar per aver scambiato degli idoli per dèi: «Io vedo te e il tuo popolo in manifesto errore» (6:74) (in questo caso l'avvertimento riguarda l'idolatria e non sconfina nel campo delle rappresentazioni e dell'arte).

Negli *ahādith*: «Gli angeli non entreranno in una casa in cui vi sia una figura o un cane», «Coloro che saranno più severamente puniti il Giorno del Giudizio sono l'assassino d'un Profeta, chi sia stato messo a morte da un Profeta, chi senza cognizione conduca gli uomini fuori strada e un artefice di immagini e di figure», «Una testa si lancerà fuori dal fuoco e chiederà: "Dove sono coloro che hanno inventato bugie contro Dio, o sono stati nemici di Dio, o hanno tenuto in poco conto Dio?". Allora gli uomini chiederanno: "Chi sono queste tre categorie di persone?". Essa risponderà: "Il Mago è colui che ha inventato bugie contro Dio; l'artefice d'immagini o figure è il nemico di Dio e chi agisce al fine di esser visto dagli uomini è colui che ha tenuto in poco conto Dio"».

Da alcuni commentatori musulmani posteriori è stata spesso lamentata l'influenza ebraica riguardo il divieto di fare uso di raffigurazioni di esseri viventi, esemplificata, a loro dire, nel primo *hadith* citato, chiaramente legato alla tradizione biblica.

A posteriori (la teologia musulmana non è pressoché esistita fino al tardo IX secolo) teologicamente il divieto prende una sua spiegazione facendo riferimento proprio a un versetto coranico. Uno degli epiteti di Dio è *al-musawwir* (plasmatore, pittore): egli solo è l'unico creatore che può dare vita. Così nella dottrina musulmana compare la tradizione che nel giorno del giudizio a colui che avrà creato una figura di essere vivente sarà richiesto di completare la sua sfida a Dio dando a questa l'alito di vita. L'ovvio insuccesso costerà l'inferno all'artista che, sfidandoLo e cercando di sostituirsi in un atto divino come quello della creazione, avrà messo in dubbio l'onnipotenza di Dio. Questa motivazione non è possibile fosse già stata formulata dai musulmani ed è considerata una chiara giustificazione a posteriori di una sensibilità ormai affermatasi. Prevale dunque l'idea che la scelta consapevole di rinunciare a raffigurare esseri viventi sia stata formulata in coincidenza di circostanze storico-sociali ben definite. Nella prima epoca musulmana esiste comunque un ordine governativo: l'editto del califfo al-Yazid II del 721. L'editto che viene cita-

to dalle fonti cristiane (la cronaca siriaca di Michele Siro) racconta come a venire distrutte dovevano essere le immagini di qualsiasi cosa che vivesse e si muovesse; il racconto recita infatti: «Yazid, il re del Tayyaye, diede ordine di strappare e distruggere i dipinti e le statue di qualsiasi cosa vivesse e si muovesse, dai templi e dagli edifici, dai muri, dalle travature e dalle pietra; e anche le immagini trovate nei muri furono strappate». Le interpretazioni di questo editto possono essere divise tra quelle nate all'interno della storiografia bizantina e quelle invece frutto dell'analisi della storia omayyade. I primi (Crone, Gero, Barnard, Mango) vi vedono l'anticipazione di quello che sarà il movimento iconoclasta bizantino inaugurato da Leone III e influenzato dalle idee semitiche di musulmani e ebrei, mentre gli studiosi Griffith e Grabar mettono l'accento sulla progressiva sfida che il mondo omayyade portava al mondo bizantino, dapprima ammirato e visto come successiva conquista, ma poi, compresa l'impossibilità di annettere l'impero dei Rum, respinto per distaccarsene quanto possibile.

I dati materiali ci forniscono una doppia prova. In ambito musulmano l'editto non pare essere stato troppo ascoltato o fatto eseguire: l'abbandono delle raffigurazioni di esseri viventi era già avvenuto per l'arte "religiosa", mentre quella secolare, che carsicamente continuerà a rappresentare esseri viventi, contemporaneamente all'editto era ancora in fase di assestamento e non sembra possibile trovare nel 721 una data di svolta verso il non-figurativo. Altri testi cristiani ci vengono in aiuto su questo punto: Giovanni Damasceno che visse all'interno della prima corte omayyade non inserisce, nei suoi scritti in greco, gli arabi o i musulmani nell'elenco delle popolazioni che a lui coeve respingevano l'arte figurativa. Abu Qurra, teologo cristiano che invece scrisse in arabo circa un secolo dopo, inserisce nella sua polemica, in contrasto con gli iconoclasti cristiani, gli arabo-musulmani come esempio di deriva artistica verso il non figurativo.

Per l'arte cristiana invece i dati materiali dimostrano la veridicità del racconto di Michele Siro. In ambito siro-giordano, quindi in territorio omayyade, sono circa quaranta i siti cristiani dove è dimostrato sia avvenuta una censura nelle scene figurative illustrate. Le analisi di questi interventi mostrano come essi siano stati compiuti per rimozione e non per distruzione e, spesso, come successivamente siano stati restaurati; l'ipotesi è che all'interno della comunità cristiana stessa si decise una sorta di autocensura forse in concomitanza con minacce ricevute o per evitare che l'esecuzione di un ordine del governo avvenisse indiscriminatamente. Le questioni teologiche interne al mondo cristiano sono state escluse perché le correzioni hanno interessato soggetti non legati al culto come animali e uomini anonimi, assolutamente estranei al dibattito tutto cristiano tra iconofili e iconoclasti, portando,

tra l'altro, a differenziare la tendenza aniconica musulmana da quella iconoclasta bizantina.

Un altro riferimento a questo tema ci viene fornito dalle diverse versioni della storia del personaggio popolare di Bashir. Questi era un musulmano che rinnegata la fede nell'Islam trovò ospitalità e conforto alla corte di Leone III. All'interno della versione arabo-musulmana di questa storia viene inserito l'incontro tra la corte bizantina e un *mutakallim**, Wāsil al-Dimashqi. La disputa è rivolta inizialmente a Bashir, colpevole di aver lasciato l'Islām, a cui vengono formulate domande circa la sua cambiata fede riguardo le personalità di Maria e Gesù. Successivamente la polemica si sposta addirittura all'imperatore al quale viene rivolta la seguente domanda: «Voi non adorate forse quello che è fatto dalle vostre mani? Questo è cio che è nelle chiese. Se è nel Vangelo non c'è motivo per ripudiarla. Ma se in esso non c'è, perché avete fatto della vostra, la religione del popolo degli idoli?».

Tutti questi documenti indirizzano il tema verso il confronto continuo tra Bisanzio e mondo musulmano che, specie sotto gli Omayyadi, all'interno dell'Islām fu causa scatenante di numerosi atti di sfida e confronto: dal mostrare i muscoli al lodare perizia, tecnica e arte della parte avversa. Tra le cause, infatti, che vengono attribuite alla scelta non figurativa nell'arte necessariamente simbolica dell'Islām, particolare importanza è stata individuata dagli studiosi in una possibile reazione davanti al complesso vocabolario artistico dell'altro unico grande impero che si proclamava universale.

Le prime opere d'arte di matrice musulmana sono dense di significati simbolici: le decorazioni della Cupola della Roccia e della Grande Moschea di Damasco abbiamo visto come vogliano consegnare a chi guarda un messaggio ben preciso. I musulmani che commissionarono quelle opere scelsero nel vocabolario loro disponibile ciò che ritenevano essere necessariamente comprensibile ma diverso, nel tentativo politico e religioso di affermarsi. Altri dati interessanti possono essere presi dall'analisi della monetazione di epoca omayyade; il coniare monete è totale incarico del detentore del potere ed è un'azione di governo che chiede un'autorappresentazione. Nelle monete omayyadi possono essere distinte tre fasi: la prima vede un riutilizzo del tipo bizantino o sassanide con il solo inserimento, al posto di segni religiosi troppo evidenti, del nome del califfo oppure di una data o ancora di una semplice scritta araba d'invocazione. In un secondo momento si cerca di rappresentare su un verso il busto del califfo acquisendo l'iconografia necessaria dai prototipi bizantini e sassanidi, mentre sul verso opposto compaiono la lancia simbolo di potere oppure un pomello in cima a una sostegno di tre gradini. Tra il 696 e il 699 infine, avviene la riforma di 'Abd al-Malik che, prima con le monete d'oro e poi con le

monete d'argento, fissa il nuovo tipo di moneta. Essa diventa aniconica (ad eccezione di curiosi esempi dove salta fuori nuovamente l'opposizione tra due animali tra loro simmetrici) e vede su entrambe le facce scritte in arabo con la data di coniazione, il nome del detentore del potere e citazioni coraniche. Massima espressione consapevole della rappresentazione ufficiale, le monete, se pure «non possono consegnarci il clima complessivo della creatività del tempo» (Grabar), indicano come, a livello ufficiale l'arte dell'impero omayyade tendeva a non rappresentare esseri viventi.

Perché questa scelta?

Il Corano, culturalmente (parlo delle parti più "organizzative"), non sembra rispecchiare una forte sensibilità rispetto al tema delle immagini. Ma l'Islām, il legame e la legittimazione in fondo della proposta omayyade, dovette porsi il problema quando s'incontrò, da impero, con ciò che rimaneva dei sassanidi e con la vivacissima cultura bizantina. Postosi il problema, i sovrani omayyadi cercarono di formulare un'alternativa iconografica e simbolica da opporre ai modelli che vedevano dominanti e così fecero nel primo periodo, con risultati ottimi anche se affatto codificati. In breve tempo però la ricerca si fermò lasciando spazio alla scrittura e a modelli precedenti consapevolmente modificati. Ciò avvenne in un momento che storicamente vedeva affidate alle immagini un grandissimo valore, non solo simbolico, ma anche politico-religioso. La competizione in un campo "vitale" come quello che allora era quello delle immagini, si concluse con una scelta di singolarità per non confondersi con "altri". Il passato arabo pagano non offriva certo un'iconofobia, quanto una forte attribuzione magica all'oggetto che rappresentava, identificato senz'appello con il rappresentato. A essere spazzato via, in parte dal monofisismo cristiano arabo ma soprattutto dalla riforma sociale musulmana è proprio questo potenziale potere magico delle immagini considerato velo ingannatore per il semplice fedele.

A ben vedere quindi il carattere aniconico, latente in ogni cultura, non è appartenente all'Islām. Il carattere sacro attribuito alla lingua araba, ha portato a sviluppare con molta attenzione l'arte delle iscrizioni. Il Corano (letteralmente "recitazione-salmodia") inimitabile opera rivelata in arabo ha per i musulmani un valore altissimo. Le iscrizioni che fin dagli inizi sono presenti in spazi religiosi come secolari, ufficiali come privati, non hanno il semplice ruolo di ornamenti e omaggio come fossero cornici decorative, ma simboleggiano un significato di fede. A livello teologico, nella recente letteratura del dialogo interreligioso, in un tentativo di chiarimento si è spesso cercato di individuare come corrispondente della figura cristiana di Cristo il testo del Corano. Se anche questo paragone risulti impreciso è indiscuti-

bile che l'importanza della recitazione del testo coranico e della sua memorizzazione come la sua presenza nelle iscrizioni sia stata sottovalutata in un'ottica di lettura critica nata altrove.

Le tendenze contemporanee sono diversissime: l'importanza delle immagini secolari dei vari presidenti più o meno musulmani onnipresenti ossessivamente per le strade delle città arabe, la furia iconofoba dei Talibān che, come intelligentemente osservato da un commentatore in occasione della distruzione delle statue dei Buddha, è davvero la messa a nudo di uno spirito latente in ogni cultura, ma anche l'intelligente rilettura di studiosi e letterati della tradizione arabo-musulmana e del Corano tendente a individuare passi interpretabili come legittimazioni delle rappresentazioni artistiche e ancora come glorificazioni della crativtà visiva dell'uomo, sono tutte espressioni presenti, ma, se vogliamo, estranee per ora ad un'analisi delle arti dell'Islām.

4. Glossario*

Bayt, buyut: letteralmente "casa". Indica l'unita abitativa nell'architettura arabo-musulmana.

Califfo (Khalifah): titolo di cui si può fregiare solo un discendente dei Quraysh, quando è riconosciuto sovrano dei popoli musulmani. Non ha potere legislativo (a livello religioso s'intende), ma ha primato politico-militare. Indipendenti da lui rimangono gli interpreti del Corano. In verità l'ultimo vero califfo fu il sovrano 'Abbaside che nel 1258 fu destituito dalle forze turche (gli stessi sultani ottomani per tradizione non potevano definirsi califfi e non lo fecero fino quando agli inizi dell'ottocento non circolarono testi tendenti a legittimarlo, anche in Europa, come rappresentante e depositario della fede musulmana).

Dar al-Islām: letteralmente "casa dell'Islām" è speso contrapposto nei testi musulmani al dar al-Harb (casa della guerra). Viene inteso quale territorio sul quale si estende il dominio del califfo.

Hadith, ahādith: tradizionali detti attribuiti posteriormente al profeta tramite catene genealogiche di trasmettitori. Riuniti in raccolte, sono la seconda fonte per i giuristi e i teologi musulmani.

Hajj: pellegrinaggio musulmano verso la Ka'abah della Mecca.

Mihrāb: nicchia decorata con mosaici o ceramiche a forma poligonale o semi-circolare che indica quale tra le pareti di una sala di preghiera indichi la qibla.

Mutakallim: esperto esclusivamente di questioni teologiche, si differenzia da failasuf, più propriamente filosofo.

Qibla: direzione della Mecca. In particolare nelle moschee indica il muro verso il quale orientare la preghiera.

Riwāq: porticato colonnato che gira intorno al *sahn*.

Sahn: cortile precedente la sala di preghiera delle moschee, spesso circondato da un porticato, ospita al suo interno la fontana per le abluzioni obbligatorie per l'orante.

Sura, suar: capitolo/i del Corano.

RTLu VII (3/2002) 423-448

La "teologia esperienziale" di Hans Urs von Balthasar: unità di oggetto, metodo, stile, esistenza

Giulio Meiattini, OSB
Abbazia Madonna della Scala, Noci (Bari)

L'applicazione dell'espressione "teologia esperienziale" all'opera balthasariana, può apparire a tutta prima inadatta o perfino fuorviante. Della riflessione di von Balthasar è stata soprattutto recepita la forte accentuazione dell'oggettività e della trascendenza del mistero cristiano contro i vari tentativi di versione antropologica della fede sorti nell'arco del Novecento, anche in area cattolica. La progressiva e anche polemica presa di distanza dalla "svolta antropologica" di K. Rahner e dal suo concetto di "esperienza trascendentale", potrebbe essere addotta proprio come una conferma, tra le tante, di questa valutazione[1]. Il pensiero del teologo svizzero sembrerebbe muoversi, dunque, in antitesi a quella modernità che nel concetto di esperienza trova una delle sue categorie più espressive e rappresentative[2]. Da qui l'immagine *vulgata* di von Balthasar come teologo "antimoderno" a cui il forte ascendente barthiano impedirebbe di accogliere adeguatamente l'istanza soggettiva dell'esperienza.

Tuttavia, ad una lettura attenta e obiettiva non può sfuggire il rapporto sfumato e complesso che lega Balthasar alla modernità, non di semplice rifiuto o scavalcamento, bensì di integrazione dialettica[3]; come non può sfuggire la presenza capillare della terminologia e dei contenuti esperienziali negli scritti balthasariani, nei qua-

---

[1] Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula ovverosia il caso serio*, Brescia 1969[3].

[2] Sul concetto di esperienza si vedano le buone osservazioni di A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova 1995, 192-236.

[3] Cfr. A. TONIOLO, *La* theologia crucis *nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jüngel, H. U. von Balthasar e G. W. F. Hegel*, Roma-Milano 1995.

li si può riscontrare una dettagliata teologia dell'esperienza cristiana (e un concetto filosofico di esperienza) di grande vigore sistematico[4].

Qui però si tratta di vedere se, oltre ad aver messo a tema l'esperienza sul piano antropologico e cristiano (definendone la portata come categoria, i contenuti e le modalità), von Balthasar abbia anche elaborato una teologia che effettivamente, per metodo e per stile, possa definirsi nel suo insieme esperienziale. Ciò non costituisce un compito facile. Balthasar raramente porta allo scoperto i presupposti metodologici del suo teologare formalizzandoli ed esplicitandoli. Spesso essi vanno riconosciuti nell'esercizio concreto del suo pensare e scrivere. Consapevoli di questo, nel presente tentativo si intende individuare in qual modo, a partire dall'*oggetto* stesso della teologia (che è lo stesso oggetto della fede-speranza-carità e il contenuto dell'esperienza cristiana), il nostro Autore cerchi di derivare un *metodo* teologico adeguato che si traduca anche in uno *stile* di scrittura e di esposizione omogeneo sia al contenuto sia al metodo. A ciò si aggiunga la questione dell'unità fra intelligenza e vita nell'*esistenza del teologo*. Da questo tentativo speriamo che appaia giustificata la definizione della teologia balthasariana come "teologia esperienziale".

Come si vedrà, fra oggetto, metodo e stile non è ravvisabile un rigorosa demarcazione. I passaggi sono sfumati. Diciamo che è l'oggetto stesso, la rivelazione, a farsi metodo, a suggerire lo stile, a disporre della vita e del pensiero del teologo.

1. Il Patto biblico centro della rivelazione e della teologia

La categoria biblica del Patto occupa senz'altro un posto di rilievo nel pensiero di von Balthasar[5]. Nel rapporto di alleanza fra Dio e il popolo scelto e prediletto, si raggiunge il cuore pulsante, il centro misterioso e inesauribile della rivelazione ebraico-cristiana. «La realtà originaria, che si mantiene immutata dagli inizi della storia di Israele fino ai più tardi scritti del Nuovo Testamento, è quel duplice impegno di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio, che si chiama "Patto" e che poggia sulla iniziativa unilaterale di Dio»[6]. Non si tratta qui solo di un legame giuridico, di una legge che

---

4 Cfr. G. Meiattini, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1998; Id., *Esperienza ed esperienza mistica in H. U. von Balthasar*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2001) 9-31.

5 Gli ultimi due volumi dell'estetica teologica, che presentano una sintesi della teologia vetero e neotestamentaria attorno al concetto di "gloria", si intitolano rispettivamente *Antico Patto* e *Nuovo Patto*, Milano 1980 e 1977.

6 *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Brescia 1970, 11.

vincola, ma già nell'antico Testamento di un rapporto paterno-filiale e, ancor più, sponsale nel quale la vita dei due contraenti trapassa l'una nell'altra. Gli accenti appassionati dei profeti che richiamano la Sposa adultera ai suoi doveri di fedeltà, la tenerezza che attraversa la poesia del Cantico, fino al consumarsi delle nozze tra Cristo e la Chiesa, sono altrettanti aspetti della teologia biblica dell'alleanza che matura in teologia nuziale ed eucaristica. Nell'eucaristia, nuova ed eterna alleanza, il *commercium* tra i due partners è totale, fino alla trasformazione dell'uno nell'altro, all'assimilazione del salvato nel Salvatore.

Affermare che il cuore della rivelazione risiede nell'idea nuziale ed eucaristica del Patto, significa già in partenza asserire che *l'oggetto della teologia non è semplicemente Dio, ma Dio nel suo comunicarsi all'interlocutore umano che risponde nella fede-carità al dono sovrabbondante di Dio.* Contenuto della riflessione teologica è perciò l'inseparabilità di Tu divino e Io umano, di Parola e ascolto, di oggettivo e soggettivo, di rivelazione e fede così come in Cristo (Patto personale e sussistente) si è costituita in modo paradigmatico e definitivo. «La dogmatica trova il suo centro precisamente là dove la rivelazione stessa ha il suo, come lo ha in verità anche la fede»[7], cioè nella uni-dualità del Patto nuziale.

Nell'idea del Patto nuziale tra Dio e Israele, tra Gesù Cristo e la Chiesa è dunque già racchiusa l'unità di teologia e spiritualità, di versante teologico e antropologico. Nel Patto il mistero di Dio come amore si dà a vedere solo nell'atto responsoriale e cultuale dell'esistenza credente, la gloria e la verità del Creatore appaiono nell'affidamento umile e adorante della creatura. Rivelazione obiettiva e fede-esperienza soggettive sono i due lati dell'alleanza, ambedue necessari affinché l'alleanza stessa possa esser tale[8]. Al di fuori di questo vincolo e di questa ellissi non è possibile una *conoscenza* della *verità* di Dio, la quale è sempre una conoscenza e una verità anche intorno all'uomo.

Ma in questo nucleo del Patto, dalla ricchezza insondabile, dove i tesori della sapienza e della scienza di Dio vengono riversati nel vaso d'argilla dell'umanità, in questo *admirabile commercium* dove i Due diventano una sola cosa senza alcuna commistione, la teologia trova non solo il suo vero e ultimo oggetto, ma anche «il crite-

---

[7] *Teologia e santità*, in *Verbum caro*, Brescia 1985[4], 214.

[8] «Dio si rivela – e in ciò rivela la sua *essenza*! – all'uomo in atti, che al tempo stesso diventano parole comprensibili, l'uomo risponde come eletto, favorito dalla grazia [...]. Allora anch'egli è spiegato e manifesto nella sua *essenza*. In tal modo egli diviene uno "specchio" (2 Cor 3,18) di Dio nel mondo, come lo fu archetipicamente Gesù Cristo quale "immagine", "espressione", "riflesso" del Padre. Se questo specchio fosse terso, in esso si dovrebbe veder riflettere l'intero archetipo. Così la prassi o spiritualità cristiana dovrebbe esprimere, rispecchiandola, tutta la teoria o dogmatica» (*Con occhi semplici*, cit., 28).

rio infallibile della propria forma e struttura»[9]. In tal modo la *configurazione strutturale* della rivelazione (la relazione amorosa del patto nuziale nella sua uni-dualità eucaristica) deve diventare il *principio strutturante* anche del pensiero teologico: «La dottrina di fede nella Chiesa si sviluppa perennemente nel vivo dialogo tra lo Sposo e la Sposa»; «La vita una che si svolge tra Cristo e la Chiesa è il luogo (*den Ort*) della teologia esposta come vita vissuta»[10].

2. La separazione dei due lati del Patto

L'idea e il fatto dell'alleanza biblica mettono di fronte alla struttura dialogica della rivelazione, all'inseparabilità di soggetto umano e oggettività divina. In questo cerchio nuziale i due divengono una carne sola, nel trapasso continuo della vita dell'uno in quella dell'altro (incarnazione). La riflessione di fede che trova la sua sede in questo ambito, non può sopportare separazione tra teologia (oggettività del Dio che si rivela) e spiritualità-esperienza (soggettività dell'uomo che crede e ama). La riflessione dei Padri e, in parte, del Medioevo (almeno nella teologia monastica) si mantiene all'ombra del Patto, in questa unità non infranta. Tuttavia, le prime incrinature si avvertono già nel sorgere di una teologia patristica a sfondo polemico e antieretico, nella quale l'uso di una concettualità sempre più raffinata porta all'incipiente, potenziale scissione tra atteggiamento meditante e confessante della teologia (dove essa fa tutt'uno con la spiritualità) e argomentazione rigorosa intorno alla verità teologica in se stessa considerata. L'oggettività della verità teoretica tende a distanziarsi dalla soggettività amante. Si giunge, alla fine del medioevo, ad una vera e propria divaricazione dei due pilastri, ormai incapaci di congiungersi ad arco.

Nel periodo barocco teologia affettiva e teologia teoretica costituiscono già due ambiti nettamente autonomi e separati. Esistono tentativi di immergere nuovamente la teologia nel nucleo originario del Patto (cfr. Ignazio, Lutero), ma per vari motivi non daranno i frutti sperati. Il soggetto e la fenomenologia dei suoi stati psicologici diventeranno ormai competenza della teologia spirituale, mentre la dogmatica si occuperà delle verità rivelate, degli articoli di fede. L'osmosi tra Dio che si comunica e l'uomo che acconsente e risponde, il *commercium* tra lo Sposo e la Sposa viene interrotto da una struttura teologica che separa ciò che Dio aveva unito. Gli spirituali

9 *Teologia e santità*, cit., 216.

10 *Teologia e santità*, cit., 221 e 225.

non hanno più il centro della loro dottrina nel dogma, e i teologi non hanno più nulla da dire agli spirituali.

La mistica dei grandi dottori (Giovanni della Croce, Francesco di Sales, Teresa d'Avila) si allontana da quella biblica, dove le rivelazioni e gli stati soggettivi sono tutti a servizio della rivelazione obiettiva (come si osserva in Paolo, in Giovanni, nei profeti), ma anche da quella medievale di una Caterina da Siena o delle due Metildi, per le quali l'accento stava sul messaggio profetico da trasmettere alla Chiesa. Ora, invece, l'attenzione si sposta sul soggetto sperimentante e «non è più possibile scorgere la diretta connessione col contenuto della dottrina di Dio, sulla creazione e sulla redenzione; molto più percepibili, per contro, sono i rapporti, i paralleli e le analogie con gli stadi e i fenomeni religiosi nell'ambito extra-cristiano»[11]. Anche per questo motivo, la dogmatica non è più capace di valorizzare i santi e i mistici ai fini del proprio compito. Ad essa si apre il campo dell'astrazione, ai santi e ai devoti quello del sentimento e dell'esperienza.

Il ritorno all'idea del Patto biblico e alla più autentica tradizione patristica, con la loro stretta connessione di oggettivo e soggettivo, teologico e spirituale, di verità e vita, addita la direzione di marcia per una teologia che voglia essere risonanza del centro della rivelazione. Il che significa contemporaneo ritorno ad un'idea di mistica e di vita spirituale come carisma profetico ecclesiale, non solo come interiore esperienza dell'individuo.

Balthasar ha inteso realizzare questo programma di ricomposizione delle due facce del Patto biblico muovendosi simultaneamente, in modo concentrico, su due fronti: restituire al soggettivo cristiano, cioè alla sfera dell'esperienza e dell'esistenza cristiane, la sua dignità teologica obiettiva e, contemporaneamente, mettere in luce la dimensione eminentemente soggettiva ed esperienziale dell'oggetto della rivelazione e del dogma. Così si può sperare di ristabilire l'integrità dell'alleanza nella reciprocità dei suoi contraenti, facendo di questo, che è il contenuto della teologia, anche il principio metodico strutturante della riflessione teologica. Vediamo separatamente i due aspetti.

[11] *Teologia e santità*, cit., 211.

3. La dimensione esistentiva ed esperienziale della Verità rivelata

Uno dei problemi più scottanti con cui il pensiero cristiano si deve misurare è quello del concetto di verità. La teologia, nata dall'unione tra il pensiero greco e la fede ebraica, si trova a dover sostenere in sé stessa un conflitto considerevole: da un parte l'idea di verità come *a-létheia*, non-nascondimento, dis-velamento dell'essere nella sua essenza, rappresentazione mentale di un *éidos*; dall'altra la verità intesa come *'emeth*, stabilità, fedeltà alla parola data in atti che dimostrano l'affidabilità della persona che parla. Per l'Antico Testamento Dio è vero innanzitutto perché verace, cioè fedele alle sue promesse, fedele a coloro ai quali ha promesso. La sua verità è la verità dell'amore verso la Sposa alla quale ha giurato fedeltà. Non si tratta qui della verità come apparizione della cosa in sé, dell'essenza del reale per un intelletto che la riconosce. Dunque, la filosofia greca è all'origine di *un concetto teoretico della verità* (che dev'essere contemplata, veduta, appresa), mentre la religione ebraica possiede un'idea di *verità come atto*, dimostrazione di fedeltà e affidabilità. All'oggettività dell'apparire-conoscere dal punto di vista noetico, fa riscontro l'atto soggettivo della dedizione.

Balthasar si dimostra ben consapevole che solo un'esplicita fusione di questi due livelli di significato, in un concetto di verità integrale, può essere la base per una riconciliazione di soggettivo e oggettivo nel cuore stesso della verità divina rivelata al mondo. Questa fusione egli la individua, in germe, nel concetto neotestamentario di verità, quale soprattutto appare in Giovanni.

«In Gesù Cristo non solo si compie la promessa di Dio, ma il compimento ultimo dell'agire di Dio nei riguardi dell'uomo è nello stesso tempo il dischiudersi inaspettato dell'essenza divina. La Parola, che si fa carne che abita in mezzo a noi, non è soltanto "Dio con noi", ma nella parola detta, l'apparire stesso di colui che parla. [...] Giovanni porta a compimento il concetto veterotestamentario di verità in e al di là di se stesso, cosicché in questo compimento, [...], appare portato alla sua pienezza in e al di là di se stesso anche il concetto greco di verità»[12].

---

[12] *Verità e vita*, in *Spiritus Creator*, Brescia 1983^2, 227. Già nell'opera *Wahrheit*, del 1947 (ora: *Teologica I: Verità del mondo*, Milano 1989), si trattava di esporre l'unità «della verità come non nascondimento (l'elemento greco) e come affidamento e fedeltà (l'elemento ebraico)»: *Piccola pianta dei miei libri*, in *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 33. Un punto di incontro tra verità greca ed ebraica è stato cercato, con un approccio simile, anche da W. Pannenberg, *Che cos'è la verità?*, in Id., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1972, 228-250. Una ripresa del tema, in consonanza con ambedue gli autori, anche in W. Kasper, *Teologia e comprensione della verità*, in Id., *Teologia e Chiesa 2*, Brescia 2001, 27-51.

Il per-noi e con-noi di Dio nel suo atto di fedeltà amorosa, svela definitivamente l'in-sé di Dio. E lo svela precisamente come Amore, dal momento che questo in-sé essenziale di Dio, il suo essere, si dà a conoscere nel suo donarsi in Gesù. *L'Essere che si disvela* (verità greca teoretica) *diventa identico con la fedeltà dell'Amore che ama* (verità ebraica come atto). Essere e Amore sono identici[13].

Dunque la verità può "apparire" e darsi a conoscere, solo se diviene atto, gesto, evento che comprova un amore; l'oggettività teoretica viene inclusa nella vita vissuta. Anzi, meglio ancora si dirà, con Giovanni, che la verità non può che essere "fatta" (cfr. Gv 3,21), se vuole essere anche riconosciuta. Nella verità si deve camminare se ad essa si vuol rendere testimonianza.

L'identità di Essere e Amore, verità e vita vissuta nel dono, è stabilita e mostrata nell'incarnazione, perché qui la rivelazione dell'Essere assoluto accade nel gesto umano di dedizione di Gesù, nella sua verità-fedeltà esistentiva. In Gesù abbiamo la coincidenza di epifania divina e vita umana vissuta. Così, «la piena corrispondenza umana di Cristo alla missione affidatagli dal Padre costituisce la rivelazione dell'amore del Padre al Figlio suo unigenito» e agli uomini tutti[14].

Ci ritroviamo ancora davanti alla indissolubile unità dei due versanti del Patto, che in Gesù si saldano personalmente in modo definitivo e paradigmatico. Egli è sia la fedeltà-verità di Dio per l'uomo che la fedeltà-verità dell'uomo verso Dio. E questo in maniera che la verità-fedeltà divina (del Padre) appare solo in quella umana (del Figlio), la verità come svelamento dell'Essere assoluto è accessibile nella verità dell'uomo come vita vissuta e amore che si dona all'Essere.

L'incarnazione impedisce, perciò, di accostarsi alla verità di Dio come ad una verità oggettivata controllabile con l'intelletto soltanto, vieta ogni teoresi astratta. Colui che dice «Io sono la verità», e che afferma di essere venuto a «rendere testimonianza alla verità» è appunto un Io, un soggetto agente e senziente. Il centro focale e sorgivo della e delle verità rivelate è l'Io di Gesù Cristo. *La verità di Dio è questa esistenza ed esperienza soggettiva di dedizione di Gesù di Nazareth.*

Abbiamo la «concentrazione di tutto quello che a noi potrebbe sembrare affermazione obiettivata su Dio, sul suo [di Gesù] soggetto, e [la] esperienza esistenziale

---

[13] Cfr. *Il movimento verso Dio*, in *Spiritus Creator*, cit., 11ss. Sulla base di questo assunto, Balthasar non pratica alcun tentativo di scavalcare il linguaggio dell'essere per giungere ad un «Dio senza essere» (J.-L. Marion), il cui nome è Amore, tentativo che risente ancora troppo di una spaccatura luterana fra creazione e rivelazione, filosofia e teologia. La katalogia divina, per il nostro autore, è inclusiva dell'analogia, non sostitutiva. Perciò, il nome divino di Amore non ha bisogno di attestarsi nell'impensabile oltre l'essere.

[14] *Verità e vita*, cit., 228.

di tutto quello che provenendo da lui sembra oggettivarsi come verità, attraverso la sua soggettività»[15].

Questa coincidenza così stupefacente di oggettivo e soggettivo (cioè teologico e antropologico) in Gesù Cristo, pone la cristologia in un posizione del tutto centrale per il nostro tema. *Gesù è la figura oggettiva della rivelazione* che la fede guarda e riconosce, poiché in lui appare l'identità trinitaria di essere e amore; egli è tuttavia anche *colui che stabilisce in sé l'atto pienamente adeguato della fede soggettiva* che accoglie la parola divina della missione. La struttura fondamentale del volume primo di *Gloria*, *La percezione della forma*, poggia su questa funzione mediatrice di Gesù Cristo, che se da un lato è il centro personale che organizza, plasma e sintetizza in sé la totalità della figura, dall'altro con la sua esperienza ed esistenza obbediente costituisce l'archetipo di ogni esperienza credente davanti alla rivelazione del Padre.

Gesù è sia la pienezza della *fides quae* intenzionata dal credente, sia la pienezza della *fides qua* con cui il credente intenziona: egli «è non solo il centro dell'oggetto, senza il quale l'atto non sussisterebbe, ma anche il centro dell'atto senza il quale l'oggetto non verrebbe mai raggiunto»[16]. Le due ante che articolano il primo volume di *Gloria*, evidenza soggettiva o testimonianza interna ed evidenza oggettiva o testimonianza esterna, trovano in Gesù il loro punto di confluenza e smistamento, di comunicazione e distinzione, secondo il rapporto delle nature. Infatti, la trattazione della fede come esperienza culmina per Balthasar nella descrizione dell'esperienza archetipa e della fede di Gesù, così come la presentazione della figura (*Gestalt*) di rivelazione trova in Gesù il suo centro organizzatore e la sua sintesi.

Questa impostazione, che fa coincidere in Gesù soggetto umano percipiente (archetipo della *fides qua*) e oggetto creduto e percepito (rivelazione, *fides quae*), implica che il discorso oggettivo che la teologia intraprende sui contenuti del credere è al tempo stesso e inseparabilmente un discorso sulla soggettività e sull'esperienza. «*Aisthesis*, la percezione, e *aistheton*, ciò che si è percepito in particolare quale amore irradiante, sono insieme oggetto della teologia»[17], giacché in Cristo essi coincidono. Non si può dare una dottrina su Dio, una cristologia, un'ecclesiologia, che non considerino il momento esperienziale ed esistentivo, giacché il rivelarsi di Dio avviene nella soggettività credente-esperimentante del Figlio fatto uomo e dovunque la ri-

---

[15] *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Milano 1979², 40.

[16] *Gloria I: La percezione della forma*, Milano 1975, 165.

[17] *Resoconto*, in *La mia opera ed Epilogo*, cit., 67.

velazione si rende attualmente presente (Chiesa, tradizione, sacramenti) è la soggettività di Cristo che è presente.

«Tutto il corpo ecclesiale e tutte le membra — per esempio la predicazione, i sacramenti, le diverse manifestazioni dell'esistenza cristiana, quelle "verità di fede" che più o meno esplicitamente "sono proposte a credere" come "dogmi" — sono oggettivazioni solo se visti dal di fuori. Visti dal di dentro sono veramente modi di essere del Cristo»[18].

4. Il carattere teologico-oggettivo dell'esperienza-esistenza credente

Nel già menzionato primo volume della trilogia, *La percezione della forma*, troviamo annunciata un'altra importante articolazione che dà la struttura e l'idea di fondo dell'estetica teologica balthasariana e che corre parallela alla divisione prima segnalata di evidenza soggettiva e oggettiva. Si tratta del rapporto di unità-distinzione tra percezione e rapimento (o, potremmo dire, tra esperienza e ontologia della grazia). Una percezione della gloria divina attraverso la fede, ha come suo effetto concomitante il rapimento del soggetto percipiente nella medesima luce di gloria contemplata, come esito naturale del contemplare stesso. In tal modo, la percezione non è pensabile se non *nel* rapimento. Balthasar, cioè, sostiene che il momento strettamente percettivo (*aisthesis*), legato al *sensorium* somatico-spirituale col quale lo Spirito abilita al riconoscimento della figura oggettiva della rivelazione (Gesù Cristo), non può avvenire nel modo neutrale dell'osservazione esterna, dal di fuori, quasi che il distacco garantisse l'esattezza del riconoscimento stesso. La figura cristologica è apprezzabile nella sua qualità unica di rivelazione divina vera e definitiva, solo a patto che il soggetto che la contempla partecipi di questa figura, si lasci afferrare da essa, ne divenga parte e dunque la rifletta in sé completamente (il tutto nel frammento).

C'è dunque un'inclusione reciproca tra la percezione soggettiva e il rapimento obiettivo, tra il soggetto credente e la rivelazione divina. Detto altrimenti: *la possibilità della fede, come esperienza di quanto è buono il Signore, come percezione della sua bellezza che avvince e convince, riposa sulla mia oggettiva appartenenza e trasfigurazione nell'oggetto creduto e amato, gustato e sperimentato*. Ciò è del tutto coerente con le categorie cristologiche prima esplicitate. Se Gesù Cristo è non solo l'og-

[18] *La verità è sinfonica*, cit., 40.

getto contemplato e riconosciuto (*fides quae*), ma anche l'archetipo della soggettività credente (*fides qua*), è chiaro che io lo posso percepire e riconoscere nella sua evidenza oggettiva come gloria di Dio nella carne, solo se comunico alla sua fede-esperienza archetipa. Se sono cioè rapito in lui posso percepirlo e nella misura in cui lo riconosco, in lui vengo rapito e assimilato.

In tal modo, la medesima unità di soggetto e oggetto, rivelazione e fede osservata in Gesù Cristo, si ripete nel credente. Se dalla parte del Figlio fatto uomo tale unità garantisce il carattere soggettivo ed esistentivo, esperienziale, del dogma, dalla parte del cristiano questa unità garantisce la natura obiettiva, teologico-dogmatica della fede-speranza-carità, cioè dell'esistenza e della coscienza credente. Nella *cristologia* il dogma è spiritualità ed esperienza, perché soggettività credente e amante; nella *vita cristiana* la spiritualità soggettiva è teologia perché partecipazione alla esperienza oggettiva e rivelativa del Cristo.

La teologia nella sua riflessione non può che mettere a tema inseparabilmente il versante teologico e quello spirituale, facendosi così obbediente alla struttura bilaterale del Patto. Essa, infatti, non solo trova già data questa unità di soggettivo e oggettivo in Gesù Cristo; nella misura in cui il Cristo, come centro della figura oggettiva, è inseparabile da tutte quelle soggettività credenti che partecipando di lui contribuiscono a con-figurarlo e con-determinarlo, è a sua volta oggettivamente indisgiungibile da quelle stesse soggettività, dalla loro fede nella quale la sua figura si dà[19]. Cristo infatti non è pensabile senza Maria, senza la Sposa che è insieme la Madre che lo genera e partorisce nei cuori di molti. L'osmosi tra la Madre (che genera nella fede) e il Bambino (in vista del quale la Madre è credente fin dall'inizio) è il punto più alto dell'unità tra esperienza di fede e oggettività teologica, nell'ellissi dell'alleanza.

In base alla relazione di percezione-rapimento Balthasar stabilisce così la ripartizione di teologia fondamentale e dogmatica: «1. La dottrina della percezione o teologia fondamentale. Estetica (nel senso kantiano) come dottrina della percezione della forma del Dio che si rivela. 2. La dottrina del rapimento o teologia dogmatica. Estetica come dottrina dell'incarnazione della gloria di Dio e della elevazione dell'uomo alla partecipazione di questa gloria»[20]. Dopo quanto si è detto non deve meravigliare questa coincidenza tra dogmatica e dottrina del rapimento. Infatti il dato

[19] Cfr. quanto si legge a proposito della "costellazione cristologica" in *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella Chiesa universale?*, Brescia 1974, 134ss.

[20] *Gloria I*, cit., 110.

oggettivo di cui tratta la dogmatica non è il fatto positivistico, oggettivisticamente preso, ma

«è la partecipazione dell'uomo a Dio, partecipazione che a partire da Dio si realizza come "rivelazione" [...] e da parte dell'uomo come fede [...]. Questa duplice e vicendevole estasi — di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio — non è altro che il contenuto della dogmatica, la quale può quindi a ragione essere rappresentata come dottrina del rapimento, come l'*admirabile commercium et conubium* tra Dio e l'uomo in Cristo, capo e corpo»[21].

All'interno di questa cornice generale, la spiritualità non è più considerabile come disciplina semplicemente pratica, non è psicologia applicata o sola mistagogia. Tanto meno un scolio alla dogmatica. Essa, piuttosto, «è il lato soggettivo della dogmatica, cioè Parola di Dio in quanto è realtà accolta e che si sviluppa nella Sposa»[22]. È sotto questa luce che può essere compresa appieno quella proposta di reintegrazione fra teologia e santità che il giovane Balthasar avanzava già nel 1948[23]. L'*admirabile commercium et conubium* che sostanzia il rapimento, ovvero la realtà del Patto, trova nel vissuto dei santi la sua espressione canonica e sempre attuale. La teologia volgendosi ai santi, alla loro esperienza ed esistenza, non si trova davanti a delle semplici storie edificanti, ad esempi morali da imitare, a intercessori cui essere devoti. Essi rappresentano, piuttosto, l'estasi di Dio nell'uomo e l'ingresso dell'uomo in Dio. Essendo la realizzazione del rapimento dell'uomo in Dio, essi sono *teologia vissuta*, perché in essi l'antropologia spirituale è dilatazione della cristologia. Se la vita cristiana, la spiritualità, non è altro che cristologia partecipata, ovvero rapimento nella figura di rivelazione, allora è legittimo e necessario guardare ai santi, come a cristiani canonici, per avere accesso al centro cristologico della rivelazione.

Qui prende consistenza la categoria di «esistenza teologica» coniata da Balthasar proprio per indicare l'appartenenza a pieno diritto del soggettivo cristiano al contenuto della teologia dogmatica. L'esistenza dei santi per i teologi non è semplice illustrazione edificante del vangelo per l'oggi, quanto «una nuova spiegazione della rivelazione, un arricchimento della dottrina, un approfondimento di verità lasciate finora piuttosto in disparte»[24]. L'esistenza di un santo è infatti il dispiegamento di una

---

[21] *Gloria I*, cit., 110.

[22] *Teologia e santità*, cit., 231.

[23] Soprattutto nei saggi: *Teologia e santità*, cit.; *Exerzitien und Theologie*, in Orientierung 12 (1948) 229-232; *Psychologie der Heiligen?*, in Schweitzer Rundschau 48 (1948) 644-653.

[24] *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1991³, 27s.

missione oggettiva di Dio, la quale a sua volta è partecipazione alla missione divina e inclusiva del Figlio. La portata teologica della missione-esistenza di un santo può essere portata alla luce non fermandosi al metodo psicologico, agiografico, storico, ma adottando un vero e proprio metodo teologico che Balthasar definisce «agiografia teologica» o anche «fenomenologia soprannaturale», la quale colga la forma, l'essenza oggettiva nello storico-sensibile soggettivo. Evidentemente, l'aspetto psicologico e morale non viene accantonato, ma assunto e salvato, perché fondato, nel teologico. In ogni caso, questa decodificazione in termini teologici della missione del santo, abbraccia la vita (l'esistenza biografica), il suo vissuto interiore (psicologia, stati di coscienza), il suo magistero (predicazione e scritti).

Concretamente, Balthasar ha sviluppato questa intuizione utilizzando, per esempio, la psicologia delle desolazioni e delle notti oscure dei mistici per gettare luce sul mistero dell'abbandono di Gesù sulla Croce e nella discesa agli inferi, in base al principio che Gesù non potrebbe aver chiesto ai suoi discepoli qualcosa che egli non avesse prima vissuto[25]. Così egli, se da una parte restituisce dignità teologica allo psicologico e allo spirituale-affettivo (che diviene funzione della cristologia), al tempo stesso valorizza il versante esperienziale e soggettivo del dogma cristologico[26].

Ovviamente, questa mediazione di oggettivo e soggettivo, prima in Cristo poi nel cristiano, non si dà senza una pneumatologia conseguente. Essendo lo Spirito «il più intimo focolare del movimento d'amore soggettivo di Padre e Figlio, come ad un tempo, in quanto prodotto e frutto, la loro obiettiva generazione»[27], egli è in grado di essere l'obiettiva verità ultima di Dio che si attesta nel rapporto tra Padre e Figlio, senza cessare di essere l'atto d'amore che li rende uno. Ugualmente, è lui che solo può trasferire nel credente l'obiettività cristologica (la testimonianza esterna) come grazia soggettiva (testimonianza interna) della fede-speranza-carità che accoglie quella obiettività. Egli, dunque, in quanto unisce soggettivo e oggettivo, sia in Dio che nell'economia, è indispensabile per comprendere sia la novità del concetto di verità neo-

[25] È quanto egli ha cercato di realizzare in *Mysterium paschale* (ora: *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1990), soprattutto appoggiandosi alle esperienze di Adrienne von Speyr. Riguardo alla questione della congiunzione tra questa via esperienziale (*erfahrende Annäherung*) e la biblica, dogmatica e filosofica, in ordine al raggiungimento di una cristologia, cfr. G. Meiattini, *Sentire cum Christo*, cit., 26-79.

[26] Esigerebbe una ricerca apposita mostrare come una cosa analoga avvenga a livello ecclesiologico. L'ecclesiologia balthasariana è tutta strutturata su archetipi soggettivi. Tutto ciò che nella Chiesa è istituzione, stato di vita, oggettività sacramentale, ecc. è sempre una modalità di missioni personali: Cristo, Maria, gli apostoli (e tra questi Paolo, Giovanni, Pietro, Giacomo rappresentano con le loro esperienze la forma di costanti ecclesiali). Cfr. *Il complesso antiromano*, cit., soprattutto la parte seconda.

[27] *Teologica III: Lo Spirito di verità*, Milano 1992, 247.

testamentario (essere e amore, dis-velamento e fedeltà), sia il carattere oggettivo-soggettivo dell'esistenza di Cristo e del cristiano[28].

5. Il Patto biblico e le funzioni della teologia

Un passo ulteriore, nell'organizzarsi metodico della teologia attorno all'idea di alleanza, riguarda l'articolazione interna delle sue funzioni. Balthasar ne distingue tre principali, che in qualche modo corrispondono anche a discipline di fatto distinte negli studi teologici. Tuttavia, nella concezione balthasariana è meglio parlare di funzioni che di discipline vere e proprie.

Nel cerchio della reciprocità Jahwe-Israele, Cristo-Chiesa è inscritta in primo luogo una esigenza di comprensione, di intelligenza verbale e concettuale: «la totalità complessa del Patto, [...], dev'essere calata in una forma in qualche modo dominabile con lo sguardo, [...] che deve essere anche oggetto di riflessione ed essere rivestita di concetti e di parole»[29]. Ma questa *conoscenza* affonda le sue radici nella stessa relazione sponsale tra Dio e l'uomo, che dalla Bibbia «viene paragonata a quella implicata nel patto tra uomo e donna: è una conoscenza [...] della fedeltà che abbraccia e "assapora" (Sal 34,9) l'intero "tu" nella sua corporeità»[30]. Conoscere e dare un nome all'Amato, contemplare i suoi attributi ed esaltarli come fa la Sposa del Cantico, sono esigenze dell'amore fedele che sostanzia l'alleanza. Ugualmente, la *verità* che si rende presente in questa relazione è la verità-fedeltà (*'emeth*) dell'amore dello Sposo verso la Sposa.

Questa è la dogmatica vera e propria, la quale si configura, perciò, «come l'immergersi, in atto di preghiera adorante, nella verità prima, direttamente, avanti ogni strumentalità per fini cherigmatici e dialogici»[31]. Essa ha per scopo di sondare le in-

---

[28] Questo denso testo riassume bene il ruolo dello Spirito per l'aspetto che ci interessa: «La fede è dono dello Spirito Santo della rivelazione, nella quale egli ogni volta infonde in me l'atto di Dio, già fatto per me, e ciò (in quanto si tratta di un atto divino) nella sua funzione sia soggettiva che oggettiva: connaturalizzando, come Spirito Santo soggettivo, il mio soggetto all'amore del Padre nel Figlio (nella fede-speranza-carità) e configurando, in quanto Spirito Santo oggettivo, la forma oggettiva che attesta l'atto oggettivo divino (nella rivelazione storica, nella Chiesa, nella Scrittura, nella tradizione, nel dogma) alla mia disponibilità a credere. Questa forma oggettiva è *solo apparentemente* "verità teoretica". In realtà essa è l'espressione dell'amore attuato per me, nel quale sono da una parte inserito oggettivamente come sono d'altra parte chiamato a *realizzare* soggettivamente ciò che *è già reale*»: *Verità e vita*, cit., 231.

[29] *Con occhi semplici*, cit., 16.

[30] *Con occhi semplici*, cit., 11.

[31] *Con occhi semplici*, cit., 44.

sondabili profondità di Dio che nel Cristo si comunica alla Chiesa.

Da questa forma della teologia, per così dire volta all'interno, alla contemplazione del fluire sovrabbondante del *commercium*, è inseparabile il momento dell'annuncio, la presentazione all'esterno del cuore pulsante dell'alleanza. È, se vogliamo, la teologia con preoccupazione "apologetica", la teologia fondamentale che si occupa della comprensibilità per altri di ciò che è già vero ed evidente per chi vive nel cerchio più interno del Patto[32]. Questa funzione della teologia, come von Balthasar ha più volte ripetuto, non è realmente distinta dalla prima, la fondamentale non ha uno spazio proprio ritagliato al di fuori del recinto dogmatico[33]. La credibilità del cristianesimo risiede precisamente in quell'amore che è la linfa vitale del Patto nuziale tra la Chiesa e Cristo (solo l'amore è credibile). La teologia fondamentale consisterà, perciò, nel lasciare che la bellezza del dialogo d'amore tra Dio e la sua Chiesa, nel quale convergono e dal quale si irraggiano tutti gli aspetti parziali del dogma, appaia in tutto il suo nitore e la sua travolgente forza di convincimento. L'opera "apologetica" è così lasciata alla forza stessa della verità divina, come verità dell'amore fedele fino alla morte. Non sono le categorie filosofiche più aggiornate che, abbigliando la dottrina cristiana all'ultima moda, possano renderla desiderabile agli occhi di potenziali, scettici pretendenti. È la stessa rivelazione dell'amore divino che ha in sé la forza di *con-vincere*. La filosofia e gli ausili culturali vanno piegati alle esigenze e al movimento di questo Patto d'amore, perché dispieghi la sua intrinseca eloquenza. Compito della teologia è farsi cassa di risonanza e specchio terso di questa verità del Patto, in modo che in ogni frammento della verità cattolica si avverta e si riconosca la legge che domina e contiene il tutto: l'autodedizione reciproca tra Dio e l'uomo come è data una volta per sempre nella congiunzione Cristo-Chiesa (Maria).

A questa seconda funzione della teologia, che procede dall'interno del Patto verso l'esterno, ne va affiancata una terza che prenda sul serio il punto di vista esterno, e dal di fuori quasi sia in grado di accompagnare verso il nucleo più profondo, verso il talamo delle nozze del Re. In questa «dialogica teologica», «l'annunciatore di Cristo percorre la via verso il centro della verità cristiana con chi sta fuori, in dialogo con lui, nello sforzo di ponderare e prendere sul serio le sue obiezioni»[34]. Anche questo terzo movimento è perfettamente omogeneo alla legge strutturale del Patto. Il Figlio

---

[32] Cfr. *Con occhi semplici*, cit., 16 e 41s.

[33] Cfr. *Gloria I*, cit., 110s. Cfr. R. Fisichella, *Teologia fondamentale in Hans Urs von Balthasar*, in K. Lehmann – W. Kasper (a cura di), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato 1991, 383-389.

[34] *Con occhi semplici*, cit., 15.

discende fino alle profondità dell'Ade, si rende solidale con i senza Dio e soffre in sostituzione vicaria la loro pena (l'ira che spetta al peccatore) per potersi preparare la Sposa prediletta, per condurre gli uomini nel centro dell'Alleanza trinitaria[35]. In questa funzione della teologia, il messaggero della fede prende sul serio il suo interlocutore come figlio dell'unico Padre, come uomo già raggiunto da sempre dalla grazia di Cristo e si lascia dire da altri ciò che nella Chiesa o in lui stesso non appare degno di fede. Se la funzione apologetica parla ancora dall'interno all'esterno, per far apparire plausibile la forma della rivelazione dal suo punto di vista, questa ulteriore funzione teologica nella forma di una *theologia crucis* accompagna passo passo l'interlocutore condividendo dal di dentro il suo punto di vista, lasciandosi anche istruire da esso. Così come la rivelazione di Dio nell'incarnazione e sulla croce avviene non solo nell'unidirezionale discendere della gloria, ma nell'assunzione e nell'attraversamento del linguaggio degli uomini, persino del linguaggio estremo del rifiuto di Dio, per dire l'amore di Dio; in modo tale che lo stesso movimento di discesa del Figlio dal centro divino verso il fuori mondano non avviene senza il simultaneo movimento di ascesa e risposta dell'umano in Cristo.

I due lati inseparabili del Patto restano, come si vede, la legge strutturale della teologia, cosicché il versante oggettivo (divino) e quello soggettivo (l'uomo), il momento discendente e quello ascendente, dal dentro al fuori e dal fuori al dentro, comandano l'articolazione delle funzioni basilari del teologare. Per questo «le tre forme della teologia formano una circolarità. Ovvero: è lo stesso volto, in un'espressione che si avvicenda tre volte»[36]. *Il metodo teologico suggerito da Balthasar ricalca la struttura uni-duale del Patto biblico, intende essere il trasferimento metodico della legge dell'amore divino. Questo amore, infatti, estrinsecandosi liberamente "dal di dentro" della comunione-alleanza trinitaria e rappresentando nel dramma della salvezza l' "apologia" (o la teologia fondamentale) di questo amore (la sua gloria), perché diventi credibile, fa tutto questo assumendo su di sé la condizione "carnale"* (caro peccati) *dell'uomo, cosicché questo estrinsecarsi dall'interno verso fuori dell'alleanza trinitaria avviene come cammino che Dio fa dall'interno dell'uomo (cioè dal di fuori dell'alleanza), caricandosi di tutta la radicale* obiezione *del peccato, verso l'interno di Dio stesso*. La disposizione delle funzioni della teologia, come le ab-

[35] *Con occhi semplici*, cit., 43s.

[36] *Con occhi semplici*, cit., 44.

biamo presentate, devono in qualche modo ripetere in sé la logica di questo agire rivelativo divino.

Ma questo non è tutto. Tra le tre forme o funzioni della teologia qui enumerate, esiste un ordine, oltre che una pericoresi (proprio sul modello trinitario) e tale ordine è ancora una volta suggerito dallo stile e dalla struttura della rivelazione nel Patto. Il cuore, il centro resta sempre la dogmatica, cioè la funzione rivolta all'interno, il talamo nuziale tra Cristo e la Chiesa, l'atteggiamento che medita l'armonia (*nexus mysteriorum*) delle meraviglie che Dio opera nella comunità dei credenti e nella storia umana. Da qui si irradiano, come frutti di quell'unione nuziale gratuita e amorosa, sia l'apologia, sia la dialogica ecumenica e pastorale. Allo stesso modo, infatti, nel Patto il movimento fondamentale è sempre dall'interno verso l'esterno, in questo modo: a) la reciprocità dell'alleanza si fonda sulla libera e sovrana iniziativa di Dio che esce da sé, e dunque sul primato di un'alleanza intradivina che si partecipa *ad extra*; b) l'estensione dell'alleanza a tutti i popoli (missione, evangelizzazione) avviene sempre come dilatazione universale e progressiva del legame privilegiato e ristretto di Dio con Israele, di Cristo con la Chiesa.

6. L'unità di soggettivo-oggettivo come forma e stile della teologia

Quanto si è detto potrebbe già bastare per giustificare la definizione del pensiero balthasariano come "teologia esperienziale". Ma un altro passo può portarci ancora più vicino allo scopo. Bisogna passare dalle questioni metodologiche generali alla questione della "forma" della teologia, dello "stile" che essa è sollecitata ad assumere per essere all'altezza della prospettata riconciliazione di soggettivo e oggettivo. Tale riconciliazione dovrebbe riguardare anche il rapporto tra il contenuto e il metodo, da una parte, e l'atto espositivo concreto nel quale sia il contenuto sia il metodo sono utilizzati, dall'altra. Quando parlo di stile, mi riferisco proprio *al modo o al processo espositivo* concretamente usato e plasmato dall'autore, inclusivo sia dello stile letterario sia della dinamica dell'argomentazione e della riflessione. Tale procedimento espositivo diviene a sua volta, per il lettore, la mediazione concreta (in altri termini l'*opera*) che gli permette l'accesso al contenuto trattato secondo un certo metodo.

In altre parole: per il realizzarsi di una teologia esperienziale bisogna che oltre al piano dei contenuti e del metodo sia coinvolta nell'unificazione di soggettivo e oggettivo (tipica dell'alleanza) anche la forma letteraria dell'opera, affinché *la stessa fruizione di quest'ultima renda possibile, oltre che un apprendimento oggettivo dei*

contenuti secondo un metodo adeguato e corretto (corretto perché adeguato all'oggetto), anche una disposizione soggettiva, un atteggiamento personale di iniziazione e introduzione del fruitore nell'esperienza dialogica e adorante dell'alleanza. Il metodo, da solo, resta ancora sul versante oggettivo. È necessario che intervenga lo stile perché anche l'ultimo anello si congiunga, affinché chi fa o legge teologia resti, in questo atto di *oggettivazione* riflessa, ancora *nell'atto soggettivo* dell'ascolto e della risposta (cioè abbia l'alleanza non solo di fronte, sul tavolo anatomico, ma resti in qualche modo ancora immerso nella sua realtà viva proprio nel leggere e nel pensare; lo scrivere, il leggere e il pensare esigono uno stile omogeneo all'oggetto). Lo stile riguarda, insomma, non solo il versante del teologo autore, ma anche quello del (teologo) lettore. È, se vogliamo, un aspetto ulteriore del metodo, strettamente legato ad esso e non sempre del tutto distinguibile, ma neppure del tutto identificabile[37]. A questo aspetto Balthasar dimostra di aver concesso un'attenzione particolare e dato una soluzione originale.

L'ispirazione per questa soluzione viene a Balthasar proprio dalla teologia dei santi a cui egli si appella:

«se prima dicevamo che essi [i santi] non vogliono allontanarsi dalla fonte della vita perennemente zampillante dalla bocca del Verbo eterno, in un "ora" sempre rinnovato [questa è la posizione "teologica" della Sposa], parlavamo già anche allora della forma della teologia. [...] La loro teologia è per essenza un atto di adorazione e di preghiera»[38].

E ancora:

«Mai la conoscenza può allontanarsi dall'iniziale atteggiamento orante, per applicarsi all'attività conoscitiva. Lo può tanto poco quanto la *gnôsis* non trascende mai la *pístis*, rimane invece una forma intima di essa. [...] Così nella teologia non v'è alcuna indagine che non debba spirare di necessità l'anelito di questa ricerca orante»[39].

È lecito domandarsi: fino a che punto questo è possibile? La teologia non può mai confondersi con la preghiera, la riflessione sul vissuto col vissuto stesso. C'è comun-

---

[37] Allo stesso modo in cui la permeabilità di soggettivo e oggettivo nella relazione tra verità rivelata ed esperienza di essa (cfr. sopra §§ 3 e 4) era sì un metodo per recuperare l'integrità dell'oggetto teologico, ma anche l'oggetto stesso nel suo darsi integralmente. Come già si disse, i passaggi tra contenuto, metodo, stile sono perciò abbastanza fluidi.

[38] *Teologia e santità*, cit., 226.

[39] *Teologia e santità*, cit., 227.

que stato un periodo in cui qualcosa del genere è almeno in parte avvenuto:

«La teologia dei Padri, e ancora quella del medioevo, era *doctrina sacra* non solo quanto all'oggetto, ma anche alla forma, giacché in essa la dimensione spirituale del *mysterium* oggettivo e dell'iniziazione [soggettiva] per opera dello Spirito santo rimane presente non solo nel complesso, [...], ma anche nei singoli passi per cui avanza il pensiero»[40].

Balthasar ha dunque in mente dei modelli concreti che additano una meta precisa: non solo il metodo ma anche la forma e lo stile della teologia devono diventare omogenei all'oggetto. *La posizione orante e adorante del partner umano dell'alleanza deve restare lo stile della teologia*, senza che questa abdichi alla sua modalità riflettente, che la contraddistingue.

Qui possiamo solo accennare ad alcuni aspetti del procedere balthasariano verso questa conformazione della *forma theologiae* al suo contenuto e al suo metodo, cioè verso l'unificazione di soggettivo e oggettivo nel farsi stesso della teologia.

Soffermiamoci sulla disposizione delle parti della trilogia. Se Dio mi appare nella lingua universale dell'essere come bello, buono, vero, come può la teologia rispecchiare *nella forma del suo discorso* questa bellezza, questa bontà, questa verità? Assumendo *non solo come tema, ma anche come andamento del suo procedere le categorie che presiedono* all'estetica teologica, alla teodrammatica e alla teologica. Tali categorie rispettivamente sono: la figura estetica, la dialogica drammatica (come interazione delle libertà), la logica dell'amore (come apertura alla totalità del mistero). Se Dio si comunica all'uomo e instaura il suo Patto attraverso una *figura bella*, nel *Miteinander* drammatico dell'incontro tra libertà finita e infinita, dando così vita ad una (dia)*logica* peculiare, la teologia dovrà assumere anch'essa una forma bella, costruirsi in una dinamica drammatica e adottare la medesima logica divina. In tal modo, *l'oggetto del teologare* (o se vogliamo le modalità con cui l'oggetto si offre nella lingua dell'essere che sono i trascendentali) *diviene stile teologico* e un altro nodo dei difficili rapporti tra oggettività e soggettività viene superato. Questo è decisivo se la teologia stessa nel processo della sua elaborazione e fruizione vuole essere, per quanto possibile, un'esperienza spirituale, cioè ripetere in se stessa, nelle strutture del suo argomentare su Dio, la logica dell'evento divino nel mondo[41].

---

[40] *Teologia e santità*, cit., 233.

[41] Si potrebbe qui accennare, pur nella diversità sostanziale da Balthasar, ad un rilevante precedente dal punto di vista filosofico, quello di Hegel. Nel sistema hegeliano il processo verso la coscienza assoluta è insieme l'oggetto della filosofia e l'interno compimento della medesima. Il filosofo, pensando il dispiegarsi dello spirito nella sua fenomenologia, non fa altro che portare lo stesso spirito alla pienezza del suo

Vediamo, molto in breve, in che modo la teologia balthasariana si cimenta in questo tentativo arduo, del tutto inedito, a mio avviso, nel panorama del pensiero teologico contemporaneo.

L'estetica teologica presenta e concepisce la rivelazione come *Gestalt*. Questa è totalità di parti, dotate di proporzione e intima coerenza, a partire da un centro irradiante (Gesù Cristo) che le aggrega e dispone, restando però simultaneamente configurato da esse. La *Gestalt*, in base all'unità di percezione e rapimento, non può essere fruita nella sua gloriosa irradiazione di luce e di armonia che avvince, se colui che le sta davanti non diventa esso stesso parte di essa. Ciò facendo, egli la rispecchia in se stesso (come il frammento che contiene il Tutto in quanto è incluso dal Tutto), diventa espressione della figura, capace a sua volta di rappresentarla e di imprimerla in altri (come avviene nei santi). A queste condizioni la figura appare bella per colui che partecipa di questa bellezza, che viene racchiuso nell'alone della sua luce.

L'opera balthasariana, a chiunque l'abbia frequentata con una certa assiduità, presenta uno stile con tutti i caratteri della *Gestalt*. Questo almeno a due livelli. In primo luogo il livello della *bellezza*. Balthasar non ha mai dimenticato la sua formazione artistica giovanile (letteraria e musicale). Quando egli scrive, scrive con passione, talvolta in forma lirica. Il suo pensiero raramente è formale, astratto; abitualmente si serve di immagini, simboli e metafore[42]. La sua smisurata conoscenza della letteratura occidentale (dai greci fino ai contemporanei) è per lui un pozzo immenso a cui attingere intuizioni, raffronti, paralleli che danno corpo al suo argomentare. Ma il carattere di *Gestalt* lo si riscontra soprattutto nel tipico impianto sistematico dell'opera di Balthasar. Notoriamente, egli si dichiara un antisistematico, nel senso che nessun "sistema", a suo avviso, può pretendere di esprimere e contenere Dio. Tuttavia, egli sa esprimere in modo impressionante il gioco dei rimandi e dei collegamenti, delle allusioni, implicazioni e polarizzazioni che animano la figura della rivelazione (il *nexus mysteriorum*). *La* figura *che egli tematicamente e contenutisticamente mette al centro dell'estetica è, di fatto, la forma stessa della sua scrit-*

dispiegamento assoluto, all'autocoscienza suprema. In modo che oggetto e soggetto si uniscono e superano nella sintesi del concetto. In questo senso si può forse dire che Balthasar è un autore posthegeliano, che tenta di riformulare la lezione patristica dell'unità tra oggetto e atto soggettivo del teologare dopo Hegel.

42 L'unica sua opera prettamente ed esclusivamente filosofica, *Wahrheit* (= *Teologica I*, cit.) è un esempio emblematico di come si possa fare filosofia con un linguaggio quasi poetico, enunciando ugualmente un pensiero rigoroso. Anche il libro giovanile (del 1945) *Il cuore del mondo* (Casale Monferrato 1994) è un classico esempio di teologia lirica.

tura e della sua riflessione. La figura del mistero acquista rilievo agli occhi del lettore proprio nell'esercizio della lettura, quando si accorge che di qualunque aspetto del dogma Balthasar parli, di fatto dà rilievo e plasma una figura, perché ogni frammento è visto a partire dalla totalità. La difficoltà di rendere in un discorso lineare e compiuto il pensiero balthasariano, anche intorno ad aspetti marginali e secondari, è proprio un indice di questo suo modo di pensare che vede il dettaglio sempre nella luce del tutto. Da qui lo stile balthasariano acquista il suo fascino. Il lettore si accorge che non è un pensiero che si possa dominare con lo sguardo, ma sfugge da ogni parte. Il contatto con la pagina balthasariana è una vera e propria esperienza della trascendenza del mistero. Il mistero si fa stile. Riprenderemo ancora questo aspetto a proposito della *Teologica*.

Le categorie teatrali, messe in opera nella *Teodrammatica*, portano in primo piano il dialogo e l'interazione delle libertà. Nella persona di Cristo, nella quale la libertà divina e quella umana raggiungono il loro confronto e la loro conciliazione massima, sono incluse tutte le missioni, tutte le persone (personaggi) del dramma. Il principio paolino dell'*en Christo* diventa il cardine che sostiene l'impianto intero del dramma divino-umano. L'opera della redenzione non si svolge come un monologo divino, ma nell'interferenza di autentiche libertà a confronto, libertà capaci di ribellarsi a tale opera. Ogni personaggio del dramma ha una sua autonomia che Dio rispetta, persino fonda, e in base alla quale egli modifica il proprio percorso. Così, alla fine, l'azione divina nel mondo passa proprio attraverso l'azione umana, anche quella peccaminosa. L'unità del disegno divino si compie nella dialogica e nella dialettica (fino alla ribellione) tra le libertà.

Lo stile teologico balthasariano possiede anche una natura drammatica. Il suo pensiero non appare quasi mai come monologo del teologo fra sé e sé, non assume la veste del trattato compiuto, del sistema ex-cogitato dalla mente solitaria. L'esposizione balthasariana è innervata dal dialogo costante con gli autori e le correnti di pensiero, le più disparate, facendosi così esposizione a più voci. Una posizione integra l'altra, la corregge e la contraddice, la supera, la sospinge oltre se stessa. Spesso il suo pensiero personale viene formulato proprio attraverso questo confronto tra opinioni diverse, dove si incontrano, come personaggi diversi che interagiscono reciprocamente, poeti e teologi, filosofi e drammaturghi, romanzieri e musicisti[43]. È da questo intreccio che nasce la proposta di Balthasar, la sua sintesi che include le posizioni precedenti, adattandole e rielaborandole. Il pensiero balthasaria-

[43] Si veda l'affinità di questo stile con la suggestiva analogia tra la teologia e il romanzo suggerita da E. Salman, *La teologia è un romanzo*, Cinisello Balsamo 2000, 15-38.

no diventa così inclusivo, come è inclusivo lo stile del dramma umano-divino della salvezza, dove ogni atto delle libertà umane è integrato su un piano più alto, nella visuale omnicompresiva di Dio[44]. Poiché il confronto di Balthasar con le ricchezze sterminate della cultura occidentale è il modo con cui egli trova la sua strada verso l'esposizione e la traduzione del mistero, egli non rinuncia a questo metodo neppure sul livello della scrittura, dell'esposizione letteraria. Trova la sua verità dialogando con altri, anche con posizioni antitetiche, di cui riesce a integrare certi elementi. Il suo scrivere riflette il suo modo di pensare, l'*ordo inventionis*. Lo scrivere è un modo per pensare. Egli pensa scrivendo. Da qui, non di rado, anche tutta la sua oscurità e perfino l'involuzione dello stile. La sua scrittura ci presenta spesso i tornanti faticosi della sua ricerca e non l'autostrada che conduce diritta al risultato ormai chiarito.

L'ambito aperto dalla *Teologica* ci permette di mettere il luce la logica, appunto, cioè la formalità strutturale ed epistemologica, che presiede sia alla proporzione della figura bella, sia alla dialogica drammatica delle libertà. Balthasar, alla luce del mistero trinitario, tenta di formulare una logica triadica (che potremmo dire del "terzo incluso", ma in un senso diverso da quello hegeliano). In questa logica, che egli definisce "concreta" invece che "astratta" (come è astratta quella formale del principio di non contraddizione), non si ha a che fare né con una pura identità né con una totale differenza. Astrattamente considerato, A è A e A non è B, secondo una reciproca e semplice esclusione. Ma nella concretezza del reale bisogna affermare:

«non si dà nessun A senza: 1. La serie finita di non-A che lo determina e 2. Senza un rapporto di tutta questa infinita serie di determinati-delimitati con un determinante indelimitato". Ciò significa, in altri termini, che «B, C e così via sono nello stesso tempo (astrattamente) la negazione di A, ma (concretamente) i suoi con-constituenti, nel senso che la loro alterità condetermina positivamente A, il che ha una doppia presupposizione: il con-essere in una generale (tutta comune) finitezza, la quale a sua volta si distingue e si relaziona alla Sorgente del Tutto»[45].

Conseguenza di questa logica triadica — e qui possiamo già osservare la continuità con la figura estetica e la dialogica drammatica — è che ogni ente è con-determinato da tutti gli altri e simultaneamente li determina: «come nel mondo ogni

[44] Cfr. *Epilogo*, in *La mia opera ed Epilogo*, cit., 97ss.

[45] *Teologica II: Verità di Dio*, Milano 1989, 27.

essere finito riceve la sua forma unicamente confinando con altri esseri finiti, così la totalità del finito [...] non può che essere ciò che è rivolto come meta all'Uno»[46].

La logica triadica del terzo incluso si esprime dunque nella rete di rapporti di una *figura*, di una forma. La propria forma singolare dipende dalla costellazione in cui si è inseriti, dalla totalità che il frammento ripete a modo suo. Ma questa forma e costellazione non è statica, è data da un'*azione* reciproca tra gli enti che interagiscono: «Ogni cosa viene, dall'in-flusso di ogni altra, destinata a ciò che tutte le altre non sono, ma destinata anche essa stessa mediante "in-flusso" o "e-flusso" su tutte e da tutte le altre»[47]. In ultima analisi, la figura estetica si sovrappone alla mobilità della dialogica drammatica secondo la schema formale della logica triadica, che è vestigio nel finito della logica increata trinitaria.

Sia nell'estetica che nella drammatica, la teo-logica balthasariana segue questo stile: la singola verità o l'aspetto particolare della rivelazione è sempre visto in riferimento alla totalità del mistero, riceve la propria illustrazione proprio dall'accostamento ad altri aspetti e dal suo inserimento nel tutto, più che dall'anatomia del suo dettaglio o dal ricorso a categorie filosofiche. La rivelazione spiega se stessa[48]. Così, «qualsiasi concetto della teologia dev'essere cattolico, cioè universale, cioè tale da rappresentare ogni verità, da attrarre a sé o da aprirsi ad ogni verità, da spezzare i limiti»; «Questa logica cattolica "inclusiva" o "aperiente" non è per nulla un invito a sommergere tutto in un'infinità vaga ed edificante, ma l'esigenza più rigorosa che vi sia per la speculazione»[49]. È appunto questo principio della totalità sempre più grande, del *Deus semper maior*, che la teologia balthasariana concretamente riflette e mette in esecuzione, e non solo enuncia.

---

[46] *Teologica II*, cit., 27. Da osservare che in queste pagine la stessa formulazione di questa logica triadica è fatta da Balthasar in modo dialogico-drammatico, ovvero seguendo la dinamica di questa logica triadica: facendo cioè interagire tra loro suggestioni che vengono da Blondel e dalla poetica di Claudel, sullo sfondo di Hegel. Per Blondel, si veda J. Servais, *De la logique formelle à la logique morale selon M. Blondel*, in Gregorianum 82 (2001) 761-785.

[47] *Teologica II*, cit., 26.

[48] Come si vede, la coincidenza tra evidenza soggettiva e oggettiva in Gesù Cristo (cioè il fatto che la rivelazione porta in se stessa le condizioni della sua comprensibilità), trova la sua espressione in una *teo*-logica adeguata.

[49] *La sede della teologia*, in *Verbum caro*, cit., 171 e 172.

7. Il compito del teologo all'interno dell'Alleanza sponsale

L'unità di soggettivo e oggettivo, stabilita nel Patto biblico, per Balthasar non è solo legge del contenuto, del metodo, dello stile della teologia. Essa riguarda necessariamente lo stesso lavoro del teologo, le condizioni soggettive di possibilità della sua riflessione a servizio della Chiesa. Alle radici dell'unità di soggettivo e oggettivo c'è l'unità tra sapere e vivere, teoria e prassi nella vita del teologo.

Non c'è dubbio, per Balthasar, che la teologia «è qualcosa d'altro dall'atto della diretta adorazione del Verbo divino nella parola finita, dall'atto dell'obbedienza immediata al Verbo nell'esistenza cristiana». Tra l'adorazione e l'obbedienza, tra la preghiera e la vita (come modalità concrete del Patto) si introduce qualcosa di diverso e specifico, qualcosa come «un applicarsi *teoricamente* all'intellezione del Verbo»[50]. Questa teoria non è propriamente né adorazione né obbedienza. Tuttavia non può neppure essere separata da esse. La verità della rivelazione, come si è visto, è di tale natura che di fronte ad essa non si può restare neutralmente obiettivi, puri teoreti: è inevitabile che «la teologia, compiendo la sua opera come riflessione teoretica [...], nel suo contenuto di verità debba lasciarsi misurare col metro dell'adorazione e dell'obbedienza. Cristo infatti non è per nulla una teoria»[51].

Già nel Nuovo Testamento vediamo che il Verbo incarnato si espone e si concede a forme varie di approccio teoretico: alla controversia, alla disputa, al sillogismo, ai sofismi dei farisei. Ma questo confronto obiettivo e astratto «è già sempre fin dall'inizio, sulla via che porta o verso l'atto di fede o verso quello dell'incredulità»[52]. Non è possibile mantenersi in una posizione equidistante di neutralità scientifica: o si accoglie il Verbo o lo si respinge. Se il principio unificante la rivelazione divina è la soggettività vivente di Cristo nel suo comunicarsi in atto alla Chiesa, bisogna guardarsi dal pericolo di una teoresi teologica che riduca il Rivelantesi in atto a rivelato compiuto, l'atto del comunicare permanente a fatto obiettivabile perché concluso. I concetti, infatti, fissano per loro stessa natura una realtà di dialogo sponsale che è invece rapporto mobile e sempre nuovo tra dono e risposta. «Questo principio [...] non può mai essere comunicato al punto da cessare di autodonarsi; quindi non può mai essere accolto come se l'atto con cui noi lo accogliamo – fede, preghiera, amore, rin-

[50] *La sede della teologia*, cit., 168.

[51] *La sede della teologia*, cit., 168s.

[52] *La sede della teologia*, cit., 169.

graziamento – fosse una realtà chiusa, finita, che sta alle nostre spalle»[53]. Se la verità, nel *commercium* Dio-uomo, resta sempre parola parlante e rivelazione rivelante, che suppone l'atto soggettivo permanente della ricezione-restituzione, allora quest'atto soggettivo della recezione di fede è strutturale e costitutiva di ogni intelligenza teologica che voglia rispettare il carattere integrale della rivelazione come atto di comunicazione bilaterale.

Ecco, di conseguenza, l'importanza dell'esperienza di fede, di ascolto adorante del teologo, come presupposto per uno stile e un metodo teologico all'altezza del contenuto.

«non si può riconquistare la presenza viva dell'elemento spirituale [in teologia] per altra via se non quella di un profondo sconvolgimento interiore, operato dall'incontro elementare tra il credente e la rivelazione, in virtù del quale egli in certo modo sa una volta per sempre come si possa e non si possa pensare e parlare in teologia»[54].

Il principio dell'universale inclusione delle missioni cristiane, dono libero dello Spirito, nella missione-persona dell'Inviato per eccellenza, (il paolino "essere in Cristo"), vale anche per la missione del teologo, per l'esercizio concreto del suo lavoro che è la fatica del concetto. Il teologo deve rimanere soggettivamente in Cristo, al modo della Sposa (Ecclesia-Maria) che è identica a Lui (suo Corpo, carne della sua carne) e insieme distinta da Lui (sua Sposa). L'obiettività della distanza e della differenza richiede al tempo stesso l'unità soggettiva dell'amore. Obiettività teoretica e soggettività amante sono i due poli del pensiero teologico.

«l'obiettività della riflessione e dell'affermazione teologica esige che essa si svolga non in uno "star l'uno di fronte all'altro" prendendo distanza, ma in un "in-essere" ed "essere a partire da". [...] L'affermazione di Gesù: "Chi non rimane unito a me si secca" [...] è per il pensiero e l'affermazione teologici non meno importante che per l'esistenza e per l'operare esteriore»[55].

Questa partecipazione e inserzione nel Cristo, quale primo espositore del Padre, è imprescindibile per il teologo cristiano. Come in Cristo stesso «ogni valida "traduzione di Dio" (Gv 1,18) si fonda sulla sua disponibilità in semplicità a non trasmettere altro che l'essere e il mistero del Padre», in una unità completa, sostanziale con

---

[53] *La verità è sinfonica*, cit., 41s.

[54] *Teologia e santità*, cit., 234.

[55] *La semplicità del cristiano*, Milano 1992, 85.

Lui («Chi vede me vede il Padre»), e dunque su un atteggiamento eminentemente soggettivo di amore, analogamente «l'atto fondamentale del teologo cristiano diviene afferrabile come semplicità dell'autoaffidamento alla verità divina»[56]. Il teologo ha bisogno di rivivere in se stesso i sentimenti e l'obbedienza di Cristo (attraverso la Chiesa) per poter essere come lui espositore della verità divina. Egli può essere teologo, perché gli è dato accesso nello Spirito Santo allo spazio della verità cristologico-trinitaria, come unità di amore soggettivo ed essere oggettivo.

Con ciò, il teologo non viene umiliato, ridotto a puro ripetitore del già dato. La verità del Patto, come vita di amore tra Cristo e la Chiesa, non è mai una realtà conclusa, ma sorgiva, è verità in atto (*dis-velamento* in *atto*: *a-létheia* come *'emeth*). Ad essa egli partecipa non come semplice spettatore o ripetitore, ma come partecipante e quindi coesecutore. Gli è affidato il compito di mostrare la perenne e continua novità di questa *verità dell'amore*; la sua formulazione concettuale entra a far parte del *dramma* divino-umano, della rivelazione della *gloria*. La sua prospettiva personale (pluralismo teologico) prosegue pneumaticamente il movimento di traduzione dell'Amore trinitario in linguaggio umano che il Logos in Gesù ha iniziato.

In termini più semplici e diretti, diremo che l'esercizio del servizio ecclesiale della teologia suppone la santità del teologo. Balthasar ha richiamato spesso l'esempio dei teologi dell'antichità. I Padri della Chiesa, la cui teologia viveva ancora nella sfera viva del Patto, sono nella grande maggioranza dei santi, oltre che dei pastori. Questo perché la verità del Patto può essere riconosciuta ed esposta solo facendola, solo entrando a far parte del cerchio dell'alleanza. Questa unità di dottrina e santità è in fondo una missione, un compito affidato, un ufficio ricevuto da Dio per la fecondità della Chiesa, un modo nel quale la Chiesa stessa nei suoi figli diventa feconda[57].

8. Conclusione

Tutto ciò che si è detto meriterebbe di essere completato con una illustrazione del modello filosofico elaborato da Balthasar a sostegno di questa correlazione di soggettivo-oggettivo che fa da sostrato alla sua teologia (nel metodo, nel contenuto, nello stile, nell'esistenza del teologo). Se l'idea di fondo, quella del Patto nuziale, è prettamente biblica, in realtà l'aspetto corriflessivo e osmotico di io-tu, soggetto-ogget-

[56] *La semplicità del cristiano*, cit., 86.

[57] Cfr. *Teologia e santità*, cit., 200ss.

to, che Balthasar evidenzia nel rapporto tra i due partners dell'alleanza, dipende dall'assimilazioni di vari contributi della filosofia contemporanea: da Hegel a Guardini, da Husserl al personalismo ebraico-tedesco. Sarebbe questo il modo per illustrare nel modo più chiaro in quale punto la correlazione di teologia ed esperienza del nostro autore si differenzi, per esempio, dall'analoga correlazione in K. Rahner. Ma un tale compito richiederebbe ancora molto spazio[58].

Qui basti aver osservato che la ricomposizione di soggettivo e oggettivo al quadruplice livello del contenuto, del metodo, dello stile e della vita del teologo, permette a Balthasar di creare osmosi tra teologia e spiritualità, dogma ed esperienza, rivelazione e fede, riflessione e preghiera, teologia e antropologia. La definizione della sua teologia come "teologia esperienziale" non dovrebbe più apparire ingiustificata, soprattutto qualora si tenga presente anche una certa sua connotazione monastica[59]. Si potrà anche dire, se si preferisce, che la sua è una "teologia spirituale" proprio nel centro della sua *dogmatica* (dottrina del rapimento), nella sua *teologia fondamentale* (che trova nei "sensi spirituali" il cuore della dottrina della percezione e della credibilità), nella *dialogica* col mondo che cerca di far proprio e di integrare, attraverso purificazione, quanto è esterno e perfino estraneo all'ellissi del Patto.

---

[58] Per una introduzione su questo aspetto rimando ancora a G. Meiattini, *op. cit.*, 255-288.

[59] Il peso che il monachesimo e la sua spiritualità possiedono nell'insieme della teologia balthasariana è senza dubbio considerevole. Il posto centrale della vita monastica nella Chiesa e nella stessa esperienza umana-filosofica (monachesimo come *vera philosophia*), lo caratterizzano come cuore dell'alleanza e dunque come paradigma cui la teologia deve ispirarsi. Cfr. in particolare il saggio *Filosofia, cristianesimo, monachesimo*, in *Saggi di teologia II*, Brescia 1985[3], 327-362. Per questo si può dire che la teologia balthasariana sottintende un modello di ispirazione monastica, col suo richiamo agli occhi semplici, i soli in grado di cogliere la semplicità della figura, l'unica cosa necessaria che Maria si è scelta e nella quale è possibile trovare tutto il resto (in fecondità, apertura, capacità di integrazione). Cfr. G. Meiattini, *Nel cuore del mondo e della Chiesa. La teologia balthasariana della vita monastica*, in Communio 162 (1998) 54-70 (soprattutto le conclusioni). Altre conferme in questo senso in Id., *Dieci lettere di H. U. von Balthasar a J. Leclercq*, in La Scala 56 (2002).

RTLu VII (3/2002) 449-472

Su una fonte sconosciuta del personalismo trinitario di Guglielmo di Saint-Thierry

Roberto Silva
Convitto Nazionale «Maria Luigia» (Parma)

1. Personalismo trinitario e questione delle fonti

L'*Aenigma fidei* raccoglie, come è noto, in trattato la dottrina trinitaria di Guglielmo di Saint-Thierry. Secondo alcuni studiosi – J.-M. Déchanet, M.-J. Le Guillou, T. M. Tomasic, P. Verdeyen[1] –, in quest'opera Guglielmo ha rivelato, recuperando elementi comuni alle tradizioni teologiche latina e greca, una prospettiva "personalista" nell'interpretazione del mistero trinitario. O. Brooke, invece, pur non disconoscendo lo sforzo di sintesi di Guglielmo, ha ritenuto che la sua teologia trinitaria, nonostante la forte enfasi sul mistero, fosse ancora sensibilmente marcata da una tendenza "essenzialista", presente in particolar modo nella tradizione latina[2].

L'indagine sulle fonti della nozione filosofica di persona nell'*Aenigma fidei* si rivela particolarmente interessante per comprendere questo dibattito sulla prospettiva *personalista* della teologia trinitaria di Guglielmo. Questa specifica questione si è intrecciata al più generale dibattito sulle fonti greche del pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry. Il più fervido sostenitore della dipendenza stretta del pensiero di Guglielmo dalla teologia patristica greca fu J.-M. Déchanet, uno dei pionieri degli stu-

[1] Cfr. J.-M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940; Id., *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, Bruges 1942; Id., *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Paris 1978; M-J. Le Guillou, *Guillaume de Saint-Thierry: l'équilibre catholique de la triadologie médiévale*, in Istina 17 (1972) 367-374, anche in *Le mystère du Père*, Paris 1973 (tr. it. *Il mistero del Padre*, a cura di F. Mazzariol, Milano 1979); T. M. Tomasic, *William of Saint-Thierry against Peter Abelard: a Dispute on the Meaning of Being a Person*, in Analecta Cisterciensia 28 (1972) 3-76; P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, in Ons Geestelijk Erf 51 (1977) 327-366; 52 (1978) 152-178 e 257-295; 53 (1979) 129-220 e 321-404.

[2] Cfr. O. Brooke, *The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of Saint-Thierry in the Aenigma fidei*, in Recherches de théologie ancienne et médiévale 27 (1960) 193-211; 28 (1961) 26-58.

di guglielmiani, ma nel tempo attraverso varie precisazioni e critiche tale interpretazione è stata ridimensionata[3]. Al momento il dibattito sulle fonti non è ancora approdato a certezze definitive.

Riassumiamo, di seguito, gli interventi critici più significativi sul personalismo di Guglielmo e sulle fonti della sua opera, specialmente quelle che riguardano l'*Aenigma fidei*.

Déchanet, nella sua monumentale monografia *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre* (Bruges 1942)[4], mise in evidenza che l'*Aenigma fidei*, oltre a rappresentare una risposta polemica alle speculazioni razionali di Abelardo sulla Trinità, era portatore di un valore positivo: apportava infatti, nel panorama del movimento teologico del XII secolo, un proprio contributo alla teologia trinitaria, attingendo all'essenziale della concezione teologica della tradizione greca. Infatti Guglielmo, accostandosi al problema del rapporto fra l'unità della natura divina e la Trinità delle persone, con una prudente speculazione sulla teologia delle relazioni trinitarie, arrivava all'unità passando dalle Persone, dimostrando così una marcata predilezione per l'approccio «economico» al problema trinitario, «familiare all'Oriente»[5].

Sulla questione specifica dell'applicazione della nozione filosofica di persona nella teologia trinitaria dell'*Aenigma fidei*, Déchanet comprese che Guglielmo prendeva le distanze dalla definizione di persona che Boezio aveva dato nell'opuscolo teologico *Liber de persona et de duabus naturis*, «Persona est naturae rationalis individua substantia», per preferire un'altra formulazione «cujus pro sui forma certa sit agnitio», alla quale Guglielmo si sarebbe rifatto per evitare il rischio del "triteismo" implicito nella prima nozione, conformandosi con ciò alla riflessione dei Padri che, non potendo dire "tre essenze" riferendosi al Padre, al Figlio e allo Spirito, avevano trovato, nella loro fede ortodossa, i termini di "persone" o "ipostasi". Déchanet dichiarava di non conoscere l'origine della seconda formulazione benché il contesto delle affermazioni di Guglielmo, suggerisse «una curiosa rassomiglianza» con l'*Epistola* 236 di san Basilio, nella quale si opponevano, appunto, «l'essenza» e «le

[3] La *querelle* ha trovato espressione anche in un congresso internazionale svoltosi a Oxford nel 1973 sui rapporti fra monachesimo orientale e monachesimo occidentale dove la maggior parte degli interventi criticava Déchanet; si confronti a proposito AA.VV., *One yet Two. Monastic Tradition East and West*, ed. B. Pennington, Kalamazoo 1976.

[4] Cfr. sopra, nota 1.

[5] J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, cit., 109.

ipostasi»[6]. La "sfumata" ipotesi del Déchanet doveva essere ripresa e poi smentita. L'uscita dell'edizione critica dell'*Aenigma fidei* (Paris 1959) di M.-M. Davy non apportava alcuna novità o chiarimento sulla questione[7].

Un altro studioso di Guglielmo di Saint-Thierry, O. Brooke, analizzando lo sviluppo speculativo della teologia trinitaria nell'*Aenigma fidei*, osservava, prendendo criticamente spunto dalle indicazioni di Th. De Regnon sulle opposte tendenze teologiche dei *metodi* "greco" e "latino"[8], che nell'opera suddetta Guglielmo di Saint-Thierry aveva operato una sintesi delle due tradizioni teologiche, e perciò più che di predominanza del metodo greco, si sarebbe dovuto parlare di un'alternanza dei due metodi, variabile a seconda delle parti del trattato[9]. Fra le fonti dell'opera, secondo Brooke, era rilevante l'influenza di Agostino, presente soprattutto nella sezione centrale del trattato sui nomi divini, tuttavia accolta da Guglielmo in ciò che, della sua dottrina trinitaria, era più tradizionale[10]. Meno immediatamente evidente l'influenza di Eriugena, ma «altamente probabile»[11]. L'influenza dei Padri greci secondo Brooke era più marcata nell'ultima sezione del trattato, quella sui «nomi propri», dove lo studioso rilevava le tracce di una «possibile influenza di Basilio il Grande e di Atanasio[12]. Attraverso un'analisi metafisica della teologia trinitaria di Guglielmo Brooke ha messo in evidenza la sua difficoltà a risolvere da un punto di vista ontologico il problema della persona. Nonostante la sua enfasi sul mistero trinitario la prospettiva di Guglielmo sarebbe gravata da un'impostazione "essenzialistica", propria già, secondo Brooke, di Agostino e di Anselmo d'Aosta[13]. Secondo il Brooke, il tentativo di Guglielmo di risolvere il problema della realtà ontologica delle Persone

---

6 *Ibid.*, 96, nota 3, e 97.

7 M.-M. Davy, *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'enigme de la foi*, Paris 1959.

8 Il metodo "latino" vede la Trinità a partire dall'unità della natura divina e deve affrontare il problema della distinzione delle Persone all'interno di questa assoluta unità, quello "greco" accoglie il principio della distinzione delle Persone cercandone la compatibilità con una natura numericamente identica. Questa distinzione è stata proposta da Th. De Regnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris 1892; O. Brooke, *The Speculative Development*, cit., 207 s., è del parere che questa distinzione come "generalizzazione" possa ancora essere mantenuta senza però eccessive forzature.

9 Brooke (*ibid.*, 194-195 s.) avanza l'ipotesi che Guglielmo abbia inserito nella struttura originaria dell'opera – in PL le colonne 397B-417D che formano l'introduzione e le colonne 433A 440D, la conclusione – una trattazione sui nomi divini (418A-432D) scritta successivamente.

10 Cfr. O. Brooke, *ibid.*, 209.

11 Cfr. *ibid.*, 209-210.

12 Cfr. *ibid.*, 211.

13 Cfr. O. Brooke, *ibid.*, 28 (1961) 35-36.

in se stesse, non seguendo Agostino nell'identificazione della persona con la sostanza e, quindi, abbandonando anche la definizione di persona di Boezio, è ancora insufficiente a dare una spiegazione. Secondo Brooke, Guglielmo avrebbe seguito, invece, Agostino nella sua concezione delle Persone come pure relazioni, ma non riuscendo a superare il concetto dialettico della relazione sarebbe stato incapace di offrire una sintesi dell'assoluto e del relativo che costituisce l'intero problema della consistenza ontologica delle Persone divine[14]. Dall'incapacità di Guglielmo di concepire la realtà ontologica delle Persone risulterebbe una metafisica della Trinità tendente a centrare l'attenzione sull'essenza divina, con la conseguenza di indebolirne la prospettiva personalista[15].

Infine Brooke conclude che, per quanto riguarda una chiara definizione di persona Guglielmo ha ancora un punto di vista «antiquato»[16]. Solo Tommaso d'Aquino, secondo Brooke, sarebbe riuscito a dare una soluzione soddisfacente al problema della consistenza ontologica delle persone divine con la sua dottrina delle «relazioni sussistenti»[17]. Sulla questione della fonte della seconda definizione di "persona" utilizzata da Guglielmo, Brooke accreditava l'ipotesi del Déchanet sull'influenza avuta da san Basilio. Dall'analisi dell'*Epistola* 236 di san Basilio, in cui si oppongono "essenza" e "ipostasi", secondo il Brooke, emergeva una corrispondenza fra l'ἔννοια, cioè la nostra conoscenza delle Persone divine mediata dall'*ipostasi*, e l'*agnitio* di Guglielmo. Inoltre anche un altro passo dell'*Aenigma fidei*, che comparava il progresso della *ratio fidei* alla formazione delle lettere dell'alfabeto, confortava tale ipotesi, ritrovandovisi, con molta probabilità, un riferimento alla *Epistola* 235 dello stesso san Basilio. Per il Brooke dunque l'ipotesi di Déchanet della derivazione da san Basilio della seconda definizione di persona era suffragata da vari indizi benché non si potesse arrivare a conclusioni certe[18].

Dalle tesi di Brooke sull'*essenzialismo* trinitario di Guglielmo si è allontanato T. M. Tomasic che ha messo in evidenza il valore ontologico dell'*agnitio* di Guglielmo per la comprensione del significato dell'essere persona. Per Tomasic nell'*Aenigma fidei* Guglielmo di Saint-Thierry ha sviluppato intorno al significato ontologico della

[14] Cfr. *ibid.*, 37-38s.

[15] Cfr. *ibid.*, 39.

[16] Cfr. *ibid.*, 42-43.

[17] Cfr. *ibid.*, 36.

[18] Cfr. *ibid.*, 37, nota 148.

persona le argomentazioni adatte a controbattere la teologia trinitaria di Abelardo[19]. L'interpersonalità delle relazioni trinitarie va compresa nel senso della intersoggettività, la quale costituisce la base per interpretare il concetto della conoscenza teologica. In particolare la struttura della persona si manifesta in alcune note distintive che la costituiscono: intenzionalità, reciprocità, insinuazione. Facendo riferimento a quest'ultima, secondo Tomasic, Guglielmo ha descritto lo stato ontologico della persona. L'insinuazione si manifesterebbe come modalità propria della conoscenza nella condizione dell'intersoggettività umana e divina[20]. Essa compare nel rapporto sponsale e nella descrizione delle relazioni trinitarie. Prendendo in esame un passo dell'*Aenigma fidei*, Tomasic commenta: «Può ben essere che il termine *insinuatio* o *in sinu*, colga la reale essenza dell'identità personale; forse intende suggerrire che l'attributo ontologico dell'insinuazione ci fornisce effettivamente, nella struttura dell'essere persona, di un elemento costitutivo. In ogni modo sembra chiaro, che il Figlio va compreso come insinuazione sostanziale del Padre, e che questo fattore costituisce la sua identità. Potrebbe sembrare, poi, che la vera reciprocità imprigionata nella struttura insinuante della Persona del Figlio, vera anche nel caso della *sponsa,* descriva lo stato ontologico nel quale il significato di persona deve con probabilità essere compreso nella struttura del pensiero di Guglielmo»[21]. A partire dalle considerazioni metafisiche sul Figlio *insinuatio Patris*, Guglielmo avrebbe, secondo il Tomasic, fondato la sua definizione di persona come agnizione o riconoscimento. L'agnizione sarebbe un genere di conoscenza che riflette una situazione di intersoggettività; l'unica che veramente la esprimerebbe fondatamente poiché non ridurrebbe la persona ad «oggetto»[22]. Si spiegherebbe in tal modo il rifiuto di Guglielmo di applicare la definizione boeziana di persona alle relazioni trinitarie «poiché obiettivizza o categorizza ciò che non è obiettivabile o categorizzabile», cioè introducendo «esclusività ed incomunicabilità», dove invece regnano fra le Persone «coestensi-

[19] Cfr. T. M. Tomasic, *William of Saint-Thierry against Peter Abelard*, cit., 37.

[20] Cfr. *ibid.*, 38.

[21] *Ibid.*, 39: «It may well be that the term *insinuatio*, or *in sinu*, touches the very essence of personal identity; perhaps it may be suggested that the note of ontological insinuation actually provides us with a constitutive element in the structure of personhood. At any rate, it seems clear that the Son is understood to be the substantial insinuation of the Father, and that this factor constitutes His Identity. It would seem, then, that the very reciprocity captured in the insinuating structure of the Person of the Son, true also in the case of the *sponsa*, describes the ontological situation in which the meaning of persons ought to be understood in the framework of William's thinking». Il passo dell'*Aenigma fidei* citato da Tomasic si trova nell'edizione di M.-M. Davy, cit., n. 4, 94.

[22] Cfr. T. M. Tomasic, *ibid.*, 42.

vità e uguaglianza con l'altro» in «un totale reciproco dimorare». «*Agnoscere* denota una modalità soggettiva del conoscere, una conoscenza attraverso la via del riconoscimento, che rende necessaria a priori un'identità fondamentale, opposta a *cognoscere* o alla conoscenza oggettiva. Nel caso di *agnoscere*, il riconoscimento implica la comprensione simultanea del sé pure come altro; in effetti, è suggerita la nozione che la propria identità personale è inaccessibile a sé stessi, a meno di essere riconosciuta nella luce dell'altro»[23]. Tomasic vede nell'*agnitio* di Guglielmo l'impronta del riconoscimento neoplatonico: «*Agnitio* descrive una via del dire, dello svelamento, che porta alla luce l'intima struttura nascosta del sé e cattura il sé come *insinuatio alteris*; il riconoscimento per il neoplatonismo, è essenzialmente *un sé-raccolto-nello stare insieme*, un esistenziale raccogliersi a causa del quale il sé è collocato a disposizione dell'altro e così diventa il luogo dello svelamento dell'altro»[24]. Tutt'altro che inadeguata, dunque, secondo Tomasic, la nozione filosofica di agnizione, sotto il profilo *noetico* e *assiologico*, per rendere il significato ontologico di persona: «Di più, *agnoscere*, accentua la modalità ascetica del comprendere, la qual cosa spinge a esercitare, per così dire, la conatività della persona, la sua intenzionalità, fornendo così una dimensione ontologica e noetico-assiologica alla persona nella quale il riconoscimento dell'altro, al medesimo tempo, costituisce l'identità del sé»[25].

Una critica puntuale alla corrente che ha ricercato l'origine del pensiero di Guglielmo nella teologia patristica greca, è venuta recentemente da parte di uno studioso J. Anderson che ha pubblicato una traduzione inglese con commento, dell'*Aenigma fidei*[26]. Anderson ha presentato la sua posizione sulle fonti greche del pensiero di Guglielmo prendendo in considerazione specialmente quelle

---

[23] *Ibid.*, 43: «*Agnoscere* denotes a subjective mode of knowing, a knowledge by way of recognition, which necessitates a fundamental a priori identity, contrasted with *cognoscere*, or objective perception. In the case of *agnoscere*, recognition implies the simultaneous grasping of the self as well as the other; in effect, it suggests the notion that one's personal identity is inaccessible to oneself unless it be recognized in light of another's».

[24] *Ibid.*, 44: «*Agnitio* describes a way of telling, of unconcealment, that brings to light the hidden interior structure of the self, and captures the self as an *insinuatio alteris*; recognition for neo-Platonist, is essentially a self-gathered-togetherness, an existential recollection whereby the self is placed at the disposal of another and thus becomes the locus of the other's unconcealment».

[25] *Ibid.*, 44: «Furthermore, *agnoscere* accents an ascetical mode of conceiving, so to speak, which brings to bear the note of conativity of the person, its intentional status, thus providing an ontological and noetic axiological dimension to the person wherein the recognition of the other at the same time constitutes the identity of the self».

[26] William of Saint-Thierry, *The Enigma of Faith*, translated with an introduction and notes by J. Anderson, (Cistercian Fathers Series 9) Washington 1974.

dell'*Aenigma fidei*, anche al Symposium di Oxford, tenutosi nel 1973, fra ortodossi e cistercensi avente per tema i rapporti fra le rispettive tradizioni monastiche[27]. In quell'occasione Anderson ha negato la conoscenza del greco da parte di Guglielmo e ridimensionato anche l'importanza di possibili traduttori come Rufino o Eriugena, collocando il pensiero teologico di Guglielmo completamente nella tradizione occidentale. Anderson ha elencato i fattori che rendono evidente l'appartenenza di Guglielmo a questa tradizione: prima di tutto, dice, nella teologia trinitaria delle processioni la frequente presenza del termine *filioque* o di espressioni simili, che segnano il divergere delle tradizioni teologiche occidentale e orientale. Neppure l'espressione *principaliter a Patre* sarebbe da ascriversi a un'influenza greca, ma al *De Trinitate* di Agostino[28]. Una conferma del punto di vista "occidentalizzante" di Guglielmo viene ancora da Agostino, dal quale Guglielmo ha tratto l'equazione fra lo Spirito santo e tutto ciò che il Padre e il Figlio hanno in comune; Guglielmo ha parafrasato questo concetto dal *De Trinitate*, riportandolo non solo nell'*Aenigma fidei* ma anche in altre sue opere. Il suo orizzonte teologico è dunque quello occidentale[29]. Un'altra istanza occidentale proveniente dalla teologia latina può essere scoperta, secondo Anderson, nella trattazione e nella soluzione data da Guglielmo al problema della visione di Dio in questa vita, per la quale sarebbe interamente dipendente da Agostino[30]. Infine Anderson ha preso in esame l'origine della seconda definizione di persona data da Guglielmo, *cujus pro sui forma, certa sit agnitio*, confutando l'ipotesi di Déchanet, che la faceva derivare da san Basilio, dimostrando che anche questa formulazione si trova, come la prima "classica" definizione, nel *Liber de persona* di Boezio[31]. Anderson concluse a riguardo delle fonti greche dell'*Aenigma fidei* che «nessuno dei Padri greci può essere citato come una fonte per l'*Enigma*»[32].

Un altro intervento al Symposium di Oxford rilevante per il nostro argomento, fu quello di E. R. Elder che ha affontato il problema dell'influenza della Patristica greca su Guglielmo dal lato della sua *cristologia*[33].

La tesi della Elder afferma che Guglielmo, fatta eccezione per il *Commento sull'Epistola ai Romani* di Origene, non ha avuto una conoscenza diretta delle opere

---

[27] AA.VV., *One yet Two*, cit.

[28] Cfr. J. Anderson, *The use of Greek Sources by William of Saint-Thierry especially in the "Enigma fidei"*, in AA.VV., *One yet Two*, cit., 247-248.

[29] *Ibid.*, 248.

[30] *Ibid.*, 249-250.

[31] *Ibid.*, 252.

[32] *Ibid.*, 251: «None of the Greek Fathers can be cited as a source for the *Enigma*».

dei Padri greci in originale o in traduzione, ma avrebbe avuto, piuttosto, una conoscenza indiretta della teologia e della spiritualità orientale, attraverso alcuni "intermediari", come Cassiano o Claudiano Mamerto. Secondo la Elder l'analisi della cristologia di Guglielmo offre una verifica della sua tesi. Ad esempio, nell'*Aenigma fidei* i passi cristologici non permettono che di congetturare una debole connessione di Guglielmo con Origene, ma non mostrano con evidenza una conoscenza della cristologia del *Peri Archon*; al di là di qualche parola, verrebbe meno nella cristologia di Guglielmo il «linguaggio» del dottore alessandrino[34].

Il confronto con Eriugena, dal medesimo punto di vista cristologico, dimostrerebbe la contraddizione fra Guglielmo e Scoto, sulla questione della "sofferenza" di Dio nella passione di Cristo. Guglielmo nell'*Aenigma fidei* afferma che la divinità ha sofferto nella carne, nel senso che ha "assunto" su di sé tutta la condizione umana compresa ogni sua affezione, ma non osa dire, come invece fa Eriugena, nell'*Ephiphanium in sermone de fide*, che la divinità sarebbe stata "compartecipe" della sofferenza (*had co-suffered*) nella passione di Cristo. Secondo la Elder ciò fa pensare non a una correzione da parte di Guglielmo ma, piuttosto, alla sua scarsa familiarità con il testo di Eriugena[35]. Per la Elder ci sono, dunque, delle buone ragioni per supporre che la cristologia e la *soteriologia* di Guglielmo non siano ambiti favorevoli a sondare l'influenza della patristica greca: «It may with good reason be argued that Cristology and soteriology are not the most propitious areas in which to seek Eastern influence»[36].

M.-J. Le Guillou si è schierato a difesa del personalismo trinitario di Guglielmo di Saint-Thierry. Secondo Le Guillou, a Guglielmo di Saint-Thierry si deve la riscoperta dell'*economia trinitaria*, poiché sarebbe stato il primo nell'Occidente medioevale, per far fronte alle tendenze *modaliste* di Abelardo, a interpretare il mistero della vita intima della Trinità partendo delle *missioni trinitarie*, e non dall'essenza divina. Ciò avrebbe permesso a Guglielmo di distinguere le Persone nella Trinità, e quindi, di non ridurre la Persona all'atto d'origine, a differenza di sant'Anselmo. Grazie a questa sua prospettiva "economica" Guglielmo ha impostato una *triadologia* che non riduce il principio personale alla relazione d'origine, ed è, perciò, in grado di riconoscere come nella Trinità le tre Persone siano relative l'una all'altra. Preceduto da un

---

[33] E. R. Elder, *William of Saint-Thierry and the Greek Fathers. Evidence from Christology*, in AA.VV., *One yet Two*, cit., 254-266.

[34] Cfr. *ibid.*, 260.

[35] Cfr. *ibid.*, 261-262.

[36] *Ibid.*, 262.

Padre greco Massimo il Confessore, ma anticipando Tommaso d'Aquino, Guglielmo ha considerato le Persone come *relazioni sussistenti*: «Già prima di san Tommaso d'Aquino, Guglielmo di Saint-Thierry, confrontandosi con il modalismo di Abelardo, ha scoperto che solo la comprensione delle Persone come relazioni sussistenti può dar ragione del carattere cooriginario delle Persone, il cui ordine originario non implica una successione deduttiva»[37]. Si noti, a questo proposito, la differenza con la tesi interpretativa di O. Brooke, che non ritiene, lo ricordiamo, che Guglielmo sia riuscito a concepire la dottrina delle relazioni sussistenti[38]. Le Guillou ha messo anche in rilievo come nella prospettiva «economica» di Guglielmo il *Filioque* acquisti un significato «personalista»: Guglielmo, «primo nel medioevo», ha compreso la portata dogmatica del *principaliter a Patre* agostiniano, all'opposto di Anselmo, per il quale lo Spirito non può procedere "principalmente" dal Padre, in quanto la sua processione è posta dalla relazione Padre-Figlio, derivante dall'atto dell'essenza che è a fondamento delle relazioni trinitarie[39]. Per Guglielmo di Saint-Thierry, invece, la vita intratrinitaria che viene suggellata nello Spirito Santo, carità reciproca del Padre e del Figlio, si prolunga misteriosamente nell'economia salvezza, nella missione di grazia e di divinizzazione dello Spirito Santo fra gli uomini. In tal modo la vita spirituale diventa "speculare" alla vita intratrinitaria: «Che questa adozione filiale possa compiersi con il dono dello Spirito Santo, significa che deve realizzarsi, secondo Guglielmo di Saint-Thierry, per mezzo dell'unione divinizzante che unisce l'uomo adottato a Dio, come lo Spirito unisce il Figlio al Padre»[40].

P. Verdeyen nel suo studio *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry* riprende il confronto fra Guglielmo e Tommaso d'Aquino sul tema delle "relazioni sussistenti". Guglielmo e Tommaso hanno la medesima concezione delle Persone divine, che entrambi considerano come "relazioni sussistenti", benché Guglielmo non usi esplicitamente questo termine scolastico. Verdeyen tuttavia sottolinea anche la differenza delle due impostazioni filosofiche: a suo avviso, a Guglielmo che ritiene superiore la saggezza mistica rispetto ad ogni approccio razionale sulla verità rivelata, rincrescerebbe l'assenza in Tommaso del fondamento trinitario delle relazioni sussistenti, cioè, il dimorare eternamente del Figlio e dello Spirito in seno al Padre, e il loro procedere sorgendo eternamente dal Padre[41].

---

[37] M.-J. Le Guillou, *Il mistero del Padre*, cit., 105.

[38] Cfr. sopra, 450.

[39] Cfr. M.-J. Le Guillou, *Il mistero del Padre*, cit., 107.

[40] *Ibid.*, 109.

[41] Cfr. P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, in Ons Geestelijk Erf 52 (1978) 162- 163.

Verdeyen ha potuto constatare che Guglielmo, proprio con questa accentuazione mistica della sua teologia trinitaria, ha assunto una prospettiva molto vicina a quella della teologia trinitaria orientale. Verdeyen vede in particolare un'ispirazione origenista nella teologia trinitaria di Guglielmo. Tuttavia ritiene che la questione delle fonti rimanga difficile da risolvere e per questo motivo opta per «una soluzione concreta» del problema. Si dichiara convinto che la teologia trinitaria di Guglielmo, nuova per il panorama occidentale dell'epoca, nasca dalla necessità di dare un fondamento valido alla sua dottrina spirituale: «Comment Guillaume est-il arrivé à considerér le mystère trinitaire dans une perspective si proche de la théologie orientale? En effet, comme le Pères grecs, il préfere partir du donné révelé des trois Personnes (pour le Grecs: le trois hypostases). Y a-t-il eu influence directe de la théologie orientale? La question des sources est toujours difficile à résoudre. De toute façon, il nous semble qu'une telle influence directe n'est pas prouvée. En plus, elle n'expliquerait pas pourquoi Guillaume se serait converti à la théologie orientale. Nos propres recherches suggèrent une réponse concrète à cette question. Guillaume a élaboré une nouvelle théologie trinitarie, inconnue en Occident, pour donner un fondement théologique valable à sa doctrine spirituelle»[42].

Per concludere questa rassegna critica sulle fonti di Guglielmo riprenderemo gli studi di Déchanet che è intervenuto nell'arco di circa quarant'anni più volte sulla questione delle fonti di Guglielmo. Déchanet nel suo ultimo intervento[43] ha ritenuto che la teologia mistica di Guglielmo si sia formata nell'ambito dell'influenza di Scoto Eriugena e del neoplatonismo di Plotino. Il primo, ad avviso di Déchanet, sarebbe l'intermediario del pensiero patristico greco, in particolare del trattato *De Imagine* di Gregorio di Nissa, il secondo avrebbe trasmesso i temi metafisici e il vocabolario neoplatonico. Anche su quest'ultima ricerca non sono mancate critiche e polemiche che hanno cercato di rovesciarne i risultati acquisiti[44].

La "questione" delle fonti di Guglielmo di Saint-Thierry continua ad essere per gli studiosi un fertile terreno di confronto e di scontro, data la difficoltà di raggiungere conclusioni definitive.

---

[42] *Ibid.*, 284-285.

[43] Cfr. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, aux sources d'une pensée*, cit.

[44] Cfr. G. Madec, *A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry*, in Revue des études augustiniennes XXIV 3-4 (1978) 302-309.

2. Guglielmo di Saint-Thierry e Fulgenzio di Ruspe

Ai critici testé nominati, non risulta conosciuta una fonte dell'*Aenigma fidei*, che, a mio avviso, ha ispirato il personalismo trinitario di Guglielmo; mi riferisco all'opera di Fulgenzio Claudio Gordiano, Vescovo di Ruspe in Africa, vissuto fra il V e VI secolo[45].

Si tratta di una serie di frammenti che risultano estrapolati dalla *Epistola XIV* indirizzata al diacono cartaginese Ferrando concernente la dottrina trinitaria e cristologica rivolta contro gli eretici ariani, sabelliani, nestoriani e monofisiti, e dall'opera apologetica sulla fede cattolica scritta in risposta alle obiezioni poste dai teologi del re dei vandali, l'ariano Trasamundo[46]. Guglielmo di Saint-Thierry ha ricavato da queste opere di Fulgenzio un cospicuo materiale teologico che ha inserito nel proprio trattato. Dall'*Epistola XIV* Guglielmo ha scelto passi riguardanti la dottrina trinitaria: si tratta di affermazioni che gli permettono, ad esempio, di sviluppare nell'ambito della teologia trinitaria la nozione filosofica di *persona*[47], o che gli servono per illustrare il mistero trinitario sotto l'aspetto della distinzione delle *persone* nell'unità della natura divina. La maggior parte dei passi è inclusa in quella sezione del trattato che riguarda la predicazione dei nomi divini relativi o propri alle persone della Trinità[48]. Dall'*Apologia a Trasamundo* Guglielmo ha rifuso, collocandolo alla fine del trattato, un brano piuttosto lungo riguardante questioni cristologiche: la generazione del Figlio dal Padre e l'Incarnazione, l'inseparabilità senza mescolanza delle due nature in Cristo e il suo corollario sull'*impassibilità della natura divina* nella "Persona" di Cristo sottoposta nella carne alla sofferenza.

Una conferma della possibilità che Guglielmo abbia conosciuto presto l'opera del vescovo africano viene dalla presenza nella biblioteca dell'Abbazia di Saint-Nicaise

---

[45] Su Fulgenzio di Ruspe si veda di B. Altaner, *Patrologia*, Casale Monferrato 1977, pp. 524 -525.

[46] Cfr. Fulgenzio di Ruspe, *Epistola XIV*, in CCSL 91, Louvain 1968 (cfr. PL LXV, 394-435) e *Ad Trasamundum libri III*, *ibid.* (PL LXV, 223-304).

[47] Guglielmo di Saint-Thierry, *Aenigma fidei*, in M.-M. Davy, *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'enigme de la foi*, cit., n. 38, 124 e 126; cfr. PL CLXXX, 413BC.

[48] Sulla struttura dell'*Aenigma fidei* si veda O. Brooke, *The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of Saint-Thierry in the Aenigma fidei*, cit., 194-196.

di Reims, dove Guglielmo fece la professione monastica[49], di un manoscritto dell'inizio del XII secolo del *De predestinatione et gratia Dei* di Fulgenzio[50]. È probabile inoltre che Guglielmo diventato abate di Saint-Thierry[51] abbia trasmesso questo suo interesse per Fulgenzio ai suoi monaci, come testimonia una copia dell'*Ad Monimum*, opera antisemipelagiana dello stesso, prodotta dallo *scriptorium* dell'abbazia durante la seconda metà del XII secolo[52].

Si può anche ipotizzare che Guglielmo abbia avuto conoscenza dell'opera di Fulgenzio fin dall'epoca della sua formazione scolare durante la frequentazione della scuola cattedrale di Reims[53]. A tal proposito va ricordato che alla fine del X secolo fu illustre rettore di questo centro scolastico e poi arcivescovo Gerberto d'Aurillac, che nel *De corpore et sanguine Domini* riporta sentenze di Fulgenzio[54]. È verosimile dunque pensare che presso le biblioteche delle scuole dove Guglielmo ricevette la sua formazione scolastica si trovassero opere di Fulgenzio.

---

[49] Cfr. *Vita antiqua*, in A. PONCELET, *Vie ancienne de Guillaume de Saint-Thierry. Mélanges G. Kurth*, Liège-Paris 1908, 89. L'unico manoscritto pervenutoci si presenta danneggiato e quindi, là ove è stato possibile, gli studiosi hanno cercato di supplire con integrazioni, suffragate da ipotesi spesso contrastanti, le lacune delle informazioni. Riportiamo il testo come citato da L. MILIS, in *Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation, et ses premières expériences monastiques*, in *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle*, Saint-Thierry 1979, 261-262 (le lettere in corsivo sono integrazioni di quelle mancanti): «Guillelmus apud leodium natus. clarus gen dictum. gratie non disparis. his remis uenit aliquamdiu studuissent! in abbatia sancti nichasi bone oppinionis tunc erat habitu religionis assumpto. runt. Unde cum sinceritas conuersationis ipsorum odorem suauitatis e». La *Vita antiqua* è la fonte biografica più antica della vita di Guglielmo di Saint-Thierry. Fu scritta da un anonimo cistercense poco dopo la morte di Guglielmo, avvenuta l'8 settembre 1148, allo scopo di illustrarne la santità. L'autore dichiara di non aver conosciuto personalmente il suo protagonista e di aver raccolto notizie su di lui da altri. Sulla data della sua composizione il PONCELET afferma: «Il est sûr que le biographe n'est pas de beaucoup postérieur à son héros» (cfr. *ibid.*, 86-87). J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, cit., 119, dice che fu composta nel 1215 in occasione della riesumazione del corpo di Guglielmo.

[50] Cfr. H. LORIQUET, *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France, Départements*, tome XXXVIII, Paris 1904, 534-537.

[51] Secondo J.-M. DÉCHANET l'elezione di Guglielmo sarebbe avvenuta nel 1119 (cfr. *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, cit., 17), per S. CEGLAR nel 1121 (cfr. *William of Saint-Thierry, the Cronology of his Life, with a Study of his Treatise "On the Nature of Love", his Autorship of the "Brevis Commentatio"*, Washington 1971, 131-137).

[52] Si veda sulla biblioteca, sullo *scriptorium*, sui manoscritti di Saint-Thierry, M.-P. LAFFITTE, *Esquisse d'une bibliothèque médiévale. Le fonds de manuscrits de l'abbaye de Saint-Thierry*, in *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^esiècle*, cit., 73-100.

[53] Cfr. L. MILIS, *Guillaume de Saint-Thierry, son origine, sa formation, et ses premières expériences monastiques*, in *Saint-Thierry une abbaye du VI^e au XX^e siècle*, cit., 271.

[54] Cfr. M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, I, Firenze 1980, 257. Grabmann oltre a Gerberto cita anche Ugo di San Vittore, la sua scuola e quella di Gilberto Porretano.

Va infine rilevato che l'edizione del Migne delle opere di Fulgenzio annovera fra i suoi codici un manoscritto proveniente da Corbie sulla Somme, monastero posto non lontano dall'abbazia di Signy dove Guglielmo si era ritirato per seguire la sua vocazione cistercense[55].

Poiché l'opera di Fulgenzio fu conosciuta e diffusa durante il Medioevo come risulta dalla testimonianza di un certo numero di florilegi in cui compaiono sue sentenze ascetico-morali o dogmatiche[56] si può pure ipotizzare che Guglielmo abbia utilizzato un florilegio.

2.1. Confronto sinottico

Qui di seguito proponiamo un confronto sinottico di passi tratti dall'*Aenigma fidei* di Guglielmo di Saint-Thierry e dalle opere citate di Fulgenzio di Ruspe. I testi qui riprodotti sono tratti dalle edizioni critiche più recenti: per l'*Aenigma fidei* di Guglielmo di Saint-Thierry ci riferiamo a quella di M.-M. Davy, *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'enigme de la foi*, Paris 1959; per le opere di Fulgenzio di Ruspe all'edizione di J. Fraipont pubblicata nel *Corpus Christianorum. Series Latina* 91, Louvain 1968; tra parentesi riportiamo anche i riferimenti alle edizioni pubblicate dal Migne nella *Patrologia Latina*, rispettivamente, nei volumi CLXXX e LXV.

Aenigma fidei	*Epistola XIV*
La teologia trinitaria *L'agnizione delle Persone*	
[1] «Et cum **proprium sit Patris quod genuit, proprium Filii quod genitus est, proprium Spiritus sancti, quod** ab utroque **procedit: in his propriis nulla** intelligitur **naturae separatio, sed quaedam personalis agnitio**» (n. 38, p. 126; in PL 180, col. 413B).	«Nam **proprium Patris** dicimus esse **quod genuit; proprium Filii** dicimus esse **quod** solus de solo Patre natus est; **proprium** etiam **Spiritus sancti, quod** de Patre Filioque **procedit. In his** vero **propriis nulla** est **naturae separatio, sed quaedam personalis agnitio**» (c. 21, ll. 836-839; in PL 65, col. 411C).

[55] Per la localizzazione di Signy, cfr. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, cit., 53-54 e nota 1. Va tenuto presente inoltre che fra Saint-Thierry e Corbie esistevano scambi di libri: cfr. M.-P. Laffitte, *Esquisse d'une bibliothèque médiévale. Le fonds de manuscrits de l'abbaye de Saint-Thierry*, cit., 83.

[56] Cfr. M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, I, cit., 227 e nota 30; II, 82 e nota 24, 113.

Unità della Trinità e inseparabilità delle Persone

[2]«**Trinitas** enim **inseparabilis dici non debet, si tres illae personae aliquatenus** valent **separari.** Tres enim personae etsi non possunt simul dici; non tamen nisi simul debent intellegi. **Hoc enim vere inseparabile dicitur quod nullatenus** recepit **separationem. Quod si quisquam separari posse putat tres in Trinitate personas, non Trinitas separabilis dicenda est, sed unitas. Quippe in personis constat Trinitas, in natura unitas**» (n. 73, p. 156; col. 429B).

[3]«**Natura** enim **Trinitatis, quae sola est ubique tota, sicut ubique suum habet** esse **et unum et totum; sic separationem non potest recipere personarum**» (n. 74, p. 156; col. 429BC).

[4]«**Nominantur** quippe ibi **personae** ipsae singulariter; **sed ita se voluit Trinitas ipsa inseparabilem ostendere in personis, ut nullum ibi nomen sit, quo sic** nominetur **quaelibet una persona, ut non aut tribus naturali unitate conveniat,** sicut cum dicitur potens, sapiens, bonus et caetera hujusmodi; **aut alteram ad alteram referri, etiam** in **ipso singularitatis nomine** demonstret, sicut cum dicitur, Pater, Filius, Spiritus sanctus» (n. 74, p. 156; col. 429C).

[5]«**In** relativis **enim nominibus** nequaquam **sic una persona singulariter dicitur, ut non ad alteram ipso suo nomine referatur. Relativo** quippe **vocabulo sic una persona** singulariter **dicitur in se, ut non dicatur ad se**» (n. 74, p. 156; col. 429CD).

«Ubi nos illud est principaliter intuendum, quia **Trinitas inseparabilis dici non debet, si** possunt **illae tres personae aliquatenus separari. Hoc enim vere inseparabile dicitur, quod nullatenus separationem** potest recipere. Nam quod non separatur, sed separari potest, inseparabile non est. **Quod si quisquam separari posse putat in Trinitate personas, non Trinitas est inseparabilis dicenda, sed unitas. In personis quippe Trinitas constat, unitas in natura**» (c. 3, ll. 24-31; col. 394D).

«**Natura** vero **Trinitatis, quae sola est ubique tota, sicut ubique suum habet et unum et totum, sic separationem non potest recipere personarum**» (c. 5, l. 131 s.; col. 396D).

«**Nominantur** quidem illae **personae** aliquando singulae, **sed ita se voluit ipsa Trinitas inseparabilem ostendere in personis, ut nullum ibi nomen sit quo sic** vocetur **quaelibet una persona, ut non aut tribus naturali unitate conveniat, aut alteram ad alteram referri, etiam ipso nomine singularitatis** ostendat» (c. 6, l. 134 s.; col. 397A)

«Neque **enim in** his **nominibus sic una persona singulariter dicitur, ut non ad alteram ipso suo nomine referatur: relativo** enim **vocabulo sic persona** quaelibet **dicitur in se, ut non dicatur ad se**» (c. 8, l. 252s.; col. 399B).

[6]«Idcirco **relatio** ipsa **vocabuli personalis personas separari vetat, quas** cum **simul nominat, simul etiam insinuat.** Cum enim dicitur Pater, intelligitur pariter et Filius, cujus est Pater; cum dicitur Filius, intelligitur et Pater, cujus Filius est» (n. 74, p. 156; col. 429D).

«**Relatio** quippe illa **vocabuli personalis personas separari vetat**; **quas** etiam dum non **simul nominat, simul insinuat**» (c. 8, l. 263 s.; col. 399 C).

[7]«**Cum** vero **Spiritus sanctus donum dicitur**, sicut Verbum Filius ad dicentem, sic et **donum ad** donantem **inseparabiliter refertur**» (n. 74, p. 156; col. 429D).

«Nam et **cum** ipse **Spiritus sanctus, dicitur donum, ad** donatorem **inseparabiliter refertur**» (c. 9, l. 303; col. 400B).

Le processioni delle Persone divine

[8]«Sciendum enim de relativis, quia cum nomina Patris et Filii et Spiritus sancti propria eorum sint nomina, singulorum singula: et propriae etiam sint quaedam singulorum operationes, sicut **Patris quod genuit, Filii quod** genitus est, **Spiritus sancti quod** ab utroque **procedit**, et alia his similia; **in his** tamen **propriis nulla est naturae** illius **separatio, sed personalis agnitio**» (n. 75, p. 156 e p. 158; coll. 429D-430A).

«Nam proprium **Patris** dicimus esse **quod genuit**; proprium **Filii** dicimus esse, **quod** solus de solo Patre natus est; **proprium etiam Spiritus sancti, quod** de Patre Filioque **procedit. In his** vero **propriis nulla est naturae separatio, sed** quaedam **personalis agnitio**» (c. 21, ll. 836-839; col. 411C).

Le proprietà delle Persone divine

[9]«Verbi gratia **formam quam unigenitus Deus** assumpsit, **tota Trinitas fecit: quam tamen certus est a tota Trinitate factam ad solam Filii pertinere personam. Neque enim sicut est totius Trinitatis operatio; sic** illa **totius Trinitatis invenitur acceptio. Etenim proprietas personalis, quia non ipse est Pater, qui Filius neque Spiritus sanctus est, qui Pater aut Filius, ostendit aliquid a Patre**

«Quocirca quia inseparabilis est operatio Trinitatis, servilem **formam quam Unigenitus Deus** accepit, **tota Trinitas fecit; quam tamen certum est a tota Trinitate factam**, sed **ad solam Filii** Dei **pertinere personam. Neque enim sicut est** in ea **totius Trinitatis** una **operatio, sic** in ea **Trinitatis invenitur** communis **acceptio. Etenim proprietas personalis (quia non ipse Pater est qui Filius,** nec **Spiritus sanctus est ipse qui Pater aut Filius) ostendit aliquid a Patre et Filio et Spiritu**

et Filio factum: **quod tamen a solo Filio** invenitur **acceptum**» (n. 75, p. 158; col. 430AB).	**sancto factum, quod tamen a solo Filio** inveniatur **acceptum**" (c. 22, ll. 902-908; coll. 412D-413A).
L'unicità della Trinità: la distinzione di persone inseparabili nell'unità della natura divina	
[10]«**Cujus rei exemplum nullum in creaturis potest inveniri; quia excepta Trinitate, quae** Dominus **Deus est naturaliter, nulla est natura quae possit in se habere tres inseparabiles personas**» (n. 76, p. 158; col. 430B).	«**Cujus exemplum rei in creaturis non potest inveniri;quia excepta Trinitate, quae** unus **est naturaliter** verus **Deus, nulla natura est quae in se tres inseparabiles possit habere personas**» (c. 23, l. 912; col. 413A).
La Cristologia. Unità senza mescolanza nella Persona di Cristo della natura divina e della natura umana	
[11]«Quod si in Christo **una** fuisset facta **natura divinitatis et carnis, totius ex hoc crederetur incarnatio Trinitatis. Sed** natura **in Christo est una, quam invenitur Unigenitus Dei inseparabilem quidem habere cum Patre et Spiritu sancto; propriam vero habet humanitatem suam, cum qua divinitas ejus non unam naturam, sed unam invenitur habere personam**» (n. 94, p. 172; coll. 437D-438A).	«Proinde non est quidem separatus Filius a Patre et Spiritu Sancto, quando plenam suscepit humanitatis nostrae naturam; sed non simul cum Patre et Spiritus Sancto eamdem naturam accepit, quia **non una** in eo facta est **natura divinitatis et carnis,** ut **ex hoc totius crederetur incarnatio Trinitatis**; **sed** persona **est in Christo una, quam invenitur Unigenitus Deus inseparabilem quidem a Patre et Spiritu sancto habere**, sed unam tamen cum Patre et Spiritu sancto non habere. **Propriam** ergo Christus **habet humanitatem suam, cum qua divinitas ejus non unam naturam, sed unam invenitur habere personam**» (c. 22, ll. 886-896; col. 412C).

2.2. Analisi letteraria della sinossi

Il testo di Guglielmo (colonna di sinistra), rispetto a quello di Fulgenzio (colonna di destra), presenta differenze minime. Si tratta generalmente di abbreviazioni, di inversioni sintattiche o di congiunzioni diverse. Alcune modifiche dipendono proba-

bilmente dal diverso contesto storico-teologico. Si può notare che Guglielmo non solo è preoccupato dell'ortodossia dei contenuti, come già Fulgenzio, ma anche di presentare al proprio lettore una formulazione teologica corretta dal punto di vista delle arti liberali. Ad esempio, in alcuni passaggi inseriti nella sezione dei nomi relativi Guglielmo introduce espressioni come *debent intelligi*, *sciendum est* che evocano la *lectio* scolastica, oppure, aggiunge al testo di Fulgenzio qualche nota di sapore dialettico, come per l'espressione *Verbum ad dicentem* in relazione al Figlio.

2.3. La nozione filosofica di persona: un duplice confronto di Guglielmo con Boezio e Fulgenzio di Ruspe

Il primo brano del confronto sinottico riguarda il problema trinitario della distinzione delle persone nell'unità della natura divina, rappresentata dai termini relativi Padre, Figlio, Spirito santo. I nomi propri si predicano solo delle persone e indicano la caratteristica della reciprocità dell'essere persona, i rapporti interpersonali che rendono assolutamente intime l'una all'altra le persone. Così dunque si dice del Padre che genera, del Figlio che è generato, dello Spirito santo che procede da entrambi, senza che con ciò si possa intendere una separazione nella natura divina, ma piuttosto la conoscenza personale che si genera nelle relazioni trinitarie.

Guglielmo inserisce questo brano di Fulgenzio nel contesto della applicazione della nozione filosofica di persona al dogma trinitario. Prima di ricorrere al testo di Fulgenzio prende perciò spunto per trattare il problema dal *Liber de Persona et de duabus naturis* di Boezio[57], proponendo il confronto fra due nozioni filosofiche della persona: «Diffinitur autem persona a diffinientibus duobos modis: sive *rationalis naturae individua substantia*: sive *cujus pro sui forma, certa sit agnitio*»[58]. Guglielmo interpreta liberamente Boezio: innanzitutto perché eleva al rango di "definizione" filosofica la seconda nozione di persona, che nel testo di Boezio è piuttosto il succo di una ricerca etimologica sul significato di persona nella cultura classica[59]; e poi per-

[57] Cfr. Boezio, *Liber de persona et de duabus naturis*, in PL LXIV, coll. 1343-1344.

[58] Guglielmo di Saint-Thierry, *Aenigma fidei*, ed. cit., n. 38, 124 (PL CLXXX 413 B). La seconda definizione di persona si trova anche nell'anonimo del XII secolo *De diversitate naturae et personae*, cfr. J. De Ghellinck, *L'histoire de «persona» et d'«hypostasis» dans un écrit anonyme porrétain du XII^e siècle*, in Revue néo-scolastique de philosophie 36 (1934) 115.

[59] Boezio proponendo il confronto fra il termine greco ὑπόστασις, che esprime adeguatamente l'idea di persona intesa come una sostanza individuale di natura razionale, e il latino *persona*, spiega la derivazione della parola latina dalle maschere delle rappresentazioni teatrali: «Nomen enim personae videtur aliun-

ché muove una critica severa alla prima nozione di persona che risulta impropria ed erronea quando venga applicata alle persone divine. Essa implica infatti il concetto di sostanza individuale ed è applicabile solo nel caso della predicazione sostanziale dei nomi divini.

Essendo riferita alla "natura" divina è necessario applicarla con ogni cautela per evitare il rischio del "triteismo"[60]. Scrive Guglielmo: «Prima diffinitio nomen substantiae praeferens, quo se offerat, non ambiguus intellectus est: vidilicet ad consortium nominum eorum quae substantialiter et ad se de Deo dicuntur: ut sicut dicitur Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus; et tamen non tres dii, sed unus est Deus: sic si de Deo persona praedicetur, dicatur persona Pater, persona Filius, persona Spiritus sanctus, in summa vero una persona. Et secundum hanc diffinitionem non magis ibi fas est dicere tres personas, quam tres deos»[61]. Per Guglielmo la definizione di Boezio applicata alla teologia trinitaria non rende ragione della distinzione delle persone divine, mentre la seconda definizione risponde adeguatamente al-

---

de traductum; ex his scilicet personis quae in comoediis tragoediisque eos quorum interest homines repraesentabant. Persona vero dicta est a personando, circumflexa penultima. Quod si acuatur antepenultima, aperte a sono dicta videbitur. Idcirco autem a sono, quia in concavitate ipsa major necesse est volvatur sonus. Graeci quoque has personas πρόσωπα vocant, ab eo quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum, παρὰ τοῦ πρὸς τοὺς ὤπας τίθεσθαι. Sed quoniam, personis inductis, histriones, individuos homines, quorum intererat, in tragoedia vel comoedia, ut dictum est, repraesentabant: id est, Hecubam, vel Medeam, vel Simonem, vel Chremetem; idcirco caeteros quoque homines, quorum certa pro sui forma esset agnitio, et Latini personam, et Graeci πρόσωπα nuncupaverunt» (*ibid.*).

60 Cfr. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, cit., 96-97, interpretando il testo di Guglielmo che si riferisce alla applicazione della nozione filosofica di persona al problema trinitario dice: «Si nous voulons, par exemple, nous faire une juste idée de la notion de "personne" en Dieu, gardons-nous de recourir au concept philosophique qui définit la personne: la substance individuée d'une nature raisonnable. En effet cette définition, à première vue adéquate, ne convient pas moins à Dieu même qu'à chacune des trois Personnes. Chercher en elle la lumière, c'est marcher vers le Trithéisme» (vedi sopra, 448). Guglielmo si riferisce al dibattito che si svolgeva nella teologia trinitaria a lui contemporanea, probabilmente al caso di Roscellino accusato e condannato nel 1092 al Concilio di Soisson per triteismo. È evidente che Guglielmo è consapevole della *impasse* del linguaggio filosofico sulla Trinità trasmesso dall'interpretazione di Boezio e cerca un'altra soluzione. Secondo G. Baget-Bozzo, *La Trinità*, Firenze 1980, 112-115, l'origine del problema della teologia trinitaria medievale si troverebbe nell'epistemologia teologica di Boezio che generò una discrepanza fra il linguaggio trinitario ecclesiale e il linguaggio filosofico. La teologia trinitaria di Boezio fu una teologia dell'Uno che consistette nell'applicare in senso ultra-sostanziale le categorie logico-linguistiche aristoteliche all'unità divina. A partire da questa impostazione Boezio ritenne inapplicabili concetti filosofici al discorso sulle persone divine limitandosi alla dimostrazione che non sono incompatibili con l'unità. Con la ripresa nel secolo XI dell'interesse per la teologia trinitaria fu riesaminato il linguaggio trinitario e nacquero nuove dispute dottrinali. In questo senso il "triteismo" potrebbe essere, dunque, un "effetto di rimbalzo", non voluto, della teologia di Boezio.

61 Guglielmo di Saint-Thierry, *Aenigma fidei*, ed. cit., n. 38, 124; cfr. PL CLXXX, 413BC.

la domanda «quid tres?». Infatti la definizione attraverso la forma della sua esposizione indica le singole persone, perché in questa formula si dice la persona del Padre, la persona del Figlio, la persona dello Spirito santo e le persone si mostrano rispetto a un riconoscimento che è loro proprio: «Porro iuxta alteram diffinitionem requisiti quid tres, respondemus tres personas: cum singulae earum ex forma pronuntiationis suae, qua dicitur, sive persona Patris, sive persona Filii, sive persona Spiritus sancti, certam sui praeferentes agnitionem: ad respondendum quid tres, aliquam habeant facultatem»[62]. Quindi Guglielmo sottolinea che con il nome comune plurale "persone" si indica «tria propria relativa» affinché sia inteso «persona Patris, persona Filii, persona Spiritus sancti». Aggiunge infine il testo di Fulgenzio tratto dall'*Epistola XIV*[63], che gli permette di applicare nell'ambito della teologia trinitaria la seconda nozione di persona. Il legato teologico della *seconda definizione* è veicolato dal termine *agnitio* che esprime l'idea di una conoscenza intersoggettiva delle persone divine. T. M. Tomasic ha svolto un'ampia analisi sulla portata teologica che il termine *agnitio* riveste nella teologia trinitaria di Guglielmo[64]. La pregnanza teologica del termine si rivela nell'evocare un tipo di conoscenza coestensiva delle persone che non comporta una loro separazione o oggettivazione. Secondo Tomasic, Guglielmo ha cercato di evitare il rischio di una applicazione deviante delle categorie aristoteliche nella teologia trinitaria facendo appello a una concezione filosofica della persona che rispettasse il dato di fede. Sul piano della teologia trinitaria nell'agnizione delle persone divine si rivela il loro essere assieme e un solo Dio e distinte.

2.4. Ulteriore confronto sinottico tra Guglielmo di Saint-Thierry e Fulgenzio di Ruspe

Aenigma fidei	*Ad Trasamundum, liber III, De sacramento Dominicae passionis*
La generazione del Figlio dal Padre	
[1]«**Credimus** ergo **Dei Filium sine aliquo nativitatis suae initio de Patris substantia genitum, Deum de Deo; non ex nihilo, quia de Patre; non nuncupativum,** sed	«**Credimus** igitur **Dei Filium**, ante omne prorsus initium, hoc est, **sine aliquo suae nativitatis initio, de Patris substantia genitum, Deum de Deo,** Dominum de

[62] *Ibid.*, n. 38, 124 e 126; cfr. PL CLXXX, 413C.

[63] Vedi sopra, 459, passo 1.

[64] Cfr. T. M. Tomasic, *William of Saint-Thierry against Peter Abelard*, cit., 30-44 (vedi sopra, 451-452).

nomen habentem **ex veritate naturae**. Quid enim prodest Filio, ut noncupetur unigeniti nomine, si privatur nominis veritate? Frustra namque unigenitus dicitur, si in ejus generatione non naturalis de Deo generante veritas, sed ex donante largitas praedicatur. Et aliis enim, quotquot receperunt eum, dedit potestatem filios Dei» (c. 95, p. 174; col. 438BC).

[2]«Sed **in illo sempiternae nativitatis arcano sempiternus atque immutabilis Pater alterum genuit, non diversum; et quantum generando protulit, tantus ipse permansit. Personaliter distinxit a se, quem naturaliter, totum habet in se**» (n. 95, p. 174; col. 438C).

Domino; **non ex nihilo, quia de Patre; non nuncupativum,** quia **nomen** habet **ex veritate naturae**; non ex aliqua materia, quia non aliquid fuit coaeternum Deo, unde origo Filio praestaretur» (c. 3, ll. 67s.; col. 270B).

«**In illo** enim **sempiternae nativitatis arcano sempiternus atque immutabilis Pater alterum genuit non diversum; et quantum generando protulit, tantus ipse permansit**; et **personaliter distinxit a se, quem naturaliter totum habet in se**» (c. 6, l. 216s.; col. 273CD).

L'Incarnazione

[3]«**Ille igitur ineffabilis de Patre sine initio** natus **postquam venit plenitudo temporis, ut missus a Patre fieret ex muliere, totus regnans in sinu Patris, totum semetipsum formans** in sinu matris, **totum venit in** uterum **virginis. Neque enim pars ejus remansit in Patre, et pars ejus** venit **in Virginem, cum totus in Patre maneret, quod erat; et totus in Virgine fieret quod non erat. Sic** ergo **verus Deus** ac **summus** totum hominem **in se accepit: et sic plenitudo divinitatis veritate divinae humanaeque substantiae inconfusibiliter permanente** semetipsam **pleno conjunxit homini, ut unitate deinceps manente personae, nec homo Christus a sua divinitate, nec idem Deus Christus a sua** possit **humanitate disjungi**» (n. 96, p. 174; col. 438CD).

«**Ille igitur ineffabilis** Deus, **de Patre** naturaliter **sine initio** genitus, **postquam venit plenitudo temporis, ut missus a Patre, fieret ex muliere**, fieret sub lege, *ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus*, **totus regnans in sinu Patris, totus semetipsum formans in** utero **virginis. Neque enim pars ejus remansit in Patre et pars ejus** descendit **in virginem cum totus in Patre maneret quod erat et totus in virgine fieret quod non erat**, totus cum Patre totum implens et continens mundum, totus sibi in utero virginis aedificans domum (scriptus est enim: *Sapientia aedificavit sibi domum*), totus in Patre sempiterno, totus in homine suscepto, totus in coelo, totus in mundo, totus etiam in inferno. **Sic in se totum hominem verus**

	Deus et summus accepit, et sic plenitudo divinitatis, veritate divinae humanaeque substantiae inconfusibiliter permanente, semetipsum **pleno conjunxit homini, ut unitate deinceps** in aeternum **manente personae, nec homo Christus a sua divinitate, nec idem Deus Christus a sua** posset **humanitate disjungi»** (c. 8, ll. 255-266s.; col. 274CD).
Cristologia: unità senza mescolanza delle nature nella persona di Cristo	
[4]«Haec enim **personae inseparabilis unitas, in qua Deus et homo** natus **est Christus, fecit, ut et homo Christus per gratiam nasceretur ex Deo, salva veritate ac plenitudine humanae naturae, et idem Deus Christus voluntarie pateretur in carne salva impassibili plenitudine divinae substantiae»** (n. 96, p. 174; coll. 438D-439A).	«Hoc igitur **personae inseparabilis unitas, in qua Deus et homo** unus **est Christus, fecit ut et homo Christus per gratiam nasceretur ex Deo, salva veritate ac plenitudine humanae naturae, et idem Deus Christus voluntarie pateretur in carne, salva impassibili plenitudine divinae substantiae»** (c. 8, ll. 267s.; col. 275B).
Impassibilità della natura divina in Cristo	
[5]«Quapropter **divinitatem Christi, quam immutabilem sancta Scriptura commendat, sic passam** fatemur **in carne, ut tamen credamus eam non compassam fuisse, cum carne. Ideo enim in carne Deus passus est; quia passibilem carnem accepit. Ideo autem carni compassus non est; quia in carne patiens impassibilis divina natura permansit»** (n. 96, p. 174; col. 439A).	«Restat igitur ut **divinitatem Christi, quam immutabilem sancta scriptura commendat, sic passam** fateamur **in carne, ut eam tamen credamus compassam non fuisse cum carne. Ideo enim Deus in carne passus est, quia passibilem carnem Deus accepit; ideo autem carni compassus non est, quia in carne patiens, impassibilis natura divina permansit»** (c. 11, ll. 368-371s.; col. 277A).

3. La teologia dell'agnizione di Fulgenzio di Ruspe

Possiamo dunque affermare che la teologia trinitaria di Guglielmo si fonda su una *teologia dell'agnizione* che deriva da Fulgenzio di Ruspe. Il termine si trova molto spesso nella opera teologica di Fulgenzio. Preso come sostantivo e come verbo il termine si presenta nel contesto delle questioni trinitarie, cristologiche e della dottrina della grazia. Stralciando dall'opera di Fulgenzio riportiamo di seguito alcuni esempi in cui *agnitio* ricorre applicato alla teologia trinitaria.

Nella sua polemica antiariana Fulgenzio illustra la mediazione del Cristo come la manifestazione del rapporto fra il Padre e il Figlio. Cristo, il Figlio si rivela come il Verbo del Padre, il suo Specchio senza macchia, l'Immagine della sua bontà, lo Splendore della sua sostanza. «Sic ergo in illa sancta ac divina trinitate, solum Patris Verbum, quod est speculum sine macula, et imago bonitatis Dei, splendor gloriae et figura substantiae ejus, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. Solus ergo Filius accepit carnem, ut possit corporeis oculis videri, et corporeis manibus contrectari: solus humanam naturam sic accepit, ut suam faceret, et per illam divinitatis quoque suae notitiam misericorditer hominibus infunderet. Qui tamen revelans seipsum, in seipso utique revelavit et Patrem. Tribuens quippe agnitionem suae divinitatis, simul agnitionem donavit et Patris. Divinitas enim quae una est Patris et Filii, facit et Filium sine Patre, et Patrem sine Filio non agnosci. Inde est quod ait: Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me? Philippe, qui me vidit, vidit et Patrem»[65]. In Cristo si manifesta il Padre, perché in quanto Figlio Cristo lo riconosce e quindi lo rivela; e non si dà altra possibilità di riconoscimento del Padre se non in Cristo, in quanto è il Figlio *insinuato* del Padre e, distinto, altro da lui. La rivelazione è donata da Cristo ai discepoli ai quali si offre l'agnizione del Padre nel Figlio e con questa la vita della grazia.

Il termine *agnitio* compare anche nell'*Ad Trasamundum*, dove Fulgenzio richiama il *Prologo* dell'Evangelo di Giovanni per confutare i vari errori trinitari che sono da ascrivere a Fotino e a Sabellio; insieme a questi egli si riferisce, senza tuttavia nominarlo, anche ad Ario.

Per Fulgenzio la teologia giovannea del *Logos* dispiega nei suoi termini fondamentali una fede trinitaria: vi è affermata l'eternità del Verbo «sempiterna Verbi na-

65 Fulgenzio di Ruspe, *Liber ad Victorem contra sermonem Fastidiosi Ariani*, ed. cit., cap. 17, ll. 674-688; cfr. PL LXV, 522D-523A.

tivitas», la sua distinzione personale senza confusione, «personalis inconfusa proprietas», l'inseparabile sostanziale unità del Padre e del Figlio «indiscreta substantialis unitas Patris Filiique». Fulgenzio sostiene che nella teologia giovannea la dimensione trinitaria si manifesta attraverso la missione del Verbo incarnato. Il breve *Credo* fulgenziano è completato quindi da un passaggio in cui viene unito il riferimento alla vita intratrinitaria con l'economia salvifica, con la Trinità «quoad nos»: «ut in Verbo caro facto, et habitante in nobis, quod in principio erat sempiternitatis *agnitio* suspicionem coeptae nativitatis auferret». Secondo Fulgenzio per mezzo del Verbo incarnato il mistero di Dio si rivela in quanto offrentesi nell'uomo e con ciò si dà la possibilità di una vera *gnosi* che allontani gli errori teologici: «quod apud Deum erat personae utriusque inconfusa proprietas unionem sabelliani erroris excluderet; quod autem Deus erat essentialis nominis veritas, unitatem substantiae genitoris geniti que monstraret». Il termine *agnitio* indica dunque in questo caso la professione della vera fede nella Trinità[66].

Il seguente brano, tratto dall'*Ad Trasamundum*, completa *la teologia dell'agnizione* di Fulgenzio presentandone la pneumatologia: vi si afferma che la rivelazione dello Spirito è simile a quella delle altre persone della Trinità, del Padre e del Figlio che si rivelano reciprocamente. Lo Spirito è «naturalis agnitio» di Dio, cioè procede dal Padre riconoscendosi Dio in Dio; e tuttavia si distingue dal Padre e dal Figlio perché è propria dello Spirito la missione della divinizzazione; lo Spirito rivela divinizzando e quindi manifestando l'ordine intradivino.

Solo la Trinità si appartiene e si conosce pienamente e nella misura in cui si sarà data a conoscere si concede per rivelarsi: «Non est etiam sancti Spiritus dissimilis aestimanda revelatio, in quo est ipsius Dei naturalis agnitio, dicente Apostolo: quis enim scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. De ipso dicit idem gentium doctor: nobis enim revelavit Deus per spiritum suum. De hoc denuo ad Ephesios ita scribit: ut Deus Domini nostri Jesu Christi, Pater gloriae, det nobis spiritus sapientiae et revelationis. Et ut ostenderet agnitionem Dei in nobis revelationem Spiritus operari, cum dixisset: det vobis spiritum sapientiae et revelationis, adjecit: in agnitione ejus. Sola vero se potest Trinitas revelare, quia sola se plene potest ipsa Trinitas nosse et quantum se dederit agnoscendam, tantum se condonat revelandam»[67].

---

[66] Fulgenzio di Ruspe, *Ad Trasamundum libri III*, ed. cit., I, cap. 6, ll. 235 s.; cfr. PL LXV, 229D-230A. J. Stiglmayr attribuisce a Fulgenzio il Simbolo atanasiano: cfr. *Das "Quicunque" und Fulgentius von Ruspe*, in Zeitschrifts fur Khatolische Theologie (1925) 341-357.

[67] Fulgenzio di Ruspe, *Ad Trasamundum libri III*, ed. cit., II, cap. 10, ll. 561 s.; cfr. PL LXV, 257BC.

Il termine *agnitio* in coppia con *revelatio* mostra chiaramente come il linguaggio trinitario di Fulgenzio istituisca un nesso stretto fra Trinità immanente e missioni personali. In questo contesto indica sia il carattere proprio della persona dello Spirito sia lo svelamento del mistero trinitario.

Con la sua rivisitazione e confronto della teologia di Fulgenzio di Ruspe, Guglielmo di Saint-Thierry ha inteso attingere alle sorgenti della teologia trinitaria. Il termine *agnitio* è il veicolo di questa operazione. Tuttavia la sua ricerca nasce in seno a un contesto teologico-culturale molto diverso: nella teologia trinitaria di Fulgenzio vive ancora il linguaggio antico, del mistero che si rivela nella Chiesa, mentre nella teologia di Guglielmo, con la questione del significato di "persona", si affronta il problema della presentazione del mistero di Dio anche come problema logico e filosofico, operazione che rende manifesta quindi anche tutta la distanza dei due linguaggi dottrinali utilizzati.

Giustizia, equità e dignità dell'uomo[1]

Ettore Malnati
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Ts, Ud, Go) e Università di Trieste

1. Introduzione

Presentare il volume di mons. Franco Biffi *Convertitevi e lottate per la giustizia e l'equità* è per me un onore e una gioia grande, in quanto mi offre l'opportunità di sottolineare l'importanza del pensiero sociale della Chiesa, divenuto scelta concreta nel contesto dell'orbe cattolico, ma anche di testimoniarne l'efficacia in questa terra Ticinese, così vicina e così simile al tessuto ecclesiale e sociale nel quale sono cresciuto e ho sperimentato il valore del progetto cristiano in rapporto alla dignità dell'uomo, soprattutto nell'habitat del lavoro e della progettualità del vivere socioculturale.

Mons. Biffi ebbe l'opportunità di impegnarsi accanto a mons. Luigi Del Pietro (benemerita figura di sacerdote della Chiesa Ticinese, il cui impegno a favore della dignità della persona umana certamente la vostra Chiesa custodisce e propone) nell'organizzazione cristiano-sociale ticinese, che portò nel vissuto civile ed ecclesiale i principi della *Rerum Novarum* e delle encicliche che segnarono il passo, alla luce anche del Concilio Vaticano II, del cristiano nella storia.

Camillo Jelmini, nell'introduzione alla pubblicazione di mons. Biffi, riferendosi alle parole di mons. Del Pietro, indica come sia importante a livello di Comunità ecclesiale che il pensiero sociale della Chiesa venga «conosciuto nella sua integrità ed applicato con il rigore della logica»[2].

---

[1] Viene qui riportato il testo della presentazione del volume di Franco Biffi, *Convertitevi e lottate per la giustizia e l'equità*, Casale Monferrato 2001[3], tenutasi il 3 giugno 2002 presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

[2] F. Biffi, *op. cit.*, 6.

Sempre in tale contesto viene anche presentata la natura del Cristianesimo sociale che, pur partendo da questo afflato profondo di un amore verso il prossimo nella luce dello stile delle Beatitudini, non può essere presentato come una esigenza acritica di carità, sorpassando così un impegno concreto per la giustizia.

In questo contesto si vuole sottolineare la preoccupazione e lo spessore dell'insegnamento di mons. Del Pietro per la formazione dei quadri dell'organizzazione cristiano-sociale ticinese, che avrebbero dovuto aver ben chiaro il concetto della ragione per cui il Cristiano si deve impegnare a tutelare e promuovere la giustizia sociale nel proprio contesto storico.

Il volume di mons. Biffi presenta le fondamenta che il Magistero della Chiesa Cattolica in questo campo ha offerto a partire da Leone XIII sino alla *Centesimus Annus* di Papa Giovanni Paolo II.

La postfazione dell'Abbé Paul Akl indica l'importanza della pubblicazione di mons.Biffi in rapporto all'ansia della Chiesa nel venire incontro ai grandi problemi che hanno travagliato il secolo scorso, sia circa il rispetto della dignità della persona in rapporto a un massimalismo economico-sociale, che a un capitalismo privo di attenzione solidale.

Mi accingo brevemente a presentare le varie parti di questa pubblicazione, che merita di essere conosciuta da tutti coloro che – come Cristiani – vogliono porsi ed essere segno di speranza per una necessaria giustizia sociale, se si vuole veramente una civiltà degna dell'uomo.

2. Leone XIII e la scelta preferenziale dei poveri

Di fronte alla pesante situazione che vigeva nei confronti delle persone occupate nei vari campi dell'industria alla fine del XIX secolo e per offrire una concreta progettualità solidale per la tutela della giustizia sociale, Leone XIII il 15 maggio del 1891 offre al mondo cattolico la *Magna Charta* dell'impegno sociale della Chiesa nella sua enciclica *Rerum Novarum*, dove esorta i laici cristiani ad impegnarsi per la difesa e la promozione della persona, ovviamente scegliendo non la metodologia della lotta di classe, ma comunque la tutela e la difesa non del proletariato come classe, ma del proletario, inteso come persona nobilitata per la sua natura specifica e ulteriormente dal carattere del Cristiano.

Per Leone XIII la dignità della persona è superiore al discorso di classe ed è questa che va tutelata nella sua dignità, in quanto «lo spirito dell'uomo porta scolpita in sé l'immagine e la somiglianza divina: per questo tutti gli uomini sono uguali, a nes-

suno è lecito violare impunemente la dignità dell'uomo, che Dio stesso tratta con grande rispetto»[3].

Questa sottolineatura di Papa Leone: *Nemini licet*, cioè "A nessuno è lecito", non è, come ricorda giustamente Biffi, un richiamo retorico. Nel testo dell'enciclica diviene «programma completo di azione sociale a favore non di un uomo astratto»[4], ma della persona impoverita in un contesto di abuso capitalistico e collettivistico del tempo, nei confronti della quale l'azione evangelizzatrice della Chiesa non può essere sorda o offrire soluzioni empirico-pietistiche.

Dalla *Rerum Novarum* emerge la proibizione ai datori di lavoro di imporre agli operai un'occupazione superiore alle loro forze o inadatta alla loro età, o sconveniente al loro sesso.

Viene poi affrontato il problema del salario, che si fonda essenzialmente sulle norme della giustizia naturale, che non può dimenticare il bene della famiglia e la salute dei soggetti.

In questa enciclica la sapienza della Chiesa chiede alle persone di buona volontà e a coloro che credono nei valori cristiani il diritto di associarsi, siano questi lavoratori o datori di lavoro, perché possano essere realmente tutelati e promossi la dignità della persona, il diritto alla famiglia, al lavoro, al salario sufficiente, alla proprietà, al risparmio, alla sicurezza sociale e a una certa partecipazione ai beni prodotti nella vita associata[5].

In questa attenzione per gli ultimi, al fine di ristabilire e garantire una giustizia sociale, il Magistero della Chiesa è preoccupato di togliere dalle giuste rivendicazioni quell'odio di classe che ha creato non solo barriere, ma anche rivoluzioni cruente, incapaci ovviamente di generare fiducia, dialogo e progresso integrale tra persone e tra le diverse componenti del vivere sociale.

Il Magistero della Chiesa chiede che questo lottare non sia intriso di vendette per ingiustizie subite, bensì si esprima in una dialettica che parte dai principi di quella fraternità umana che trova forza nelle radici della fede cristiana e può divenire concreta solidarietà attraverso trattative tra operai e datori di lavoro, nella ricerca di ciò che è giusto per gli uni e per gli altri, abdicando ad un profitto che rende l'operaio alla stregua di uno schiavo. Così infatti la *Rerum Novarum* si rivolge ai datori di lavoro: «Questi sono i doveri: non tenere gli operai in luogo di schiavi, rispettare in es-

[3] Leone XIII, Enciclica *Rerum Novarum*, 32.

[4] F. Biffi, *op. cit.*, 10.

[5] *Ibid.*, 10-11.

si la dignità dell'umana persona, nobilitata dal carattere cristiano. Agli occhi della ragione e della fede non è il lavoro che degrada l'uomo, ma anzi lo nobilita... Quello che è veramente indegno dell'uomo è abusarne come cosa a scopo di guadagno... Principalissimo dovere è dare a ciascuno la giusta mercede...»[6].

La Chiesa, consapevole della gravità del conflitto sociale venutosi a creare, si rivolge con rispetto, ma con determinazione, a coloro che detengono per diritto naturale il dovere di provvedere alla equa promozione della "cosa pubblica", cioè agli Stati, e chiede di impegnarsi per la soluzione della questione operaia nell'interesse della giustizia sociale e al fine di tutelare e realizzare il bene comune.

Così infatti recita l'enciclica: «Poiché provvedere al bene comune è ufficio e competenza dello Stato, esso di suo pieno diritto senza dar sospetto di indebite ingerenze, deve prendersi cura del benessere di tutti i cittadini e in particolare degli operai, poiché i proletari, né più né meno dei ricchi, sono per naturale diritto, cittadini, membri vivi e viventi onde si compone, mediante le famiglie, il corpo sociale»[7].

Leone XIII insiste poi sul fatto che non vi potrà essere serio impegno sociale se da parte del singolo non vi sarà un vero cambiamento interiore, cioè la vera conversione delle coscienze. Egli parla di conversione alla vita e ai costumi cristiani, che possono garantire quella sensibilità capace di un vero impegno per la giustizia sociale.

3. Da Pio XI al Concilio Vaticano II

Mons. Biffi nei capitoli II, III e IV presenta le attenzioni del Magistero che precedono l'assise conciliare.

Mi sembra felice la focalizzazione dell'insegnamento di Papa Pio XI, che indica le linee portanti dell'impegno sociale dei cattolici, nella Lettera del 1929 fatta inviare dalla Congregazione del Concilio al Vescovo di Lille sui principi della dottrina sociale cattolica, concernenti l'attività nei sindacati cristiani. Lettera che fu poi chiamata la *Carta del sindacalismo cristiano*[8].

In tale documento Papa Ratti riassume in sette tesi le posizioni del Magistero, mettendo in guardia coloro che si impegnavano per la giustizia sociale in campo cattolico, sia dal pericolo di abbandonarsi al metodo della lotta di classe, sia da quello di

---

[6] *Rerum Novarum*, 17.

[7] *Rerum Novarum*, 20.

[8] AAS 21 (1929) 494-504.

ricorrere senza opportuno discernimento a pericolose intese con i sindacati d'orientamento marxista. Questo documento aveva anche il compito di confortare quei lavoratori cristiani che, associandosi, prendevano sul serio il loro diritto-dovere di lottare per la giustizia[9].

Pio XI inoltre nell'enciclica *Quadragesimo Anno* loda gli imprenditori che affrontano rischi anche ardui per creare nuove occasioni di lavoro, e nello stesso tempo chiede loro di non venir meno nei confronti di un rapporto dignitoso con chi è impegnato duramente nel mondo del lavoro.

Il Pontefice chiede alle Chiese particolari che riflettano sulla situazione del mondo operaio ed esorta sacerdoti e vescovi a farsi carico di una presenza di evangelizzazione e di condivisione nei confronti del complesso mondo dell'occupazione.

Così si esprime nella *Quadragesimo Anno*: «A voi venerati fratelli e al vostro clero spetta cercare con diligenza, scegliere con prudenza, formare ed istruire con opportunità una schiera di laici apostoli, sia di operai come di padroni, un'opera certamente ardua si impone ai sacerdoti... È soprattutto necessario che i sacerdoti applicati a tale ministero siano forniti di squisito senso di giustizia, si segnalino per prudenza e discrezione, ma specialmente siano intimamente compenetrati dalla carità di Cristo che sola vale a sottomettere con forza e soavità i cuori e le volontà degli uomini alla legge della giustizia e dell'equità»[10].

Bene ha sottolineato mons. Biffi il richiamo che Papa Ratti fa alla stampa cattolica, dando ad essa la missione di occuparsi, di far conoscere la dottrina sociale cristiana, illuminare circa i pericoli di una contrapposizione di classe e di mettere in guardia da quelle scelte che fomentano la conflittualità tra le classi, invece che la ricerca della giustizia sociale attraverso il confronto e il dialogo[11].

In questa preoccupazione di Pio XI noi vediamo la scelta che il Magistero della Chiesa fa degli strumenti della comunicazione, così incisivi nel vivere sociale.

Papa Ratti fu colui che volle ed usò l'etere come metodo di evangelizzazione e di informazione. A distanza di qualche decennio, oggi noi gioiamo e nello stesso tempo trepidiamo per un retto uso dell'informatica, in quanto questa entra in ogni famiglia e in quasi tutti i luoghi di studio e di lavoro e coinvolge milioni di persone di ogni età e ceto sociale.

Al fine di dare anche in questo campo un indirizzo etico per l'uso di questi virtuali modi di relazione e informazione in tempo reale, il Magistero della Chiesa, at-

[9] F. Biffi, *op. cit.*, 23.

[10] Pio XI, Enciclica *Quadragesimo Anno*, 60.

[11] *Ibid.*, 12.

traverso il Pontificio Consiglio per le Comunicazioni Sociali, ci ha recentemente offerto il prezioso documento *Etica in internet* (22.02.2002).

Credo sia da apprezzare la sottolineatura che l'Autore fa dell'impegno di Pio XI nel suo Magistero nello stigmatizzare i vari totalitarismi e le ideologie che propugnano il razzismo, il comunismo, il fascismo ed il laicismo.

Sono prese di posizioni fondamentali, nelle quali la Chiesa, in momenti bui non lontani, si è posta come punto riferimentale per chi voleva dissociarsi da un "massimalismo di opzione" che portò sia ai gulag che alla Shoah.

Vorremmo ricordarli questi quattro "manifesti" che hanno stigmatizzato in modo chiaro e deciso i nefandi ideali del XX secolo, le cui conseguenze sono stigmate profonde ancor oggi per interi popoli: l'enciclica *Non abbiamo bisogno* (29 giugno 1931), manifesto contro lo statalismo fascista; l'enciclica *Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937) manifesto contro il razzismo nazista; l'enciclica *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937) manifesto contro il comunismo; la lettera apostolica *Nos es muy conocida* (28 marzo 1937) manifesto contro il laicismo[12].

Pio XII riprendendo un tema caro al suo predecessore, ripropone e sottolinea la vocazione sociale del fedele cristiano laico, mettendo a cuore alle varie associazioni laicali di impegnarsi a cooperare per l'instaurazione della giustizia.

In questo senso il Magistero di Papa Pacelli anticipa *in nuce* alcune di quelle che saranno le posizioni del Concilio Vaticano II sull'apostolato dei laici.

Si tratta di un passaggio importante per la specificità del ruolo che sarà assegnato al laico cristiano nell'ambito dell'unica missione della Chiesa, vista da Pio XII come la *consecratio mundi*, alla quale il Pontefice dedicherà parecchie allocuzioni, in specie quelle destinate ai due Congressi mondiali dell'Apostolato dei laici del 14 ottobre 1951 e del 5 ottobre 1957.

Merito del Magistero di questo Pontefice fu l'impegno e l'auspicio affinché i vari Stati rinunciassero ad un certo egoismo e isolamento nazionale[13] per contribuire alla creazione di organizzazioni internazionali che potessero realmente garantire, tutelare e promuovere il bene comune «secondo i principi della giustizia e dell'equità»[14] attraverso un impegno internazionale per la pace e la giustizia sociale.

Il breve ma profetico pontificato di Giovanni XXIII con le sue due encicliche *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) e l'indizione del Concilio Vaticano II, se-

---

12 F. Biffi, *op. cit.*, 30.

13 Pio XII, *Radiomessaggio per il Natale 1942.*

14 Pio XII, *Radiomessaggio del 1° settembre 1944.*

gna una svolta epocale anche per i criteri che debbono accompagnare l'insegnamento e l'atteggiamento sociale cristiano.

Giovanni XXIII che si formò alla scuola del Vescovo Radini Tedeschi – un convinto assertore dell'impegno nella realtà sociale da parte della Chiesa, al fine di dare voce alla povertà sommersa nel campo dell'occupazione – non dimenticò tali insegnamenti, anzi li sigillò e diffuse con la sua alta autorità magisteriale.

Pur essendo profondamente legato alla tradizione, Papa Giovanni XXIII chiede alla Chiesa di essere capace di leggere i segni dei tempi e di porsi come la Chiesa dei poveri[15].

La sua preoccupazione per la pace non è solo espressa nell'enciclica *Pacem in Terris*, ma in quell'intervento presso sia Kennedy che Kruscëv per allontanare lo spettro della paventata e grave conflittualità tra le grandi super potenze per la questione di Cuba.

Il suo fu l'intervento determinante.

La Chiesa dunque dal 1891 al Concilio Vaticano II cercò di essere concreto lievito per educare i cattolici e le persone di retto sentire alla promozione della persona umana, al di là delle categorie sociali, alla tutela dei più deboli, ad un profitto equo e mai a svantaggio degli occupati, al dissociarsi dai totalitarismi, ad auspicare una Organizzazione Internazionale per garantire pace e sviluppo per tutti i Popoli.

4. Il Concilio Vaticano II e l'insegnamento di Paolo VI

L'Autore del volume *Convertitevi e lottate per la giustizia e l'equità* apre la parte che tratta del Concilio Vaticano II sottolineando che proprio da questo evento epocale i laici cristiani hanno avuto l'opportunità di «riscoprire la loro nativa ed indeclinabile vocazione sociale»[16] oltre alla medesima dignità con i ministri ordinati in virtù del comune Battesimo. Questa pari dignità, e la focalizzazione della stessa missione di tutti i battezzati, ha una duplice direzionalità: i ministri ordinati, impegnati per la "Città celeste", cioè l'edificazione della Comunità ecclesiale; i fedeli laici per la "Città terrigena", come direbbe sant'Agostino, cioè la vita nel mondo. L'impegno nella realtà sociale deve essere espletato dal fedele laico a mo' di lievito, affinché egli

[15] F. Biffi, *op. cit.*, 52.

[16] *Ibid.*, 55.

possa nella Chiesa e nella società storicizzare la tensione di Cristo profeta della giustizia[17].

Mons. Biffi presenta la «sferzante provocazione» della Costituzione Conciliare *Gaudium et Spes*, dove questa, richiamandosi indirettamente al documento di Leone XIII *Immortale Dei* (1° novembre 1885), ricorda che l'uomo è per sua intima natura un essere sociale, pertanto non può – senza relazionalità – né vivere né esplicare le sue doti[18], ed avendo l'umanità, con la scelta adamitica negativa, creato un impoverimento di natura, anche la vita sociale ne subisce il drammatico contraccolpo[19]. È dunque compito della Chiesa associarsi anche ai non cristiani, per aiutare l'intera famiglia umana a risolvere i problemi morali che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale[20].

Il Concilio poi sottolinea che dall'indole sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della società stessa siano tra loro interdipendenti. Ne consegue – sottolinea mons. Biffi – che il bene comune diventa sempre più universale, investendo diritti e doveri che riguardano l'intero genere umano.

È qui che il cristiano dovrà far presente che l'imprescindibile unità di misura rimane la tutela e la promozione della dignità della persona umana, i cui diritti e doveri sono universali ed inviolabili[21].

Tocca al fedele-laico far sempre presente la gerarchia dei valori a chi deve operare per il bene comune.

La struttura e le istituzioni sono al servizio dell'uomo e non il contrario.

Il cristiano seguirà sempre l'indicazione ineludibile del Vangelo: «Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato» (Mc 2,27).

Tenendo conto di questo primato, il Concilio esorta a promuovere un'autentica liberazione da condizionamenti umilianti di cinque settori essenziali del vissuto dell'umana società:

- promuovere e tutelare la dignità del matrimonio e della famiglia;
- adoperarsi per il progresso della cultura;

---

17 *Ibid.*, 63.

18 Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 12.

19 *Ibid.*, 13.

20 *Ibid.*, 16.

21 F. Biffi, *op. cit.*, 68.

- instaurare una vita economico-sociale dove la persona sia veramente autore, centro e fine;
- far sì che al centro delle attenzioni e preoccupazioni della Comunità politica vi sia la promozione del bene comune;
- stigmatizzare ogni conflittualità belligerante ed educare alla pace.

Il Concilio sostiene con chiarezza che: «Il cristiano che trascura (questi) suoi impegni temporali, trascura i suoi doveri verso Dio stesso...»[22].

Paolo VI coglie la preoccupazione del Concilio e cerca di offrire alla comunità internazionale, alla Chiesa e a tutte le persone di buona volontà, sia una seria riflessione, sia delle serie proposte contro l'impoverimento della persona e dei popoli nella sua enciclica *Populorum Progressio* del 27 marzo 1967.

Si tratta di un documento ancor oggi profetico che non si limita a stigmatizzare i gravi problemi del sottosviluppo, ma presenta anche dei programmi etici e culturali per affrontare le più urgenti problematiche mondiali della povertà, come l'analfabetizzazione, la fame[23], il controllo delle nascite, l'«equa libertà degli scambi fondata non sulla legge della libera concorrenza, ma subordinata alle esigenze della giustizia sociale»[24].

Per poter realizzare un mondo solidale, Paolo VI indica, tra i tanti, due essenziali ostacoli da superare: il nazionalismo[25] e il razzismo[26]. Per lui l'obiettivo di questa qualificante solidarietà è quella di far sì che attraverso un vero sviluppo ogni popolo possa essere artefice del suo destino.

È qui, in questo documento, che Papa Montini sottolinea con grande sapienza che il nuovo nome e concetto della Pace è lo sviluppo tra i popoli[27].

Per traghettare dalla riva del «meno uomo» a quella del «più uomo» – come afferma mons. Biffi –, il Papa del dialogo, che sempre fu voce degli ultimi, si rivolge a cattolici e cristiani tutti, ai credenti e ai non credenti, agli uomini di Stato e alle persone di cultura, affinché si adoperino per realizzare «del buono e del vero sviluppo che non è la ricchezza egoista e amata per se stessa, ma l'economia a servizio del-

---

[22] *Gaudium et Spes*, 43.

[23] Paolo VI, Enciclica *Populorum Progressio*, 51.

[24] *Ibid.*, 23.

[25] *Ibid.*, 62.

[26] *Ibid.*, 63.

[27] *Ibid.*, 76.

l'uomo, il pane quotidiano distribuito a tutti, come sorgente di fraternità e segno della Provvidenza»[28].

Nella Lettera apostolica *Octogesima Adveniens* (15 maggio 1971) il Papa chiede ai laici cristiani di essere presenti nella vita civile e sociale per debellare il fenomeno dell'urbanesimo prodotto dalla civiltà industriale che, sradicando persone e famiglie, è foriero di profondi e pericolosi disagi sociali, morali, religiosi e culturali[29].

In questo suo documento Paolo VI sottolinea il ruolo della donna, che va promosso e tutelato anche con una evoluzione legislativa che «le riconosca la sua indipendenza in quanto persona, l'uguaglianza dei suoi diritti circa la partecipazione alla vita culturale, economica, sociale e politica»[30].

L'impegno di Paolo VI per la pace, oltre al profetico discorso all'ONU e ai vari pronunciamenti durante il suo ministero pontificale, si è felicemente concretizzato nell'istituzione della "Giornata della Pace" il primo gennaio di ogni anno, dove, ancor oggi, il Papa si rivolge a tutto il mondo per una riflessione circa questo primario e fondamentale bene che deve partire dalla conversione del cuore.

5. Il Magistero di Giovanni Paolo II

I pronunciamenti di Giovanni Paolo II in materia di dottrina sociale partono tutti da una lettura della realtà che ha al centro l'uomo. Già nella sua prima enciclica, la *Redemptor Hominis* e nel discorso programmatico all'inizio del suo servizio Pontificale, ha indicato nell'uomo la via maestra per l'impegno della Chiesa e ha chiesto ad ogni persona di spalancare le porte a Cristo.

Questa bipolarità accompagna tutto il suo ricco e qualificato magistero, non solo per la giustizia sociale tra i popoli.

Sulla scia di Paolo VI, Papa Wojtyla si fa missionario dei diritti umani in ogni parte del mondo[31].

Bene ha voluto riportare mons. Biffi i suoi insegnamenti nei viaggi apostolici in Messico (25-31 gennaio 1979); in Polonia (2-10 giugno 1979); in Irlanda (29 settembre-1 ottobre 1979); in Africa (2-12 maggio 1980); in Brasile (30 giugno-12 luglio 1980).

---

[28] *Ibid.*, 86.

[29] Paolo VI, Lettera apostolica *Octogesima Adveniens*, 10.

[30] *Ibid.*, 13.

[31] F. Biffi, *op. cit.*, 103.

Se dovessimo coniare in sintesi l'obiettivo del suo magistero sociale, non potremmo che riportare ciò che lo stesso Giovanni Paolo II ribadì in Brasile: «Il bene comune è il nuovo nome della giustizia, che non può essere raggiunto per mezzo della violenza, perché essa distrugge ciò che intende creare, sia quando cerca di mantenere i privilegi di alcuni, sia quando tenta di imporre le trasformazioni necessarie». Il magistero di Papa Wojtyla si colloca all'interno della dottrina sociale cattolica classica che vede nella persona e nella gradualità la vera realizzazione del bene comune.

Fu certo anche questa sua convinzione diffusa e portata a tutte le longitudini e latitudini del nostro pianeta a incidere fortemente per il crollo dei sistemi marxisti-leninisti non solo nell'Est europeo.

Fu la sua esperienza di pastore in un regime comunista, dove la massificazione e la politica ideologica rendevano difficile il vivere una concreta libertà religiosa, a rendere convincente il suo magistero.

Lui che provò la fatica del lavoro durante l'occupazione nazista, lui che lottò perché ai lavoratori non venisse tolta la dignità del credere, a lui il mondo ha guardato e guarda con stupore e commozione e da lui si lascia convincere.

Il suo dire privo di rancore è però fermo e sicuro, ricco di quella verità e fortezza evangelica che sconcerta. Forse il magistero più efficace di questo Pontefice è proprio quello circa la dottrina sociale, riportata nelle sue encicliche: *Laborem Exercens* (14 settembre 1981), *Familiaris Consortio* (22 novembre 1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (30 dicembre 1987), *Centesimus Annus* (1 maggio 1991).

Nella *Sollicitudo Rei Socialis* stigmatizza le strutture di peccato incapaci di determinarsi al vero servizio della dignità della persona.

Per questo Papa, richiamandosi alle preoccupazioni di Pio XI, il problema della famiglia è da inserire nell'impegno per una società più giusta e per la vera tutela della persona umana.

In tal senso Giovanni Paolo II redigerà per mandato del Sinodo dei Vescovi del 1980 la *Carta dei Diritti della Famiglia*.

Giustamente mons. Biffi nella sua opera ricorda che la lettura dell'impegno sociale del fedele laico e della Chiesa tutta va ricercata in quel principio della misericordia che è la caratteristica delle operazioni *ab extra* del Dio cristiano.

Giovanni Paolo II nel 1980 ce ne ha dato ragione nella sua enciclica *Dives in Misericordia*.

Molto sarebbe da ricordare anche dell'insegnamento che egli ha sottolineato nell'enciclica *Centesimus Annus* (1 maggio 1991) circa la negatività dell'ideologia e del sistema comunista, ma anche della sottolineatura preoccupante che il Papa fa delle

carenze umane del capitalismo[32], che pospone l'uomo alle cose.

Ha voluto in questo documento esortare i cristiani ad adoperarsi per un modello alternativo che «si discosti dal sistema socialista che di fatto risulta essere un capitalismo di Stato e a costruire invece una società del lavoro libero, dell'impresa e della partecipazione»[33].

6. Conclusione

A conclusione della presentazione del volume di mons. Biffi *Convertitevi e lottate per la giustizia e l'equità*, non posso non raccomandare a quei fedeli-cristiani-laici, che sentono la vocazione e la missione di essere nei vari campi della realtà civile e sociale, di riprendere i principi fondamentali della dottrina sociale cristiana, così ben esposti in questo volume.

Si tratta di un lavoro prezioso, essenziale nella sua sintesi e nello stesso tempo così progettualmente esaustivo.

Oggi più che mai il cristiano laico deve essere lievito nella società e – come ebbe a dire Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975) – saper condurre le realtà temporali a Dio. Se dall'Illuminismo sino al XX secolo si poteva affermare di poter fare a meno, nella concezione razionalistica ed economico-sociale dell'uomo, di un riferimento alla religione, oggi, afferma il filosofo Vattimo nella sua opera *Credere di credere*, è impossibile progettare un'antropologia senza il riferimento alla religione e al soprannaturale.

Chi saprà allora richiamare questa "nostalgia" nei vari settori del vissuto umano e adoperarsi perché l'uomo costruisca la civiltà dell'amore, senza della quale non vi è civiltà? Sarà il laico cristiano che ha visto nel mondo – come disse Giovanni Paolo II nella *Christifideles Laici* al n. 1 – la vigna, nella quale operare e adoperarsi, affinchè questa possa dare frutti di salvezza per l'intera famiglia umana, che in Cristo ha il realizzatore delle attese di tutti gli uomini e di tutto l'uomo[34].

Grazie, egregio Monsignore per la sua fatica e sia benedetta questa Chiesa Ticinese che ha creduto, mediante l'opera di sacerdoti e laici, in quell'impegno per la giustizia sociale di cui l'organizzazione cristiano-sociale è dono efficace e presenza necessaria.

---

32 Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus Annus*, 33.

33 *Ibid.*, 35.

34 Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 22.

L'amore custodisce la città

ELIO GUERRIERO, I trent'anni di Communio
PAUL POUPARD, Introduzione
GABRIELE ALBERTINI, GIUSEPPE BETORI, ROBERTO FORMIGONI, Interventi
GIANFRANCO RAVASI, Immagini bibliche della città
RINO FISICHELLA, Lo scandalo dell'avvenimento cristiano
JEAN-ROBERT ARMOGATHE, Scuola e Università
FRANCESCO COCCOPALMERIO, Cultura e corpi intermedi fra Chiesa e città
LORENZO ORNAGHI, Il diritto e le nuove presenze nella città
GIANNI AMBROSIO, La bellezza nella città
PIETRO PETRAROIA, L'arte consegnata ai giovani
MARIA ANTONIETTA CRIPPA, Abitare nella città
SALVATORE CARRUBBA, La città di fronte alle culture e alle religioni
GIUSEPPE DE RITA, Appartenenze culturali e società multietnica
HANS URS VON BALTHASAR, Communio, un programma
HENRI DE LUBAC, Credo Sanctorum Communionem
JOSEPH RATZINGER, Eucarestia, comunione e solidarietà
MICHELE DOLZ, La città e i segni sacri
PIERLUIGI FIORINI, Volti ostili e benevoli di città nella letteratura tra XX e XXI secolo
MARIA CECILIA DEL VOLTO SANTO, La speranza fonte di gioia
VITO MANCUSO, Il disabile e la creazione

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 183-184, maggio-agosto 2002

€ 18,59 - Abbonamento sei numeri/anno € 42
versare su CCP n° 14918205 intestato a: Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7 - 20123 Milano

Jaca Book

RTLu VII (3/2002) 487-500

La donna nell'islam. Riflessioni sulla posizione della donna nella religione e nella società moderna

Elke Freitag
Facoltà di Teologia (Lugano)

Nel corso degli ultimi due secoli (dalla fine del Settecento all'inizio dell'Ottocento) l'immagine della donna nella società occidentale-europea ha subìto notevoli cambiamenti. Durante questo periodo plasmato soprattutto dalle idee della Rivoluzione francese (libertà, uguaglianza, fraternità) e dalla industrializzazione, donne provenienti da diversi ceti e con diverse esperienze personali difendevano e difendono ancora oggi in vari gruppi e movimenti il loro diritto di partecipare sempre di più alla vita pubblica, richiedendo la parità dei sessi e l'emancipazione[1].

Così esse dimostrano oggi non solo nell'ambito della casa, ma anche nel campo lavorativo, sociale, politico e culturale, di "sapere il fatto proprio", e combattono ogni forma di discriminazione nei propri confronti, intesa come «distinzione, esclusione o limitazione basata sul sesso, che abbia come conseguenza, o come scopo, di compromettere o distruggere il riconoscimento, o il godimento o l'esercizio da parte delle donne, quale che sia il loro stato matrimoniale, dei diritti fondamentali dell'uomo e delle libertà in campo politico, economico, sociale e civile o in ogni altro campo, su una base di parità tra l'uomo e la donna»[2].

Come si presenta ora la posizione della donna nell'islam rispetto a quella della donna nella società occidentale-europea?

È una domanda che si pone specialmente ai nostri giorni di fronte alla presenza musulmana ormai molto sensibile nei paesi europei. Ma questa domanda è stata posta fin dall'inizio del movimento delle donne. Solo la vasta letteratura in merito (sia

---

[1] Cfr. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*, Bonn 1981, 5-7; cfr. M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995[4], 31.

[2] Art. 1 della "Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna" dell'ONU del 1979. Il testo italiano si trova in: Gazzetta Ufficiale del 15 aprile 1985, n. 89, Suppl. ord.

letteratura popolare e biografica, sia letteratura specializzata) dimostra chiaramente che permane un'esigenza di chiarezza e di informazione per quanto riguarda la posizione della donna musulmana.

Nel XX secolo, all'interno della discussione sull'argomento, l'obbligo per la donna musulmana di portare al di fuori della casa un velo ha assunto un'importanza tanto grande che tutta la discussione spesso si è limitata a questo aspetto. In questo contributo si tratterà anche di questo problema[3].

Ma il velo certamente non è l'unico punto – anche se è forse il più evidente – che distingue la concezione della donna islamica da quella della donna occidentale.

Tramite i mass media si sente parlare quasi quotidianamente di casi in cui donne vengono giustiziate a causa di un bambino nato da un rapporto extraconiugale, di mutilazioni genitali a giovane ragazze che hanno raggiunto l'età della pubertà e di altre forme di discriminazione molto sottili ancora molto diffuse. Perciò la questione della posizione della donna è collegata strettamente con la questione dei diritti dell'uomo nell'islam. Dall'inizio del movimento delle donne fino ad oggi sono stati elaborati vari documenti a livello internazionale, che sono riconosciuti da quasi tutti i paesi del mondo e che stabiliscono in linea di principio l'uguaglianza tra l'uomo e la donna, il che contrasta con le pratiche ancora oggi presenti in diversi paesi islamici.

Visto che la posizione della donna nell'islam presenta ancora diversi aspetti che esigono un'ulteriore chiarificazione, vorremmo qui dare un piccolo contributo a questa discussione.

1. La posizione religiosa, giuridica e sociale della donna nell'islam

Manuela Giolfo, nel suo libro *Attraverso il velo. La donna nel Corano e nella società islamica*, sostiene spesso questa tesi: l'islam in generale è caratterizzato dall'uguaglianza tra l'uomo e la donna. La religione islamica avrebbe portato – così dice l'autrice – persino a un miglioramento della posizione della donna rispetto al periodo preislamico. La disuguaglianza fra l'uomo e la donna esistente in alcuni paesi islamici sarebbe derivata solo da un'errata interpretazione del Corano e della *sharī'a*, del diritto islamico, che però non avrebbe niente a che fare con la vera reli-

[3] Cfr. Leila Ahmed, *Oltre il velo. La donna nell'islam da Maometto agli ayatollah*, Milano-Firenze 2001, 271, 281 e 283. Vengono ancora pubblicate diverse opere nelle quali il grado di emancipazione delle donne è indicato dall'uso o meno del velo.

gione islamica. A poco a poco questi paesi avrebbero cambiato la concezione della donna nella religione islamica secondo le loro tradizioni, a sfavore della donna[4]. Il fatto che la forma esterna in cui si manifesta la religione col tempo subisce un certo cambiamento, si trasforma e si allontana eventualmente dal "nucleo di verità" inerente ad essa, non è sorprendente. Che poi ci siano delle correnti che hanno come scopo quello di ricondurre la religione alle sue "radici", non è un fenomeno che si trova solo nell'islam. Anche nel cristianesimo sono apparse frequentemente correnti di questo genere. Ma per quanto riguarda l'islam la differenziazione tra la religione e la forma in cui essa si manifesta si rende più difficile.

Per chi affronta il tema della donna nell'islam a questo punto si pone immediatamente un problema di fondo: quello dello stretto legame fra elementi religiosi, sociali (o politici) e giuridici nell'islam. «L'islam si presenta non soltanto come una religione in senso stretto, ma come un insieme culturale più complesso in cui dimensione religiosa, dimensione politica e dimensione giuridica sono strettamente connesse tra loro. La dimensione religiosa è la base che legittima le altre due dimensioni, quella politica e quella giuridica»[5]. Queste dimensioni quindi non possono essere considerate separatamente l'una dall'altra. In questa sede ci interesseremo maggiormente della posizione giuridica della donna, cioè come essa venga regolata dalla *sharī'a*. Perciò la riflessione deve necessariamente partire dai quattro fondamenti della *sharī'a*, cioè il *Corano* (raccolta delle rivelazioni che Maometto credette di aver ricevuto testualmente da Dio, quindi parola divina nel senso stretto e preciso della parola), la *Sunnah* (la "consuetudine" di Maometto, che si desume dagli *hadith*, ossia tradizioni canoniche relative a singoli detti e fatti od anche silenzi di Maometto riguardo a eventi svoltisi in sua presenza), l'*iǧmā' al-ummah* (l'accordo della collettività musulmana) e il *qiyās* (deduzione per analogia con una delle norme risultanti da una delle tre fonti predette)[6].

1.1. L'uguaglianza tra l'uomo e la donna

Tuttavia anche per quanto riguarda le affermazioni del Corano si pongono non pochi problemi: esse infatti non danno subito una visione unitaria della donna. Così nel

[4] Cfr. ad esempio Manuela Giolfo, *Attraverso il velo. La donna nel Corano e nella società islamica*, Torino 1999, 88.

[5] Andrea Pacini, *L'islam e i diritti: una realtà da conoscere* (Centro di Studi sull'Ecumenismo), a cura di Elisa Buzzi, Genova 2001, 79-95, qui 78.

[6] Cfr. *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. IV, *Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani*, a cura di Maria Nallino (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), Roma 1942, 1-60, qui 15.

Corano si trovano sia affermazioni che sembrano sostenere l'uguaglianza dell'uomo e della donna, sia passi che parlano addirittura del fatto che l'uomo sta un gradino più in alto rispetto alla donna. È quindi opportuno cominciare con le affermazioni che parlano dell'uguaglianza, prima di trattare la disparità tra l'uomo e la donna.

Sebbene gran parte dei paesi musulmani, facendo riferimento al Corano, non riconoscano la parità tra l'uomo e la donna e si possa facilmente arrivare alla conclusione che la discriminazione delle donne è una caratteristica dell'islam, che lo distingue essenzialmente da altre religioni, si trovano anche brani nel Corano nei quali si parla dell'uguaglianza fondamentale dell'uomo e della donna[7]. Si possono prendere come esempi i due brani seguenti:

«Ma i credenti e le credenti sono amici gli uni degli altri, comandano ciò che è lodevole e proibiscono ciò che è riprovevole, fanno la preghiera, pagano la decima e obbediscono a Dio e al suo Messaggero. Dio avrà misericordia di loro, perché Dio è potente e sapiente. Ai credenti e alle credenti Dio ha promesso giardini sotto i cui alberi scorrono i fiumi, dove rimarranno per sempre, e belle abitazioni nei giardini dell'Eden. Ma il dono più grande sarà il compiacimento di Dio: sarà quello il supremo trionfo!» (Sura 9,71-72)

«Chi fa il bene, sia egli maschio o femmina purché credente, lo faremo vivere di una vita felice e gli daremo la sua ricompensa, proporzionata alle opere migliori che avrà compiuto» (Sura 16,97)[8].

Altre affermazioni simili si trovano anche nelle Sure 16,58 e 33,35.

A un primo sguardo questi due brani presentati dimostrano che la parità dei sessi concerne innanzitutto il campo religioso, cioè i compiti e gli obblighi del fedele davanti a Dio, che sono uguali per entrambi i sessi. «L'obbligo di credere e di fare il bene concerne *tutti i musulmani* e la ricompensa per la fedeltà o la punizione per la disubbidienza a Dio è prevista sia per le donne che per gli uomini»[9]. Questa uguaglianza fondamentale di tutti i musulmani trova la sua piena espressione nel concetto dell'*ummah*, cioè la comunità islamica. L'*ummah* è vista dall'islam come la "migliore comunità" nel mondo, perché i fedeli raccomandano le buone consuetudini e proibiscono ciò che è riprovevole, credono in Allah e obbediscono ai suoi precetti (cfr. Sura 3,110). Elementi costitutivi dell'*ummah* sono quindi la fede e l'obbedienza di

---

7 Cfr. M. Giolfo, *Attraverso il velo*, 43 s.

8 *Il Corano*, Introduzione, traduzione e commento di C. M. Guzzetti, Leumann 1989.

9 Adel Theodor Khoury, art. *Frau*, in *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, hrsg. von A. Th. Khoury, L. Heinemann, P. Heine, Freiburg-Basel-Wien 1991, 250. Vedi anche Sura 40,40.

fronte alla volontà di Dio che la distinguono dalle altre religioni. Questa comunità – oltre ad essere basata sull'uguaglianza e sulla giustizia – è caratterizzata da una forte coscienza di *solidarietà* tra tutti i fedeli, che è universale e va oltre ai confini dei singoli stati[10]. Riassumendo, si può quindi dire che *nell'islam esiste una uguaglianza fondamentale fra i sessi, in quanto tutti i musulmani come credenti appartengono all'ummah.*

Secondo la scuola hanafita, una delle quattro scuole giuridiche dell'islam, la donna musulmana in linea di principio è uguale all'uomo, sia riguardo alla capacità di disporre della propria persona, sia dal punto di vista dell'amministrazione dei propri beni[11].

Questa parità fondamentale non esclude però altre differenze tra i sessi. Così la parità nel campo religioso non significa che la donna nell'islam abbia le stesse funzioni o gli stessi compiti dell'uomo e tanto meno che la donna possieda gli stessi diritti dell'uomo[12].

1.2. La disuguaglianza tra l'uomo e la donna

Il campo in cui la disuguaglianza tra l'uomo e la donna si manifesta in modo più evidente è il diritto matrimoniale e familiare islamico tradizionale. In forma molto generale si potrebbe delineare la posizione giuridica della donna nella famiglia islamica in questo modo: nella famiglia islamica l'uomo, secondo il Corano, sta un gradino più in su rispetto alla donna, a causa di una onorificenza naturale da parte di Dio e a causa dei compiti che deve assumere e adempiere nei confronti della donna e dei figli[13]. Secondo la tradizione islamica gli uomini e le donne hanno diversi ruoli e funzioni: mentre il campo d'attività delle donne secondo l'islam è la casa, la cura della vita familiare e dei figli, l'uomo ha il compito di mantenere la famiglia, il che significa lavorare[14]. Dice la Sura 4,34:

«Gli uomini hanno autorità sulle donne, perché Dio ha preferito alcune creature ad altre e perché gli uomini spendono i propri beni per mantenere le donne. Perciò

---

[10] Cfr. A. Th. Khoury, *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 167 e 170.

[11] Cfr. Abd el-Fattah el-Sayed Bey, *De l'étendue des droits de la femme dans le mariage musulmane et particulièrement en Égypte*, Paris 1922, 21.

[12] Cfr. M. Giolfo, *Attraverso il velo*, 45. Vedi anche Sura 92,3-4.

[13] Cfr. A. Th. Khoury, *Der Islam*, 165.

[14] Cfr. Silvio Ferrari, *L'islam e il diritto di famiglia*, in *Islam: una realtà da conoscere*, a cura di Elisa Buzzi (Centro di Studi sull'Ecumenismo), Genova 2001, 97-107, qui 99.

le donne buone sono obbedienti e hanno cura della propria castità così come Dio ha avuto cura di loro».

Un secondo brano importante del Corano dice addirittura che l'uomo sta un gradino più in alto rispetto alla donna:

«Esse poi si comportino con i mariti come i mariti si comportano con loro, con gentilezza; tuttavia gli uomini sono un gradino più in alto: Dio è potente e saggio» (Sura 2,228).

Da questa disparità principale deriva una disparità dei diritti tra l'uomo e la donna. Un campo in cui la disparità dei diritti si riflette in modo molto evidente è *l'educazione dei figli*: secondo il diritto islamico è compito del padre mantenere ed educare i figli. Egli amministra anche i beni dei figli finché sono minori e li rappresenta davanti alla legge. Il padre decide normalmente sulle cose importanti come la formazione (soprattutto quella religiosa), sul lavoro e sul matrimonio. Alla madre spetta invece solo la custodia dei figli[15].

Un secondo campo in cui la donna non ha gli stessi diritti dell'uomo concerne la *fine del matrimonio*. Secondo il diritto islamico il matrimonio può essere sciolto: a) per la morte di uno dei due partner, b) se uno dei due diventa pagano oppure se l'uomo si converte all'ebraismo o al cristianesimo, c) tramite il ripudio o d) il divorzio. Inoltre solo l'uomo ha il diritto di ripudiare la donna, anche se esiste il caso in cui entrambe le parti sono d'accordo sulla separazione o in cui addirittura la donna chiede al marito di ripudiarla. Giuridicamente però solo all'uomo è concesso il diritto di ripudiare. La donna, per sciogliere il vincolo matrimoniale, deve sempre ricorrere al tribunale per chiedere il divorzio[16].

Il terzo punto che normalmente viene messo in rilievo quando si parla della disparità dei diritti tra l'uomo e la donna è la *poligamia*[17]. Il diritto islamico concede all'uomo di avere al massimo quattro mogli. La poligamia oggi in molti paesi islamici è respinta o addirittura abolita, perché il Corano obbliga l'uomo musulmano a trattare tutte le sue mogli in modo uguale (non solo economicamente, ma anche a livello di affetto), un obbligo che in pratica è difficilmente assolvibile. In alcuni paesi la prima moglie può obbligare il marito al matrimonio monogamo attraverso una clau-

---

15 Cfr. *ibid.*, 97-107, 100 s.

16 Cfr. *ibid.*, qui 101 s.; cfr. A. Th. Khoury, *Der Islam*, 164 s.

17 «La poliandrie n'étant pas admise en droit musulman (elle est même contraire à l'esprit de cette législation), une femme mariée ne peut être demandée en mariage», Abd el-Fattah el-Sayed Bey, *De l'étendue des droits de la femme*, 25 s.

sola inserita nel contratto matrimoniale. Nel caso di trasgressione del divieto di sposare un'altra donna, la prima moglie ha il diritto di ottenere il divorzio[18].

Questi tre punti dimostrano che la donna non ha pari diritti rispetto all'uomo. Ciò non significa però che essa non abbia nessun diritto. La donna musulmana sposata per esempio ha il diritto di poter amministrare liberamente i suoi beni e di disporne senza restrizione[19].

1.3. Il velo

Ancora oggi la disposizione più discussa del Corano riguardo alla donna è quella di portare un velo al di fuori della casa[20]. Il Corano dice:

«E di' alle credenti di abbassare lo sguardo, di essere costumate e di non mostrare i loro ornamenti, eccetto quelli esterni, di stendere il velo del capo sui seni e di non mostrare i loro ornamenti se non al marito o al padre o al padre del marito, o ai loro figli o ai figli dal marito, o ai loro fratelli o ai figli dei fratelli o ai figli delle sorelle, o alle loro donne, o alle loro schiave, o ai loro servi maschi che non han bisogno di donne, o ai bambini che non notano la nudità delle donne».

«O Profeta! Di' alle tue mogli, alle tue figlie e alle donne dei credenti di ricoprirsi dei loro mantelli».

Questa disposizione appena citata non ha però solo suscitato una discussione all'interno della cultura occidentale-europea, come si potrebbe pensare. La questione del velo per la donna musulmana, infatti, in tutto il mondo ha raggiunto un valore quasi simbolico per il movimento delle donne. Così già nel 1899 il libro di Passim Amin, *Tahrir aal-mar'a* ("La liberazione della donna"), ha dato inizio a una grande discussione e viene considerato dalla Ahmed addirittura come il «punto di partenza del femminismo nella cultura araba»[21].

Nel suo libro Amin richiedeva allora un cambiamento generale delle condizioni sociali in Egitto e negli altri stati islamici. Come simbolo di questo cambiamento generale sosteneva tra l'altro l'abolizione del velo. Perché «a suo giudizio, l'abolizione del velo e l'emancipazione femminile erano la chiave per realizzare questo processo

---

[18] S. Ferrari, *L'islam e il diritto di famiglia*, 97-107, 102 s.; cfr. A. Th. Khoury, *Der Islam*, 163.

[19] Abd el-Fattah el-Sayed Bey, *De l'étendue des droits de la femme*, 115; cfr. S. Ferrari, *L'islam e il diritto di famiglia*, 97-107, 100.

[20] Cfr. P. Heine, art. *Schleier*, in *Islam-Lexikon*, 667.

[21] L. Ahmed, *Oltre il velo*, 168.

complessivo di trasformazione sociale»[22]. Il velo è l'elemento centrale intorno al quale ruota tutta la discussione sulla donna.

Un aspetto importante che si deve certamente prendere in considerazione nella discussione sul velo è il fatto che ad avere un ruolo decisivo nella formazione delle condizioni sociali in Egitto – come anche in altri paesi islamici – furono anche gli influssi del potere colonialistico, tanto che spesso questioni di tipo culturale si confondono con quelle sociali e con i conflitti tra le diverse classi[23]. Le ragioni che hanno fatto diventare così centrale la discussione sul velo, si possono comprendere alla fine solo alla luce delle idee degli stati occidentali[24]. La visione evoluzionista dei paesi europei, secondo la quale questi ultimi avevano una cultura più sviluppata rispetto ai paesi islamici (e da cui deducevano anche il diritto di colonizzazione e di dominio su di essi), insieme con le narrazioni sulle condizioni sociali in questi paesi da parte di viaggiatori e missionari, nell'Ottocento favorivano un'immagine assai negativa dell'islam. Nel contempo, in senso opposto, si presentavano anzitutto le idee occidentali, per mostrare quanto quelle della religione musulmana fossero bisognose di sviluppi e riforme. Alla fine il velo e l'emancipazione della donna servivano dunque come simbolo della superiorità degli stati occidentali rispetto a quelli musulmani[25]. Il libro di Amin può essere inserito in questo contesto di idee colonialistiche.

A prescindere da un erroneo simbolismo del velo come segno per eccellenza dell'oppressione della donna, come si può intendere nell'islam l'obbligo per la donna di portare il velo?

Uno sguardo sulla storia dell'islam e delle società islamiche mostra direttamente un primo motivo per la prescrizione del velo: l'indicazione della posizione sociale della donna.

Esistono ad esempio in Persia delle prescrizioni precise su quale donna può portare un velo e quale non lo può portare. Donne di una posizione sociale più alta, cioè donne e figlie dei "signori", o le concubine che accompagnavano il loro signore, oppure anche le prostitute sacre dovevano velarsi.

---

22 *Ibid.*, 167 s.

23 Cfr. *ibid.*, 170.

24 Cfr. *ibid.*, 172.

25 A questo proposito è interessante anche il fatto che alcuni uomini molto influenti – come ad esempio Lord Gomer, console generale al Cairo dal 1872 al 1907 – nella loro patria occidentale erano i più convinti avversari del femminismo, mentre nei paesi islamici da loro colonizzati difendevano i diritti della donna, per mostrare la superiorità delle idee occidentali rispetto a quelle della religione islamica. Cfr. *ibid.*, 174 e 280.

Prostitute normali e schiave non dovevano portare il velo e venivano punite se lo portavano ed erano colte in flagrante[26].

Il velo non serviva allora solo per identificare le donne di posizioni sociali più alte, ma anche per distinguere le donne "rispettabili" da quelle che erano alla mercé degli uomini, e le donne che erano sotto la tutela di un uomo da quelle che erano «libero terreno di caccia»[27]. Una differenza esiste anche tra le donne della campagna, le quali solitamente non portano il velo, che disturberebbe i lavori nei campi, e le donne delle città, il cui lavoro si limita normalmente alla casa e che perciò sono di solito velate[28].

Si può riassumere quindi che le donne nell'islam dopo la pubertà portano il velo più per motivi pratici e sociali che religiosi[29].

Infine bisogna tener sempre presente il fatto che il velo significa anche in un certo senso tutela per la donna[30]. Certo è però che al velo non si può attribuire il significato sopra indicato come indizio di una donna meno emancipata. Al contrario: in Europa una donna che porta il velo, dimostra almeno in un certo senso autocoscienza, distinguendosi evidentemente dal suo ambiente.

1.4. Le differenze culturali

Oltre alle differenze generali che esistono tra i diritti della donna e dell'uomo nel diritto islamico, cioè nella *sharī'a*, si deve considerare anche il fatto che a livello culturale si trova una grande varietà di modi in cui si realizza una società islamica. Ciò significa che l'immagine di una donna in Germania o in Svizzera probabilmente si distingue in maniera notevole da quella di una donna in Iraq o in Turchia. L'aspetto tradizionale sottolinea la disuguaglianza tra l'uomo e la donna[31].

Concludendo si può così riassumere questo rapidissimo sguardo sulla posizione della donna musulmana:

1) Esiste una certa uguaglianza tra l'uomo e la donna nell'islam, in quanto tutti i musulmani come credenti sono sottoposti alla volontà di Dio. Come credenti davanti a Dio l'uomo e la donna sono uguali, hanno gli stessi diritti e doveri.

---

[26] Cfr. L. Ahmed, *Oltre il velo*, 17.

[27] Cfr. *ibid.*

[28] Cfr. P. Heine, art. *Schleier*, in *Islam-Lexikon*, 667.

[29] Cfr. *ibid.*, 666.

[30] Cfr. *ibid.*, 668.

[31] Cfr. A. Th. Khoury, art. *Frau*, in *Islam-Lexikon*, 252.

2) Questo però non esclude che vi sia in altri campi una disparità giuridica tra l'uomo e la donna. Entrambi hanno diritti e anche la donna non è priva di diritti, però non si può dire che hanno pari diritti. È un punto che differenzia il diritto musulmano dagli *odierni* diritti civili occidentali[32].

2. Il ruolo dei diritti dell'uomo nell'islam

Il ruolo della donna nell'islam poc'anzi esposto nei suoi punti centrali indica indirettamente un'altra problematica più profonda, che nel dialogo dell'islam con la società moderna gioca oggi un ruolo importantissimo: è quella dei diritti dell'uomo.

A livello internazionale fin dalla nascita dell'ONU sono stati elaborati numerosi documenti – soprattutto all'inizio del lavoro dell'ONU la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 – che trattano la questione dei diritti dell'uomo anche sotto l'aspetto dei diritti della donna, cioè che stabiliscono l'uguaglianza tra l'uomo e la donna e combattono ogni forma di discriminazione[33]. Purtroppo si deve subito aggiungere che una cosa è parlare dei diritti umani, spiegarli e giustificarli con argomenti validi, un'altra invece assicurarne la tutela[34]. Si può quindi constatare che il movimento delle donne fino ad ora ha avuto molti successi, ma molte cose rimangono ancora da fare. Non esiste ancora nessun paese al mondo in cui le donne hanno ottenuto la piena uguaglianza. Addirittura nei paesi occidentali-europei si trovano an-

[32] Per cautela si deve aggiungere che anche nel mondo occidentale la disparità tra l'uomo e donna non era sconosciuta fino a non molto tempo fa.

[33] Oltre alla Dichiarazione universale dei diritti umani, i principali strumenti delle Nazioni Unite per i diritti umani sono: la Convenzione sulla soppressione del traffico illegale delle persone e dello sfruttamento della prostituzione (1949), la Convenzione sull'uguaglianza di remunerazione tra la manodopera maschile e la manodopera femminile per un lavoro di uguale valore (1951), la Convenzione sui diritti politici delle donne (1952), la Convenzione sulla protezione della maternità (1952), la Convenzione sulla nazionalità delle donne coniugate (1957), la Convenzione sul consenso al matrimonio, l'età minima al matrimonio e la registrazione dei matrimoni (1962), la Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale (1965), la Convenzione internazionale sui diritti civili e politici (1966), la Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (1967), la Dichiarazione sulla protezione delle donne e dei bambini in caso d'emergenza e di conflitto armato (1974), la Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (1979), la Convenzione contro la tortura e altri trattamenti o punizioni crudeli, disumani o degradanti (1984), la Convenzione sui diritti dell'infanzia (1989), la Dichiarazione sull'eliminazione della violenza contro le donne (1993), il protocollo opzionale alla Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (1999).

[34] Cfr. Stefania Bartoloni, *Introduzione. Politiche e genere nelle nazioni unite*, in Società italiana delle storiche, *A volto scoperto. Donne e diritti umani*, a cura di S. Bartoloni, Roma 2002, 19.

cora differenze nel trattamento dei sessi, soprattutto per quanto riguarda l'accesso alle cariche politiche[35].

Oltre a ciò si può constatare che i provvedimenti dell'ONU per stabilire l'uguaglianza tra i sessi hanno incontrato diverse resistenze. Toccando normalmente aspetti che riguardano la sfera privata, il matrimonio e la famiglia, disturbano spesso la suscettibilità degli ambiti più tradizionali delle culture, specialmente di quelle islamiche. La tradizione islamica e la *sharī'a* su tanti aspetti non corrispondono ai documenti internazionali dell'ONU. La disparità tra l'uomo e donna si manifesta – come si è visto prima – innanzitutto nel diritto matrimoniale e familiare islamico. Però anche nell'ambito lavorativo o educativo le prescrizioni della *sharī'a* sono ancora oggi contrarie agli accordi sui diritti umani[36].

La *sharī'a* conosce oltre alla disparità fra l'uomo e la donna almeno due altri casi di disparità: quella tra il musulmano e il non musulmano e quella tra il libero e lo schiavo[37]. *Soggetto giuridico pieno è solo il musulmano maschio.*

È chiaro che da queste disuguaglianze presenti nella legge islamica tradizionale derivano problemi con i diritti umani che si basano sull'uguaglianza, in cui si sottolinea che tutti gli uomini sono uguali.

Ciò significa che la legge islamica di per sé non è conciliabile con i diritti umani? Qui si dovrebbe rispondere con un "no" e un "sì". Non si può dire che l'islam non abbia mai affrontato la questione dei diritti dell'uomo, come dimostra chiaramente la *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo nell'islam*, proclamata dal Consiglio islamico per l'Europa il 19 settembre 1981[38]. Anche se questa dichiarazione è stata firmata solo da pochi stati islamici, essa ha avuto un influsso sulla società islamica in quanto tale. Ma qui ci si deve chiedere se l'islam, quando parla dei diritti dell'uomo, intende la stessa cosa che intende il mondo occidentale.

---

[35] Cfr. *ibid.*, 27.

[36] Cfr. Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les musulmans face aux droits de l'homme. Religion & droit & politique. Études et documents*, Bochum 1994, 186 s. e 209. A questo proposito è interessante notare che il numero delle donne che lavorano è il più basso negli Emirati Arabi Uniti, ma il numero delle donne che frequentano l'università è più alto di quello degli uomini; cfr. art. *Frau*, in *Islam-Lexikon*, 251.

[37] Basti pensare solo al fatto che un musulmano può sposare una cristiana, però una musulmana non ha il diritto di sposare un cristiano, se non si converte prima all'islam: cfr. Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les musulmans face aux droits de l'homme*, 128-130; inoltre i non musulmani negli stati islamici stanno ancora sotto una forte pressione. Helmut Wiesmann (della Chiesa Centrale universale della Conferenza Episcopale Tedesca), in un suo articolo sulla situazione dei cristiani nella Turchia, afferma che essi hanno formalmente gli stessi diritti individuali come i musulmani, però sono di fatto fortemente limitati nell'esercizio di questi diritti, soprattutto riguardo alla libertà religiosa. Cfr. Herder Korrespondenz 55 (2001) 255.

[38] Una traduzione italiana del testo si trova in Concilium. Rivista internazionale di teologia 3 (1994) 106-117.

Tutti i testi elaborati dai musulmani sui diritti dell'uomo hanno in comune il fatto di mettere in rilievo la sovranità di Dio e la grandezza dell'uomo come creatura privilegiata da Dio. Il punto di partenza, infatti, nell'analisi dei diritti dell'uomo è diverso nell'islam rispetto al pensiero occidentale-europeo. Questo punto di partenza non è l'uomo. Di per sé non spetta a lui avere alcuni diritti e obblighi. È Dio che decide quali diritti e doveri spettano all'uomo. «La volontà di Dio, manifestata e trasmessa agli uomini dal Corano e dalla Sunnah, poi concretizzata e precisata dalla legge religiosa (*sharī'a*), costituisce dunque la fondamentale giustificazione di doveri e diritti: da questa condizione essi traggono il loro carattere universale e normativo»[39]. L'antropologia islamica si può definire perciò come una antropologia teocentrica. L'uomo come creatura di Dio dipende pienamente da Dio, non solo per quanto riguarda la sua esistenza, bensì in tutti i campi ed espressioni della sua vita. L'uomo nella sua vita ha il compito di cercare e trovare la verità e di andare sulla giusta via. «Però in questo modo, secondo la dottrina dell'islam, l'uomo da solo non è capace di trovare la verità e di camminare sulle vie del bene. Egli ha bisogno necessariamente della rivelazione delle prescrizioni di Dio... Questa incapacità dell'uomo deriva per la teologia islamica dall'affermazione che Dio è il trascendente, la volontà immediata»[40]. La virtù principale del fedele musulmano può sussistere quindi solo nell'obbedienza nei confronti di Dio e delle sue prescrizioni.

In fondo, nel dialogo sui diritti umani tra concezione dell'islam e quella dell'Occidente esiste quindi un problema di prospettiva, difficilmente risolvibile. Non è l'uomo come persona il punto centrale, bensì Dio e l'obbedienza dell'uomo verso di lui[41].

Per quanto riguarda i diritti dell'uomo, l'islam non può intenderli se non alla luce della *sharī'a*. Cosa vuol dire questo? Se il musulmano afferma che tutti gli uomini sono uguali, lo può fare. Nella *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo nell'islam* sopra menzionata, infatti, si afferma questa uguaglianza di principio. All'inizio della nostra riflessione abbiamo visto che esiste il principio dell'uguaglianza addirittura nel Corano. Nonostante ciò il musulmano intende qualcosa d'altro con questa affermazione, perché per lui tutti gli uomini sono uguali di fronte alla *sharī'a*. Ciò significa – come abbiamo visto prima – che esistono ancora delle disuguaglianze.

---

39 Maurice Borrmans, *Islam e Cristianesimo. Le vie del dialogo*, Milano 1993, 163.

40 A. Th. Khoury, art. *Mensch*, in *Islam-Lexikon*, 519.

41 Cfr. A. Pacini, *L'islam e i diritti*, 85 s.

3. Considerazioni conclusive: il confronto dell'islam con la società moderna sul banco di prova

Per ritornare alla questione iniziale del rapporto fra l'immagine della donna nella società moderna e quella che ci offre l'islam, questo contributo vuole formulare alcune considerazioni conclusive.

Nella Svizzera abitano oggi circa 250.000 musulmani provenienti da 105 diversi paesi[42]. In Germania nel 2000 il numero si aggirava sui 3 milioni (3% di tutta la popolazione)[43]. Sulla base dei numeri l'islam è la seconda religione dopo il cristianesimo. Anche se i musulmani rappresentano ancora una minoranza nei paesi europei, essi sono per molti aspetti una minoranza forte, che influenza sia la cultura occidentale-europea, sia la loro religione. Per di più, l'islam in Europa sta sviluppando una sua propria tendenza, che ritiene la religione islamica ancora molto importante, pur orientandosi allo stesso tempo secondo le norme della società industriale. «Caratteristiche di questo tipo di islamismo sono anche la fedeltà alle Costituzioni dei paesi ospitanti, il principio della separazione tra Stato e Chiesa, il rifiuto della *sharī'a* e il consenso alla democrazia e al pluralismo»[44]. Il "Zentralrat der Muslime", una organizzazione nazionale dei musulmani in Germania, il 20 febbraio 2002 ha pubblicato una propria carta, nella quale proclama di riconoscere i valori democratici della Repubblica Federale Tedesca[45].

Specialmente per la religione islamica si pone quindi la questione su come essa definisca il suo rapporto con la società moderna in generale e su quale influenza questo rapporto avrà sul ruolo della donna musulmana. All'interno dell'islam esistono a questo proposito opinioni e orientamenti totalmente differenti. C'è la tendenza *conservatrice*, che tenta di salvaguardare i valori tradizionali dell'islam e di difenderli contro influssi della società moderna, oppure la tendenza *riformatrice* che vuole ritornare alle origini e a partire da lì riformare la società. Infine si può anche individuare nell'islam una tendenza *pragmatica* che è disposta ad adeguarsi alle nuove condizioni della società moderna, non perché sia convinta dei nuovi valori, ma perché si aspetta un vantaggio da essi. Il fatto per esempio che la carta sopra citata dei

[42] I dati sono attinti da SKZ 46 (2001) 653.

[43] I dati sono attinti da Erzbischöfliches Generalvikariat Köln (hrsg.), *Katholisch-islamische Ehen. Eine Handreichung*, Köln 2000.

[44] Liboriusblatt, 17 febbraio 2002, 4.

[45] Il testo tedesco di questa Carta si trova su Internet: http://islam.de/index.php?site=sonstiges/events/charta.

musulmani tedeschi sia stata elaborata pochi mesi dopo gli eventi dell'11 settembre fa vedere che si trattava innanzitutto di dimostrare una apertura al dialogo con lo stato tedesco ed evitare eventuali tensioni. Una visione assai pragmatica si può anche constatare nell'articolo 20 della Carta. Qui si dice: «Inoltre il Consiglio Centrale dei musulmani in Germania ritiene suo compito di rendere possibile che i musulmani, in cooperazione con tutte le altre istituzioni presenti in Germania, abbiano una degna vita da musulmano nell'ambito della Costituzione e del diritto vigente». Ciò che è necessario per una degna vita da musulmano viene elencato in seguito: per esempio l'insegnamento della religione musulmana nelle scuole, la costruzione di moschee e cimiteri per i musulmani.

Quale risultato si può trarre da questa breve riflessione circa la questione dei diritti dell'uomo e in particolare della posizione della donna? Essa ha inteso chiarire la posizione della donna che, sotto certi aspetti (soprattutto per quanto riguarda la sottomissione dell'uomo alla volontà di Dio), è uguale all'uomo. Sotto altri aspetti esiste però una disuguaglianza di diritti tra l'uomo e la donna. Inoltre è apparso chiaro che l'uomo e i suoi diritti hanno una diversa posizione nell'islam rispetto alla società moderna. Da questa concezione deriva anche una posizione della donna che è diversa da quella della società occidentale-europea.

Qui si può evidenziare già un primo presupposto per un dialogo tra l'islam e la società moderna. Un dialogo tra l'islam e la modernità sui diritti dell'uomo e in particolare sui diritti delle donne dovrà prima di tutto intendersi su come ognuno definisce l'uomo e i suoi diritti. Un dialogo che prescinda da questo sforzo rischia di parlare delle stesse cose, ma con un significato diverso. Solo in un secondo passo sarà poi possibile trovare un consenso, una base comune di valori e diritti che costituiscono il fondamento per una convivenza pacifica tra diverse nazioni e diverse culture.

Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, nuovo vescovo di Regensburg

Michael Schulz
Facoltà di Teologia (Lugano)

Il professore invitato della Facoltà di Teologia di Lugano, Dr. theol. habil. Gerhard Ludwig Müller, nato nel 1947, ordinario della Ludwig-Maximilians-Universität a Monaco (Germania), è stato nominato vescovo della diocesi bavarese di Regensburg (Ratisbona). L'ordinazione avrà luogo il 24 novembre 2002.

L'ultimo corso tenuto da prof. Gerhard L. Müller nella settimana intensiva all'inizio del semestre estivo 2002 trattava il problema della cristologia nel contesto del pluralismo che caratterizza non soltanto la attuale situazione delle società occidentali, ma che trova anche una giustificazione filosofica da parte della teologia contemporanea. Sono state l'enciclica *Fides et ratio* (1998) e la dichiarazione *Dominus Iesus* (2000) a mettere in dubbio questo pluralismo nel campo teologico e a chiedere alla teologia uno sforzo particolare per dischiudere filosoficamente l'accessibilità della verità e la comprensione dell'unicità della mediazione salvifica che è reale nella persona del Logos incarnato. Si può dire che Gerhard L. Müller ha dedicato il suo lavoro teologico a questa tematica. La professione di fede in 1 Cor 8, 6, «Gesù è il Kyrios» (*Dominus Iesus*), sarà anche il motto del suo stemma episcopale.

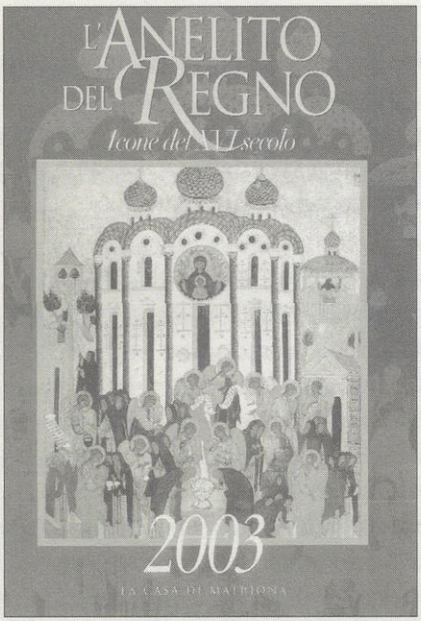
La visione cristocentrica del teologo e martire della Chiesa Confessionale (Bekennende Kirche) durante il Terzo Regno, Dietrich Bonhoeffer, è stata la base su cui Müller ha presentato la teologia dei sacramenti di questo teologo nella sua tesi di laurea (pubblicata in due volumi: *Bonhoeffers Theologie der Sakramente*, Frankfurt am Main 1979; *Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt*, Paderborn 1980). Il moderatore della tesi era Karl Lehmann, già professore a Friburgo, oggi cardinale, presidente della Conferenza episcopale della Germania e vescovo della diocesi di Magonza (Mainz) al cui clero appartiene Gerhard L. Müller, ordinato sacerdote l'11-02-1978 dopo i suoi studi a Magonza, Monaco e Friburgo. Che l'unicità della mediazione salvifica di Gesù apra la possibi-

lità a mediazioni partecipate fuori dal cristianesimo, come afferma la *Dominus Iesus*, è mostrato dalla sua dissertazione per l'abilitazione alla libera docenza *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen* (Friburgo 1986) che sviluppa in maniera storico-sistematica una Agiologia (cioè una teoria sulla comunità e venerazione dei santi). Prima di tutto, l'unico mediatore della salvezza rende possibile l'inclusione dell'uomo giustificato e santificato nella sua opera redentrice. Ad un altro livello anche diversi elementi delle religioni non cristiane possono essere compresi come mediazioni partecipate dell'unica salvezza di Cristo.

Dal 1985 Müller insegna teologia dogmatica presso l'Università di Monaco. Nel 1995 viene pubblicata la sua *Dogmatica Cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia* (Friburgo; tr. it. Cinisello Balsamo 1999). In quest'opera fondamentale Müller collega il cristocentrismo con un'impostazione antropologica di stampo trascendentale-storico. In tal modo cerca di sintetizzare il pensiero trascendentale e «dal basso» di Karl Rahner con le impostazioni diverse «dall'alto» di Hans Urs von Balthasar, Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer. Questa dimensione antropologica della cristologia si manifesta anche nella soteriologia che fa sempre parte del pensiero cristocentrico di Müller. Per la stessa ragione Müller si rivolge alla teologia della liberazione che, senza sfociare in un socialismo orizzontalista, mette in evidenza la dimensione pratico-sociale della soteriologia. Durante molti viaggi in America latina Müller ha potuto conoscere sempre meglio la situazione pastorale dei paesi di quel continente, facendo escursioni nelle Ande e altrove. D'estate ha insegnato spesso a Cusco (Perù) e Saõ Paulo (Brasile), oltre che a Madrid, Santiago de Compostela, Salamanca, Roma, Philadelphia (USA), in Polonia, a Kerala (India) e – *last, but not least* – a Lugano. Dal 1990 è membro della Commissione teologica della Conferenza episcopale di Germania, dal 1998 fa parte della Commissione Teologica Internazionale (Vaticano). Nel 1999 lavora come *peritus* al Sinodo europeo a Roma. Nel 2001 partecipa come *peritus* al sinodo dei vescovi e viene anche nominato prelato. È membro della *Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis* (Roma) e della *Real Accademia de Doctores de España*. Ha pubblicato e curato più di 30 libri, scritto 160 articoli sulle riviste filosofiche e teologiche, altri 160 articoli sui diversi dizionari, 130 recensioni e molti altri contributi su giornali. È stato il moderatore di molti tesi di laurea e abilitazioni, elaborate da studenti provenienti da Europa, Asia, Africa e America. Il colloquio dei dottorandi e degli abilitandi a Monaco era sempre un evento multiculturale. Ogni estate il prof. Müller infatti invitava i suoi studenti ad

una gran festa nel suo giardino, cogliendo l'occasione per esercitare un compito molto importante nella cultura bavarese: spillare la botte di birra.

Per la sua attività come vescovo di Regensburg, la Facoltà di Teologia di Lugano augura al "nostro" professore invitato l'esperienza viva della vicinanza e della grazia dell'unico *Dominus* e pastore delle nostre anime, Gesù Cristo.



L'anelito del Regno.

Icone del XVI secolo

Testi di L. Nersessjan

- cm 31 x 44
- pp. 50 con 25 tavole a colori di grande formato
- € 13,00

disponibile anche in francese e tedesco

Nel XVI secolo la Russia costruisce un grande impero, e si affaccia in Europa. Eppure quest'epoca di splendore politico è percorsa da un senso drammatico, il conflitto tra l'anelito al Regno dei cieli e l'illusione di poterlo realizzare sulla terra. Proprio di questa dicotomia vive l'arte russa del XVI secolo: un'arte splendida, complessa, che crea nuove tipologie iconografiche ed elaborate composizioni allegoriche, che oltre a contemplare il mistero tentano di scandagliarlo razionalmente.



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

RTLu VII (3/2002) 505-514

Apertura dell'Anno accademico della Facoltà di Teologia di Lugano
Lugano, 7 ottobre 2002

Libero Gerosa
Rettore FTL

Saluto d'apertura

Carissimi studenti, illustri colleghi,

nel dichiarare ufficialmente aperto il nuovo anno accademico 2002-2003, esprimo a tutti il più vivo augurio di buon lavoro e porgo ai nuovi arrivati il più cordiale benvenuto alla nostra Facoltà di Teologia di Lugano, la cui splendida sede è ora inserita nel nuovo Campus universitario dell'Università della Svizzera Italiana.

Porgere ed accogliere il benvenuto d'inizio anno accademico è l'occasione più propizia per riflettere sia sul senso del nostro essere convenuti qui alla FTL, sia sul modo con cui desideriamo diventare personalmente e responsabilmente attori di questo importante istituto scientifico e culturale.

Molti di noi lo hanno già fatto l'anno scorso in occasione del decimo anniversario di fondazione, celebrato con le tre Giornate delle Porte Aperte, che ci hanno regalato un'esperienza forte e indelebile di apertura universale, di passione per il dialogo con tutti coloro che desiderano una società più giusta, più umana e più vera. Non solo i membri della FTL, ma anche molti altri attori del polo universitario ticinese si sono sentiti incoraggiati a proseguire ed approfondire la strada del dialogo, nel rispetto delle reciproche autonomie ed identità, l'unica strada in grado di condurre verso la verità ogni tipo di lavoro scientifico. «La ricerca della verità – come è stato giustamente ed autorevolmente affermato – è insita nella natura dell'uomo, mentre l'ignoranza lo mantiene in una condizione di schiavitù. L'uomo, infatti, non può essere veramente libero se non riceve luce sulle questioni centrali della sua esistenza, e in particolare su quella di sapere da dove venga e dove vada [...]. Nella fede cristiana conoscenza e vita, verità ed esistenza sono intrinsecamente connes-

se. La verità donata nella rivelazione di Dio sorpassa evidentemente le capacità di conoscenza dell'uomo, ma non si oppone alla ragione umana. Essa piuttosto la penetra, la eleva e fa appello alla responsabilità di ciascuno (cfr. 1 Pt 3,15)...».[1]

Se fede e ragione non si oppongono, a maggior ragione nemmeno dogma e vita di fede si oppongono. Come afferma il Catechismo della Chiesa Cattolica, e nel loro lavoro scientifico i teologi non lo possono dimenticare, «Tra i dogmi e la nostra vita spirituale c'è un legame organico. I dogmi sono luci sul cammino della nostra fede, lo rischiarano e lo rendono sicuro. Inversamente, se la nostra vita è retta, la nostra intelligenza e il nostro cuore saranno aperti ad accogliere la luce dei dogmi della fede» (CCC 89).

Alla Facoltà di Teologia di Lugano il nesso organico tra verità di fede e vita spirituale non solo non è disatteso nell'insegnamento e nella ricerca, ma si documenta sensibilmente attraverso un'intensità di rapporti di collaborazione e di amicizia davvero straordinaria.

Al crearsi e al permanere di questa atmosfera, di questo contesto ermeneutico indispensabile per un lavoro scientifico serio, non è estraneo il fatto che nella FTL sono presenti ed attivi diverse Comunità d'origine carismatica e nuovi Istituti di vita consacrata, accanto ai seminaristi dei Seminari S. Carlo e Redemptoris Mater.

Riconoscere con stupore questa sinfonia di carismi e itinerari educativi, assieme all'impegno responsabile di ogni membro della FTL affinché «tutti arrivino all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio» (Ef 4), è il modo più efficace e diretto per rinnovare all'inizio di un nuovo anno accademico la presa di coscienza di quanto sia vera l'affermazione lapidaria che papa Giovanni Paolo II fa nella sua lettera apostolica *Novo millenium ineunte*: «Il Cristianesimo è religione calata nella storia!» (NMI 5). Il Cristianesimo, e con esso la Teologia cristiana, introduce l'uomo concreto e non astratto nella pienezza della vita, che è la Verità in cui «tutto è stato fatto» (Gv 1; cfr. Col 1,15).

Proprio per questa ragione, se l'anno accademico scorso abbiamo riflettuto – durante tutta la prima settimana intensiva di corsi e seminari aperti al pubblico – sugli innumerevoli nessi della Verità con la conoscenza umana e l'Università, quest'anno è sul terreno della storia che vogliamo concretamente osservare e misurare la fecondità culturale di questa Verità.

Non solo la settimana intensiva che sta per iniziare, dal titolo *Memoria fonte di libertà*, ma anche una serie di incontri d'inizio anno di diverso tipo ci porteranno a

---

1 Congregazione per la dottrina della fede, Istruzione *Dominum Veritatis*, in AAS 82 (1990) 1550.

riflettere su questo tema, dalle conferenze al concerto di canto gregoriano, dalla tavola rotonda alla duplice mostra *Dalla terra alle genti* e *Ad ecclesiam convenire*, che spero vivamente siano visitate da diverse classi delle nostre medie superiori ticinesi.

Osservare pazientemente le tracce del lungo e faticoso cammino del messaggio cristiano nelle terre ticinesi del primo millennio o riflettere sulla portata epocale del Decreto di Graziano per il rinnovamento della cultura giuridica europea del secondo millennio significa sempre rendersi conto che l'Avvenimento di Cristo Gesù permane nella storia, e dunque anche nel terzo millennio appena iniziato, *solo* attraverso la comunità dei credenti, ossia attraverso quella realtà di donne e uomini concreti che lo riconoscono, con il proprio cuore e la propria mente, quale «l'*Alpha* e l'*Omega*, il primo e l'ultimo, il principio e la fine» (Ap 22,13). È solo riscoprendo ogni giorno, sia singolarmente che comunitariamente, questa verità come fondamento della nostra libertà ed umanità che diventeremo sempre più capaci di dialogare con tutti, credenti e non credenti.

Fin dalla sua fondazione il dialogo ecumenico e l'apertura alle Chiese dell'Est è un profilo forte della FTL. L'anno accademico scorso, durante le Giornate delle Porte Aperte, abbiamo vissuto momenti particolarmente significativi, in questo campo: dapprima la conferenza di S. Em. il Cardinale Walter Kasper dal titolo *Spiritualità ed ecumenismo*, alla quale hanno partecipato più di 150 presbiteri della Diocesi di Lugano, costituendo così una pietra miliare nell'inserimento della FTL nel contesto ecclesiale e culturale della Svizzera Italiana, e poi l'incontro annuale dei decani e rettori di tutte le Facoltà di Teologia Svizzere (cattoliche, vecchio cattoliche, riformate ed evangeliche), presiedute dal teologo riformato Prof. Klaus Peter Blaser dell'Università di Losanna, felicissimo dell'opportunità offertagli dalla FTL e purtroppo prematuramente scomparso durante l'estate scorsa. Il ricordo di questo nostro fratello nella fede in Cristo Gesù si fonde oggi con quello del Prof. Dr. Giovanni Pozzi, il Padre Cappuccino recentemente scomparso a cui la Facoltà di Teologia di Lugano aveva affidato la *Lectio magistralis* della giornata d'apertura di questo nuovo anno accademico. Studioso di letteratura, ricercatore paziente ed indomito, era lui pure particolarmente attento ad un altro profilo forte della FTL, quello del dialogo interculturale, che troverà una sua espansione scientifica importante nel Convegno Internazionale sul tema *Matrimoni e disparità di culto: un problema interreligioso o interculturale?*, previsto per il mese di settembre 2003.

In entrambi i campi non sono poche le ricerche in corso alla FTL sotto la guida dei suoi professori e in collaborazione con altre Facoltà ed Università.

Alcuni dei loro risultati più significativi sono già stati pubblicati o nella *Rivista Teologica di Lugano*, i cui abbonati ammontano a 625, o nelle nuove collane della

nostra Editrice universitaria *Eupress*. L'utilizzo ed il potenziamento di questi importanti strumenti di lavoro teologico sono affidati alla responsabilità di ognuno di noi. In particolare la rubrica *Dibattiti* della Rivista e la Piccola Biblioteca Teologica di Eupress potrebbero in futuro diventare strumenti di comunicazione efficace della diversità di carismi e percorsi spirituali presenti nella FTL. Diversità e convergenze ampiamente documentate dai dati statistici relativi agli studenti iscritti e alla loro provenienza.

Tre i dati statistici più rilevanti e che fanno ben sperare per il futuro:

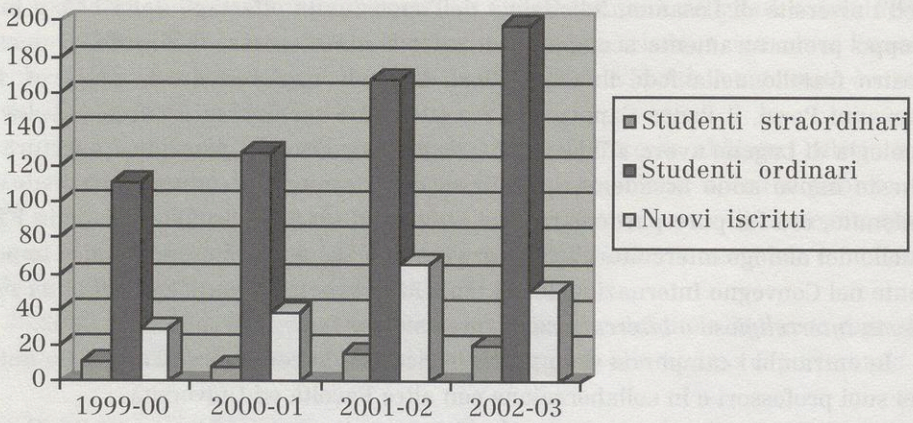
1) a dieci anni dalla sua fondazione per la prima volta al numero totale degli studenti ordinari e straordinari supera il numero delle 200 unità;

2) permane sostanzialmente anche quest'anno la cifra da record dei nuovi iscritti: 53;

3) di questi nuovi venuti, ben 33 si sono iscritti al primo anno di filosofia.

A) Dati statistici dell'ultimo quadriennio

	1999-00	2000-01	2001-02	2002-03
Studenti straordinari	12	9	16	23
Studenti ordinari	111	127	168	196
TOTALE	**123**	**136**	**184**	**219**
Nuovi iscritti	30	38	65	53



B) Situazione studenti iscritti A.A. 2002-2003

Studenti **biennio di Filosofia**		51
Di cui nuovi	33	
Studenti **triennio di Teologia**		65
Di cui nuovi	5	
Studenti **ciclo di Licenza**		62
Di cui nuovi	10	
Studenti **ciclo di Dottorato**		41
Di cui nuovi	5	
Totale studenti		219
Totale nuovi studenti	53	

N. B:
Al totale di 219 studenti vanno aggiunti ca. 70 uditori, in media, per semestre.

PROVENIENZE:
6 India
7 Russia
25 Africa
31 Europa dell'Est
26 Svizzera
24 America Latina
60 Italia
3 Filippine
9 Francia, Germania, Austria

Come si deduce dai dati statistici relativi all'ultimo quadriennio, il numero progressivo dei nuovi iscritti e del totale degli iscritti fanno ben sperare per il futuro della FTL; soprattutto se confrontate con altre Facoltà svizzere e nord-europee, le cifre relative alle diverse provenienze culturali dimostrano inoltre che i desideri del fondatore, in particolare la costruzione di un ponte teologico fra nord e sud, si stanno realizzando.

Anche l'intuizione felice del nostro Gran Cancelliere, Mons. Giuseppe Torti, ossia che la FTL è una delle più importanti opere missionarie della Diocesi da sostenere con un generoso impegno di tutti nella ricerca di fondi per le borse di studio (i borsisti non superano il 25% degli iscritti) trova a livello statistico un riscontro positivo ed incoraggiante.

Così pure l'ospitalità, che alcuni di voi trovano presso case di religiosi o parroci della Diocesi di Lugano, è segno di una comunione ecclesiale che si fa sempre più viva e concreta. A tutti coloro che ci aiutano giunga in questa occasione il grazie più sincero, mio personale e di tutta la FTL.

È grazie a questi gesti di solidarietà e comunione che tutti noi oggi qui presenti possiamo con tutta la Chiesa guardare pieni di speranza per noi stessi e per la Facoltà all'avvenimento della morte e risurrezione di Cristo Gesù. Anche noi con papa Giovanni Paolo II possiamo dire: «A duemila anni di distanza da questi eventi, la Chiesa li rivive come se fossero accaduti oggi. Nel volto di Cristo essa, la Sposa, contempla il suo tesoro, la sua gioia. *Dulcis Iesu memoria, dans vera cordis gaudia*: quanto è dolce il ricordo di Gesù. Fonte di vera gioia del cuore! Confortata da que-

sta esperienza, la Chiesa riprende oggi il suo cammino, per annunciare Cristo al mondo, all'inizio del terzo millennio: Egli, è lo stesso ieri, oggi e sempre (Eb 13,8)» (NMI 28).

Carissimi studenti, illustri colleghi, con i cuori colmi di questa speranza e di questa gioia, accingiamoci e celebrare l'Eucaristia, inizio e culmine di tutta la vita cristiana e quindi anche del nuovo anno accademico testé ufficialmente aperto.

Grazie a tutti e buon lavoro !

Saluto dell'Avv. Patrizia Pesenti
Presidente del Consiglio di Stato

Sua Eccellenza Reverendissima
Monsignor Paul Josef Cordes,
Autorità ecclesiastiche,
Autorità accademiche,
Signore e signori,
Care studentesse, cari studenti,

sono lieta di esprimermi a nome del Consiglio di Stato all'apertura dell'anno accademico della Facoltà di Teologia di Lugano, e di augurare agli insegnanti e agli studenti della Facoltà di trascorrere questo anno accademico nella crescita e nel dialogo.

La presenza di diverse nazionalità nella Facoltà rende questo luogo ben più di un centro di studi ecclesiastici a livello accademico: una palestra di convivenza di culture, accomunate dal cattolicesimo, immersa nella realtà sociale e culturale del nostro territorio cantonale.

Sono grata al vostro Rettore, Prof. Gerosa, per aver dato anche all'autorità politica la possibilità di esprimersi in questa giornata inaugurale, in occasione dell'apertura della mostra sulla diffusione del Cristianesimo nei primi secoli e sulle tracce di Cristianesimo nelle terre ticinesi del primo millennio.

Mi auguro che questa iniziativa culturale – frutto della collaborazione fra la Facoltà e il Cantone – possa coinvolgerci per una riflessione sulle nostre radici cristiane e possa coinvolgere anche la nostra popolazione.

La cristianità è la matrice culturale del nostro Paese. Una cultura va salvaguardata in un periodo di forte secolarizzazione quale ponte che unisce e non divide

coloro che si riconoscono nella Chiesa cattolica quanto coloro che si riconoscono nel Cristianesimo e coloro che si professano agnostici ed atei. Perché tutti abbiamo le stesse radici culturali.

Radici cristiane comuni, radici che oggi ci devono unire nella ricerca di valori comuni.

Non possiamo rinnegare la cultura nella quale siamo cresciuti, una cultura giudeo-cristiana. La nostra società è impregnata dal Cristianesimo, i nostri valori, il nostro credere, il nostro agire, anche in ambito pubblico, vi si riferiscono.

Negli stati democratici, l'irreversibile separazione dei poteri fra Stato e Chiesa ha lasciato il posto ad una nuova collaborazione fra Stato e Chiesa, ad un nuovo equilibrio. Perché uno Stato, benché laico, non può certo negare l'interdipendenza dello Stato e della religione, intesa come matrice culturale.

Oggi le Chiese partecipano attivamente al dibattito democratico. Il contributo delle Chiese in una società pluralista come quella attuale è molto prezioso.

Viviamo e attraversiamo un periodo movimentato della storia umana, insicuro, di grandi mutamenti. Un'epoca che sembra avere tutte le caratteristiche di un tempo di transizione, di passaggio.

Viviamo in un periodo nel quale grandi correnti migratorie hanno creato accostamenti tra diverse culture, lingue e religioni.

Salvaguardare le proprie radici culturali e religiose non vuol dire chiudersi nel proprio guscio, ma avere qualche cosa da offrire a chi ti porta la ricchezza della propria cultura e della propria religione. Aprirsi nel rispetto della diversità in nome della stessa fraternità umana.

Viviamo in un mondo diviso fra Nord e Sud, fra ricchi e poveri, fra pace e guerra. Anche noi che risiediamo nel Nord del mondo, in paesi democratici, benestanti, dove è cresciuto il progresso, nel bene e nel male, dove si sono affermati la libertà dei cittadini e i loro diritti, anche noi vediamo affiorare forti disparità, intolleranze, che negano la dignità umana.

In questo mondo così inquieto, così insicuro, abbiamo una forte responsabilità: la ricerca della giustizia sociale, l'affermazione dei diritti umani, l'impegno per uno sviluppo sostenibile.

Scriveva poche settimane fa il premio Nobel Amartya Sen sul settimanale Internazionale: «Lo sviluppo non è solo l'accumulazione di capitale o la crescita del prodotto interno lordo. È un processo di espansione della libertà umana».

Abbiamo di fronte a noi problemi per i quali non abbiamo ancora una risposta.

La popolazione della Terra ha continuato a crescere. Sono nati 73 milioni di bambini da sfamare, ai quali non sappiamo offrire le stesse chances alla partenza.

Milioni di persone non hanno accesso alle cure sanitarie minime. Il degrado ambientale è una emergenza, ma ne prendiamo atto soltanto in occasione di vertici internazionali – Johannesburg un mese fa – per poi dimenticarlo: l'attività umana continua a maltrattare l'ambiente. Ci sono conflitti dimenticati e popolazioni martoriate. Diritti umani violati.

Non è facile capire il senso tragico che la storia a volte sembra mostrare. Ma è la nostra storia, tragica e complessa.

Più aumenta la nostra conoscenza più aumenta la consapevolezza della nostra ignoranza. Non sappiamo niente, ha detto recentemente Norberto Bobbio.

Non sappiamo niente, ma non possiamo fare altro che appartenere a questa storia. E allora, cercare le tracce della nostra cultura, le tracce del Cristianesimo diventa essenziale, non per guardare indietro, ma proprio per andare avanti.

RTLu VII (3/2002) 513-515

Il sapore dell'immutabile. La presenza di Dio nel cristianesimo e nelle grandi religioni

Carlo Porro
(Contributi di teologia, 34), Città Nuova Editrice, Roma 2002, pp. 160.

Carlo Porro, professore di dogmatica presso lo Studio Teologico del Seminario Vescovile di Como, è già assai noto (tra l'altro) per le sue varie pubblicazioni sul mistero di Dio. Ricordiamo soprattutto la trilogia apparsa in preparazione al Grande Giubileo del 2000 (*Percorsi trinitari*, 3 voll., Leumann [Torino] 1997-2000) e il manuale *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Leumann (Torino) 1994. Il contributo a cui dedichiamo la nostra recensione vuole essere un orientamento su come cogliere la presenza di Dio. Il metodo è a metà strada tra scienza specialistica e divulgazione, come il linguaggio adoperato nei *Percorsi trinitari*: «Le pagine sono... scritte per chi non rifugge la fatica di riflettere sulla propria fede; il linguaggio è però accessibile... a vantaggio anche di laici impegnati...» (vol. I, p. 7).

Il discorso si articola in otto brevi capitoli. Il primo fornisce una panoramica su *La dottrina della presenza di Dio nella tradizione biblica* (pp. 14-28). La vicinanza del Dio vivente è infatti già l'«esperienza costitutiva» della fede d'Israele, partendo dalla chiamata di Abramo (p. 16). L'insegnamento neotestamentario «poggia su tre pilastri: sulle parole di Paolo all'Areopago [At 17,28: *In lui viviamo, ci muoviamo, esistiamo*], su quelle di Gesù durante l'ultima cena e, per quanto riguarda l'inabitazione dello Spirito Santo, sull'insegnamento delle lettere paoline» (p. 20).

La rassegna biblica non vuol essere completa; si rimane stupiti, però, dell'assenza di 2 Pt 1,4 (i cristiani sono *partecipi della natura divina*), quando l'autore afferma «che nel Nuovo Testamento non figura mai il termine "divinizzazione"» (p. 27) che si rifà proprio a questo brano biblico. Occorrerebbe segnalare più chiaramente (anche per la parte patristica che segue) che la realtà della "divinizzazione" (un termine più usato in Oriente che in Occidente) non viene resa soltanto con questa parola (in uso solo a partire da Gregorio di Nazianzo che la adopera con prudenza), bensì con varie altre espressioni analoghe e forse più felici (partecipazione

alla "vita" di Dio, essere portatori del dono dello Spirito Santo, essere figli adottivi di Dio, vivere nella grazia, ecc.). Non si può misurare la sensibilità verso la presenza di Dio in noi (mediante la grazia soprannaturale) soltanto con la terminologia riguardo alla "deificazione".

La parte biblica è seguita da uno sguardo sugli *sviluppi dottrinali nel primo millennio* (pp. 29-52). Tra gli «approfondamenti patristici», l'autore ci offre una rassegna sulla terminologia riguardante la "divinizzazione", concentrandosi evidentemente su testimonianze orientali (da Clemente d'Alessandria fino a Giovanni Damasceno), ma riportando anche qualche voce occidentale (Ilario e Agostino) (pp. 29-46). Un'attenzione speciale è prestata alla "teologia monastica": Giovanni Scoto Eriugena, Bernardo di Chiaravalle e Simeone il Nuovo Teologo (pp. 46-52).

L'affermazione «della presenza di Dio, dell'inabitazione e della divinizzazione» ricorre anche nel secondo millennio, «ma i toni non saranno così vivi e, soprattutto, si sviluppa una certa separazione tra teologia e spiritualità» (p. 52). Questa tesi viene sviluppata nel terzo capitolo: *Teologia e mistica: dalla Scolastica all'età moderna* (pp. 53-74). L'autore presenta l'insegnamento della Scolastica sulla presenza di Dio, puntando su Anselmo, Alberto Magno, Bonaventura e Tommaso (pp. 53-63). Per il tempo moderno sono considerati Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e, come «l'autore più significativo» (p. 53), Matthias Joseph Scheeben (pp. 64-74) (non: «J.-M. Scheeben»). Merita un elogio particolare l'attenzione riservata alla mistica (non sempre scontata per un professore di dogmatica) e all'importanza di Scheeben (non sempre ben nota oltre l'ambito tedesco). Occorre solo notare che secondo Scheeben lo Spirito Santo non è *tout court* «la causa formale della filiazione divina dell'uomo» (il che sarebbe problematico rispetto al concilio di Trento: DS 1529; 1560-1561), ma che il suo discorso su questo punto è più sfumato e non manca di oscurità, come è messo in rilievo da una controversia sorta alla fine del sec. XIX (cfr. G. Tanzella-Nitti, *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M. J. Scheeben*, Roma 1997, 214-215). È comunque opportuno ribadire con Scheeben la precedenza logica della *gratia increata* rispetto alla *gratia creata* per la presenza di Dio in noi.

Un tema molto attuale viene toccato nel quarto capitolo: *Presenza di Dio e religioni non cristiane* (pp. 75-93). L'autore descrive dapprima il rapporto tra Dio e l'uomo nello stoicismo, rilevando una spiritualità con toni personali in Epitteto, malgrado il soggiacente monismo che rimane ostile ad un rapporto di amicizia personale tra Dio e l'uomo (pp. 76-82). Troviamo delle tracce ancora più sorprendenti della presenza amorosa di Dio nella *Bhagavadgita* (pp. 82-88), un testo che «raccoglie i risultati più elevati della ricerca religiosa umana», pur essendo mescolato

«a insegnamenti discutibili o falsi» (p. 88). Viene fatto qualche accenno anche all'esperienza di Dio nell'islam e nel buddhismo (pp. 89-93).

Il tema dell'«esperienza» è affrontato in un apposito capitolo: *Esperienza e conoscenza del Dio trino* (pp. 94-113). A proposito della presenza di Dio, vengono ancora ribaditi i suoi aspetti salienti: la presenza di Dio nella storia e nel cosmo, la presenza naturale e quella soprannaturale (l'«inabitazione» di Dio nel credente). L'autore fornisce una sintetica e soddisfacente «definizione dell'esperienza cristiana» (p. 101), senza nascondere il ruolo primario della fede per il rapporto con Dio in questo mondo.

Il sesto capitolo, che riprende quanto si è già più volte detto in precedenza, ruota attorno ai concetti di *Presenza, inabitazione, divinizzazione* (pp. 114-130). All'inabitazione della Santissima Trinità (la «grazia increata») viene giustamente assegnato un ruolo primario. Tuttavia sarebbe stata auspicabile una maggiore valorizzazione anche della «grazia creata» nella sua variabilità in ogni fedele, un concetto indispensabile per comprendere la cooperazione umana rivolta ad intensificare la presenza di Dio in noi.

Il settimo capitolo tratta dell'*Accesso alla comunione con Dio* (pp. 131-143) con un sentito itinerario spirituale che culmina nell'adorazione eucaristica. Alla fine, nel capitolo ottavo, viene presentata la scoperta di Cristo «presente nei fratelli, particolarmente nei più poveri» (*Una strada più facile?*, pp. 144-154). Il rapporto tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo è mostrato come «moto circolare» (p. 147), pur ribadendo «con forza l'assolutezza e la primarietà della vita contemplativa rispetto alla vita attiva» (p. 154).

Questo gradevole volumetto, insomma, ha il pregio di tracciare con chiarezza i principali itinerari per scoprire la presenza di Dio. Lo fa in una maniera comprensibile anche ai non addetti alla teologia scientifica, pur dimostrando un robusto fondamento teologico. Il testo non pretende di esaurire il tema della presenza di Dio, e per questa ragione occorre qualche spunto complementare. Nonostante ciò, si tratta di un ottimo strumento per un primo accostamento ad un tema centralissimo della fede. È particolarmente apprezzabile la sintesi tra teologia e spiritualità, che propone un discorso vicino ai bisogni reali della esistenza cristiana.

Manfred Hauke

RTLu VII (3/2002) 517-519

Il matrimonio tra cattolici ed islamici

AA.VV.
(Studi giuridici LVIII), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 443.

L'Associazione Canonistica italiana (As.Ca.I.), continuando una lunga tradizione che esiste ormai da più di trent'anni, ha pubblicato ultimamente gli Atti del suo XXXIII Congresso nazionale di diritto canonico dedicato ai *Matrimoni tra cattolici ed islamici.*

Il tema scelto per questa sessione non è certo scevro di approcci emozionali e pregiudizi, anzi, viene trattato troppo spesso solo a questo livello. Perciò Domenico Mogavero, presidente dell'As.Ca.I., nella sua presentazione degli Atti stabilisce direttamente all'inizio un'altra prospettiva nel trattare questa tematica così delicata. Il Congresso intende affrontare il tema dei matrimoni interreligiosi innanzitutto in modo *realistico*. Ciò significa che l'approccio adeguato al tema non deve lasciarsi guidare dai pregiudizi e dalle paure, né nascondere le difficoltà che derivano da questi matrimoni. Questa dunque è la prospettiva del Congresso e anche di questo libro.

È quindi un compito difficile quello che si è dato il Congresso. Un primo sguardo all'indice dimostra che sono stati trattati gli aspetti principali dell'argomento. Si affronta l'ordinamento giuridico della Chiesa cattolica circa i matrimoni interreligiosi, in cui si fa anche riferimento agli aspetti principali del diritto familiare islamico. Un altro contributo tratta separatamente le relazioni familiari nell'islam. Un altro punto di partenza per un'analisi è stato offerto da Agostino Montan nel suo contributo sulla disciplina canonica particolare circa il matrimonio tra cattolici ed islamici (pp. 119-158), raccogliendo e valutando i documenti ufficiali sul tema a livello delle diverse Chiese particolari distinti secondo le loro fonti, cioè «quelle che sono da considerare leggi, decreti, istruzioni o, comunque, disciplina canonica sottoposta, quando richiesto alla *recognitio*, da quelle che sono, invece, fonti esortative o di altro genere» (p. 121). Questo contributo potrebbe essere di grande aiuto, perché a livello delle diverse Chiese particolari – per esempio in Italia – fino ad oggi manca una prassi

omogenea per quanto riguarda la concessione delle dispense, la preparazione, la celebrazione e l'accompagnamento del matrimonio tra musulmani e cattolici. Una comparazione tra i diversi documenti potrebbe rendere possibile tale omogeneità.

Questa una prima valutazione sulla base dell'indice. Che cosa però presentano più precisamente i singoli contributi e come affrontano l'argomento? A questo punto due dei contributi vanno presentati in modo particolare, perché mostrano come la prospettiva indicata dal presidente Mogavero per tutto il Congresso è stata pienamente recepita.

Il primo contributo esamina la disciplina canonica universale circa il matrimonio tra cattolici e islamici. In modo molto acuto esso mette in evidenza come il regolamento giuridico della Chiesa tenti di trovare il punto di equilibrio tra il diritto al matrimonio, un principio generale di diritto divino e stabilito dal Codice vigente per la Chiesa latina nel can. 1058, e le sue limitazioni sancite dallo stesso diritto divino. «L'itinerario giuridico seguito dalla disciplina dell'*impedimentum disparitatis cultus* nello *ius Ecclesiae* è segnato indelebilmente dall'interagire di quelle che sono a volte state avvertite come due istanze confliggenti, sicuramente concorrenti tra loro: da una parte l'urgenza di assicurare il suddetto diritto naturale al matrimonio, dall'altra la necessità di coordinare e conciliare tale tutela con la salvaguardia delle esigenze alla base delle proibizioni e delle condizioni che sin dalle origini la Chiesa ha posto al matrimonio tra battezzati e non battezzati» (p. 23). Lo scopo di tutto il Congresso di trattare il tema in modo realistico è qui pienamente raggiunto, perché da un lato il diritto naturale non viene assolutizzato in modo tale da non vedere più i limiti posti dal diritto divino stesso, mentre d'altro lato viene sempre tutelato il diritto naturale di contrarre matrimonio contro un rigore giuridico che si rivela esagerato e quindi sbagliato.

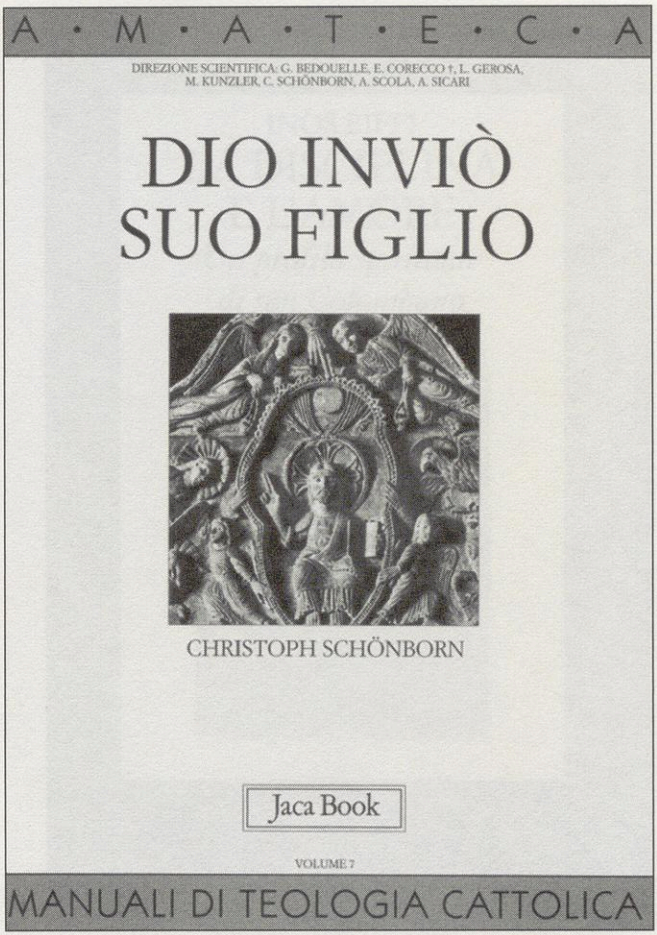
Dallo stesso punto di partenza – anche se con un linguaggio diverso, più pastorale – Mons. Vincenzo Paglia comincia le sue riflessioni sulla «Pastorale per i matrimoni fra cattolici ed islamici» (pp. 181-188). Due storie della sua diocesi di Terni all'inizio danno il quadro in cui si inserisce poi tutta la sua riflessione pastorale. La prima è quella di san Valentino, fondatore della diocesi di Terni, che diede aiuto ad una giovane cristiana perché sposasse un giovane pagano, superando difficoltà ed ostacoli che impedivano tale matrimonio. Qui si dimostra la delicata audacia pastorale di fronte a questi matrimoni. L'altra storia è quella di cinque giovani che seguirono san Francesco e scelsero di andare in Marocco per predicare il Vangelo tra i musulmani, nonostante il difficile rapporto tra islam e cristianesimo, segnato in quel tempo innanzitutto dalle crociate. Queste due storie rappresentano in un certo senso l'atteggiamento dell'autore di fronte alla problematica. Anche qui il punto di partenza

è realistico. Non vengono negate le difficoltà che derivano da un matrimonio tra una cattolica e un musulmano (san Valentino era sicuramente cosciente delle difficoltà di questi matrimoni), però si tende con sincerità e responsabilità a far sì che non venga compromesso il diritto al matrimonio. Il prelato continua la sua riflessione in questi termini: «se pure esiste un problema di rapporto con i musulmani presenti in Italia, è però del tutto ingiustificato l'allarmismo da molti sbandierato» (p. 182). Per quanto riguarda i giovani italiani (cristiani e musulmani), bisogna insegnare loro «a conoscersi, a incontrarsi e a dialogare senza avere paura della diversità, e senza fare concessioni nel campo della verità» (p. 184). Per la pastorale dei matrimoni tra musulmani e cristiani è necessario valutare caso per caso. Le differenze tra i nubendi islamo-cristiani sono così notevoli, che ogni matrimonio resta un caso particolare e necessita, per così dire, di una pastorale su misura.

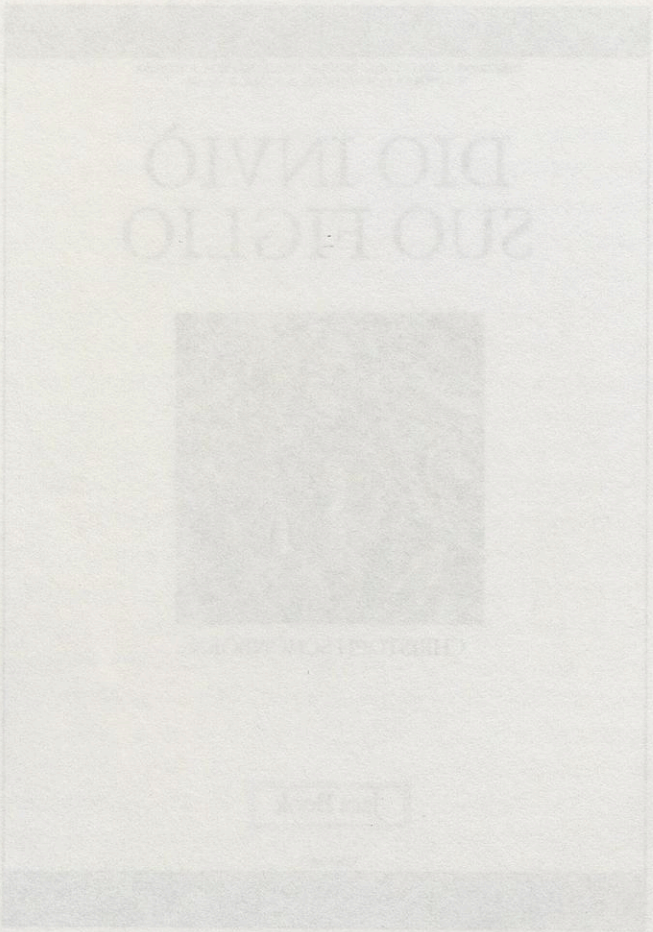
Si può infine riassumere la nostra rapidissima rassegna dicendo che la prospettiva nel trattare la realtà dei matrimoni interreligiosi – e in particolare quella del matrimonio tra musulmani e cristiani – non è caratterizzata da un semplicismo che sconsigli in linea di principio matrimoni di questo genere. Dal CIC/1917 (che prevedeva ancora la scomunica per il matrimonio misto celebrato davanti a un ministro acattolico) fino ad oggi, 32 anni dopo la riforma della disciplina sui matrimoni misti con il MP *Matrimonia mixta* (recepito poi nel Codice di diritto canonico del 1983), molto è cambiato nel modo di considerare la situazione dei nubendi, fermo restando l'obbligo di osservare il diritto divino.

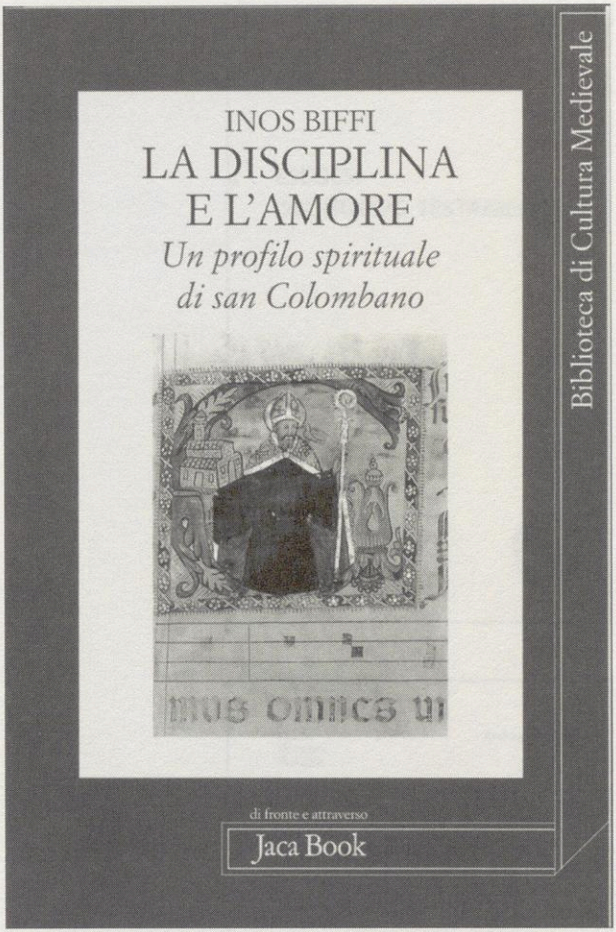
Va menzionato per ultimo un aspetto lodevole: il libro presenta anche alcuni documenti ufficiali sulla questione. Si può dunque concludere che nel complesso gli Atti del XXXIII Congresso nazionale di Diritto canonico dell'As.Ca.I. hanno dato un ulteriore e notevole contributo alla discussione sul difficile argomento dei matrimoni fra cristiani e musulmani.

Elke Freitag

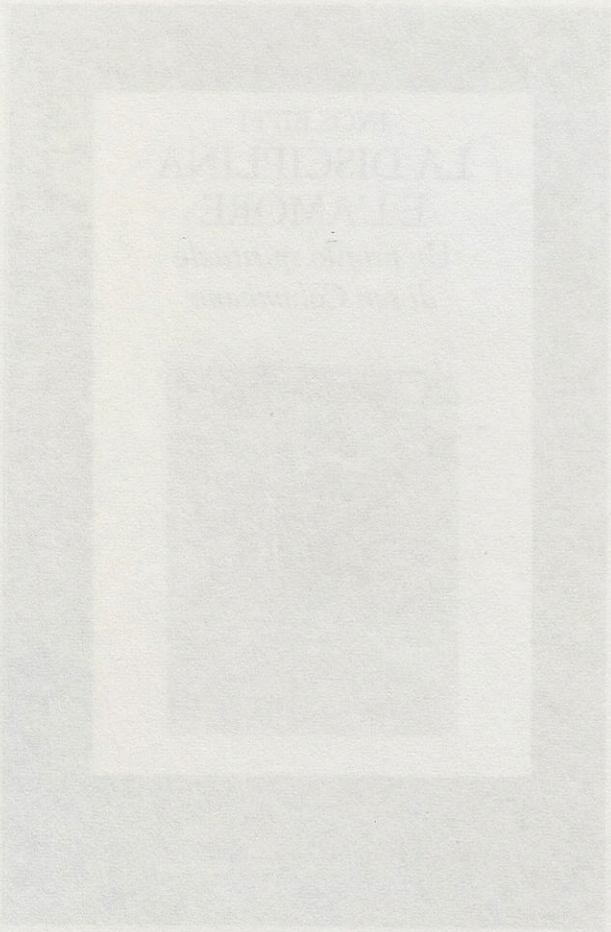


Frutto di sedici anni di insegnamento della cristologia e di oltre trent'anni dedicati allo studio di temi cristologici, quest'ultima fatica del Card. Schönborn, Arcivescovo di Vienna, è sorretta da una semplice convinzione: la certezza di fede che Gesù di Nazaret è il Messia di Israele, il Figlio del Dio vivente (cfr. Mt 16,16). Questa certezza non si ottiene al termine di un lungo processo di riflessione, non è la conclusione teologica risultante da diversi elementi convergenti, bensì la «luce originaria» che illumina, già fin dall'inizio, ogni tentativo di pensare, spiegare e formulare una cristologia. Per dirla in breve, questo è il principio della cristologia qui proposta alla discussione teologica, che impreziosisce ulteriormente la ormai affermata collana di AMATECA.

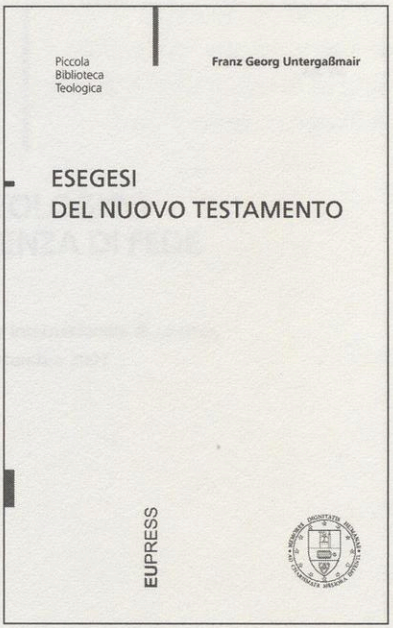


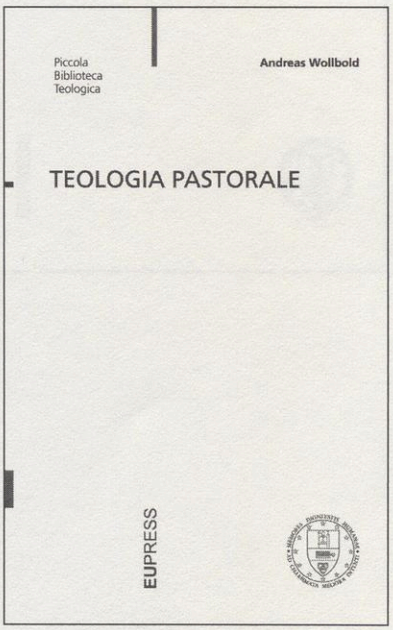


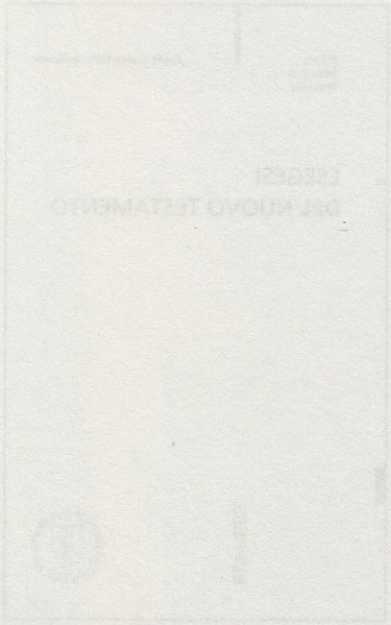
Questo volumetto non traccia una biografia di Colombano e non delinea le vicende del suo monachesimo: il suo intento è invece quello di disegnare un profilo interiore del monaco celtico, che con i suoi scritti e le sue fondazioni tanta parte ebbe nella storia monastica europea.
L'intento di Inos Biffi è di iniziare, in brevi pagine, alla conoscenza di questo abate, semplice e complesso, che da sempre ha esercitato attrazione e suscitato stupore.

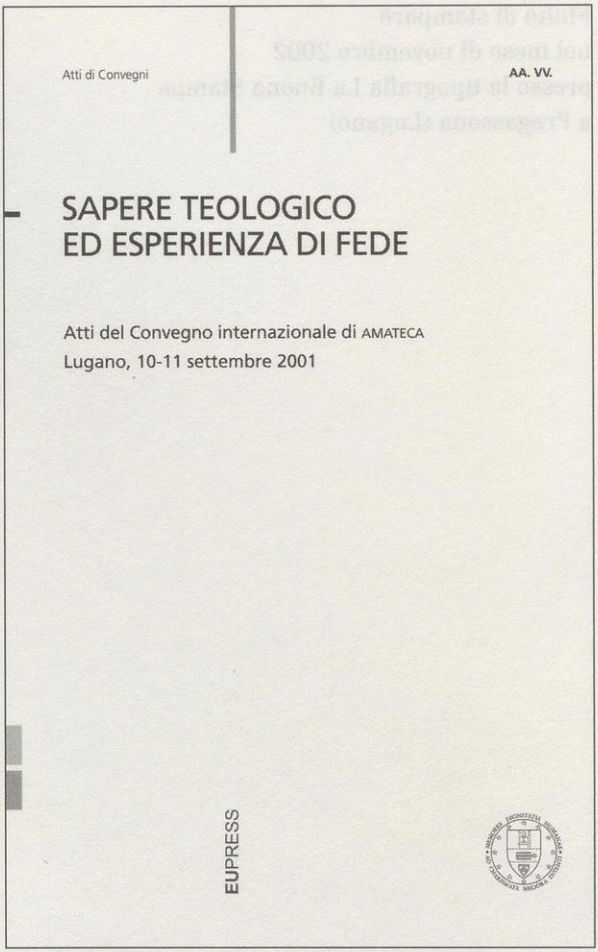


Tutti i volumi della collana "Piccola Biblioteca Teologica" (PBT) intendono presentare i fondamenti della disciplina teologica di cui si occupano in modo rigoroso e chiaro, rivolgendosi al tempo stesso a un pubblico ampio e vario. Con questi due ultimi testi, dedicati all'Esegesi del Nuovo Testamento e alla Teologia pastorale, la casa editrice Eupress completa la collana, che abbraccia tutte le più importanti discipline teologiche, presentandole e facendo il punto su ciascun campo specifico. Ogni autore infatti interviene in modo personale, come stesse introducendo un suo "corso".
A breve sarà possibile acquistare a prezzo speciale l'insieme dei 10 volumi.









Il volume raccoglie gli Atti del Convegno internazionale di AMATECA *tenutosi a Lugano, a poco più di dieci anni dalla fondazione dell'Associazione ad opera di Eugenio Corecco e di altri teologi. Oltre agli interventi in seno alla tavola rotonda "Teologia e amicizia: il cammino teologico ed editoriale di* AMATECA*", introdotta da Libero Gerosa, vengono pubblicate le relazioni sulle due sezioni del Convegno:* Fonti, storia e prospettive di un progetto teologico, *nonché* Radici e sviluppi sistematici della relazione sapere-esperienza. *Insieme alla conferenza di Christoph Schönborn su* La Dichiarazione Dominus Jesus e il dialogo interreligioso, *contributi di Guy Bedouelle, Inos Biffi, Michael Kunzler, Michael Schulz, Angelo Scola, Claudio Stercal.*

Finito di stampare
nel mese di novembre 2002
presso la tipografia La Buona Stampa
a Pregassona (Lugano)