N12<520339583 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

Anno VIII
Marzo 2003

Numero 1

theol

8
2003

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

Editoriale Azzolino Chiappini

Articoli

Bruno Secondin, OCARM
La vita consacrata tra teologia e spiritualità

Guy Bedouelle, OP
La vie consacrée.
Herméneutique de son développement historique

Antonio Neri
Un unico istituto per donne
e uomini consacrati? Due esempi approvati

Contributi

Marianne Schlosser
«Imago Ecclesiae desponsatae».
Zur Theologie der Jungfrauenweihe

Sabino Palumbieri
Vita consacrata e mondo contemporaneo

Daniel Ange
Le célibat sacerdotal: promotion et privilège,
bonheur et charisme prophétique

Benedetto Testa
Per una adeguata formazione dei candidati
al sacerdozio

Dibattiti

Mauro Orsatti
I laici consacrati, esegeti del Dio vivente.
Immersi nella realtà e contemplatori dell'Infinito

Testimonianze su nuove comunità
e consigli evangelici
(Moysés de Azevedo, Pancrazio Gaudioso)

Recensioni

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

208070

ZR 9408

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO (RTLu)
Anno VIII – Numero 1 – Marzo 2003

DIRETTORE
Libero Gerosa

VICEDIRETTORE
Mauro Orsatti

CAPOREDATTORE
Antonio Tombolini

COMITATO DI REDAZIONE
Azzolino Chiappini, Libero Gerosa,
André-Marie Jerumanis, Costante Marabelli,
Mauro Orsatti, Giorgio Paximadi,
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,
S.E. Mons. 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-6900 Lugano,
tel. +41 91 913 85 55 – fax +41 91 913 85 56
e-mail: rivista@teologialugano.ch

PROGETTO GRAFICO
Studio grafico BONEFF, Lugano (Svizzera)

TIPOGRAFIA
La Buona Stampa, Pregassona (Svizzera)

CONFEZIONE
Legatoria Mosca, Lugano (Svizzera)

ABBONAMENTO
CHF 69.- € 45,00 (IVA compresa)

Copia singola
CHF 30.- € 20,00 (IVA compresa)

ISSN 1420-6730

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

1

Anno VIII
Marzo 2003

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

ZA 9408

RTLu 1/2003

Editoriale 5

Articoli:

Bruno Secondin, OCARM, *La vita consacrata tra teologia e spiritualità* 9

Guy Bedouelle, OP, *La vie consacrée. Herméneutique de son développement historique* 27

Antonio Neri, *Un unico istituto per donne e uomini consacrati? Due esempi approvati* 41

Contributi:

Marianne Schlosser, *«Imago Ecclesiae desponsatae». Zur Theologie der Jungfrauenweihe* 99

Sabino Palumbieri, *Vita consacrata e mondo contemporaneo* 113

Daniel Ange, *Le célibat sacerdotal: promotion et privilège, bonheur et charisme prophétique* 135

Benedetto Testa, *Per una adeguata formazione dei candidati al sacerdozio* 145

Dibattiti:

Mauro Orsatti, *I laici consacrati, esegeti del Dio vivente. Immersi nella realtà e contemplatori dell'Infinito* 167

Testimonianze su nuove comunità e consigli evangelici (Moysés de Azevedo, Pancrazio Gaudioso) 183

Recensioni:

M. Miravalle (ed.), *Mary Co-redemptrix* (di Manfred Hauke) 197

R. Batlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben* (di Michael Schulz) 203

AA.VV., *Trieste e un poeta: Pietro Zovatto* (di Giorgio Baroni) 207

Editoriale

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia (Lugano)

Dominici schola servitii: una scuola del servizio del Signore (San Benedetto, *Regola*, Prologo 45). In questa formula, san Benedetto concentra il significato della vita monastica e del monastero. Egli non è stato il primo, in Occidente, a sviluppare la riflessione sulla vita monastica, dentro un contesto spirituale e legislativo (ricordiamo Agostino, Cesario di Arles, Cassiano, l'anonimo autore della *Regula Magistri*, e tanti altri). Il testo benedettino è però diventato, in un certo senso, normativo per tanti secoli e per tutta la Chiesa latina. Nell'Oriente cristiano, a parte qualche eccezione nelle comunità in comunione con Roma, si conosce dall'inizio e fino ad oggi una sola forma di vita religiosa, che è quella monastica.

Nella Chiesa cattolica, forse perché la sua esistenza è stata maggiormente segnata dalla storia degli uomini e della società, la vita religiosa si è sempre più diversificata nei compiti e nella spiritualità. Questo, a volte, soprattutto negli ultimi secoli, fino ad oscurare il fondamento comune, e a mettere sempre più in primo piano l'attività o la spiritualità propria (spesso, soprattutto nel XIX secolo, molto marcata da aspetti devozionali).

Dopo il Concilio Vaticano II, con il suo decreto *Perfectae caritatis*, e il sinodo dei vescovi sulla vita consacrata (1994), rimane importante continuare a riflettere su questa realtà presente nel cuore della Chiesa.

Se noi partiamo dal linguaggio della spiritualità, teologico o canonico, siamo subito obbligati a fare una constatazione che deve meravigliare: tutte le espressioni comunemente usate sono inadeguate.

Vita o stato di perfezione, vita consacrata, consigli evangelici, vita religiosa... Alcune di queste formule esprimono la vita cristiana nella sua grandezza o nel suo impegno: ogni uomo o donna battezzato e confermato è consacrato e chiamato a una vita consacrata; consigli evangelici non sono soltanto quelli riassunti dai tre voti

tradizionali, ma è tutta la parola di Gesù rivolta ad ogni persona che lo segue (e tralasciamo l'ironia che si potrebbe troppo facilmente fare prendendo la prima espressione, stato di perfezione, e togliendola dal suo contesto storico).

Queste osservazioni sono utili non per limitare il significato di questo stato di vita ma per capirlo meglio, soprattutto oggi in cui vediamo nascere nella Chiesa forme nuove, non ancora sperimentate nella storia, che addirittura a volte non trovano subito il loro inserimento nell'ordinamento canonico. La nostra situazione sembra abbastanza simile a quella del sorgere dei nuovi ordini mendicanti, a partire da Francesco di Assisi e Domenico di Guzmán (e altri meno noti, ma i secoli XIII e XIV sono stati, da questo punto di vista, di una ricchezza straordinaria). I minori e i predicatori sono stati accolti con estrema diffidenza, mentre poco tempo prima le riforme della vita monastica (Cluny, poi Cîteaux) non avevano posto problemi. Ricordiamo solo la grande disputa tra i teologi di Parigi e mendicanti a proposito di queste nuove esperienze. L'attualità e le novità relative alla vita religiosa, che non è assoluta, proprio per quello che è appena stato ricordato, è la ragione di questo numero della Rivista, dove troviamo riflessioni teologiche ed esperienze di vita.

Quando si vuole parlare della vita religiosa o consacrata (secondo il linguaggio oggi più accettato e usato) è necessario ritornare e partire da quello che è il *fondamento comune* di ogni vita cristiana: il battesimo, nella sua realtà e nelle sue conseguenze. Da questo punto di vista non ci sono, nella Chiesa, delle differenze: tutti uguali, tutti figli del Padre, per Cristo, nello Spirito Santo. L'unica differenza, che risponde non a un potere, ma coincide con un servizio, è quella derivante dai ministeri. Vescovi, presbiteri e diaconi sono al servizio della comunità, perché ogni battezzato possa vivere la sua vocazione in Cristo, ed esercitare il suo sacerdozio battesimale, secondo l'esortazione di Paolo: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» (Rm, 12,1; a cui corrisponde il testo di Pietro, 1 Pt 2,5, che ricorda il sacerdozio regale dei battezzati «per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo»).

Bisognerebbe, a questo punto, rileggere i passaggi del Nuovo Testamento relativi al battesimo. Vi troviamo soprattutto il tema paolino fondamentale della relazione tra la pasqua del Signore e il battesimo, che è partecipazione alla sua morte e risurrezione (Rm 6,1-11); le espressioni relative all'uomo nuovo, rinato in Cristo, alla vita secondo lo Spirito. La vita cristiana appare così come una continua o rinnovata esperienza pasquale, sul fondamento del battesimo; un passaggio, che dura tutta l'esistenza, dalla morte alla vita. Fondamentalmente, allora, la vita cristiana, vita del battezzato, è *una vita* interamente e sempre *pasquale*.

Se questa è la realtà dell'esistenza cristiana, un solo termine distingue la vita religiosa (o consacrata): l'aggettivo *radicale* e il sostantivo *radicalità*.

Quello che è vero di ogni vita cristiana deve apparire, ed essere vissuto nella vita consacrata in tutta la sua radicalità. Appaiono allora altri aspetti di questa realtà: se l'esistenza di ogni cristiano deve essere, a partire dal battesimo e in un continuo ascolto della parola di Dio, *sequela di Gesù*, la vita religiosa deve portare al massimo questo impegno e questa ricerca. La professione religiosa e i voti non hanno un significato, che potremmo chiamare negativo, di rinuncia o di penitenza, ma sono invece la via per una radicale sequela di Cristo. Nella professione religiosa è contenuta l'idea di penitenza, ma come sinonimo di conversione (la *metanoia* richiesta da Gesù) che non è che un altro nome del dinamismo pasquale della vita cristiana, come continuo passaggio dalla morte alla vita, dinamismo che nasce dal battesimo e lo prolunga nel tempo, per tutta la durata dell'esistenza. Francesco di Assisi non ha voluto all'inizio fondare un ordine religioso. Per lui medesimo e per i fratelli riuniti attorno a lui ha voluto una vita di penitenti, e una esistenza vissuta radicalmente secondo il vangelo *sine glossa*. La sua prima regola, infatti, non era altro che una raccolta di parole evangeliche. Tutto questo ci rimanda anche alla citazione iniziale delle regola di Benedetto da Norcia.

Esistenza pasquale, radicalità, sequela di Gesù; nella Chiesa, per la comunità dei fratelli, i religiosi hanno anche una missione profetica. La loro scelta radicale, il loro *status* devono diventare un *segno*. La loro esistenza deve riportare tutti all'essenziale, che è quanto abbiamo ricordato e che i religiosi dovrebbero, a partire dalla radicalità della loro scelta e del loro modo di vivere, continuamente proclamare dentro la Chiesa. Come segno, poi, la loro esistenza ha una valenza di annuncio escatologico, in quanto richiamo continuo di questo orizzonte, che troppo spesso viene oscurato o dimenticato.

Nella prima lettera di Pietro, proprio subito dopo le solenni parole sulla grandezza dell'esistenza cristiana, come partecipazione a un popolo sacerdotale e santo, i cristiani sono esortati «come stranieri e pellegrini» (2,11). Il popolo dei battezzati, la comunità dei battezzati è sempre in viaggio, è pellegrinante, è in continua situazione di *esodo*. Questa, nel nostro tempo e nella nostra società, è forse la cosa più difficile da ricordare.

In conclusione ci troviamo davanti a un paradosso. Da una parte, la vita consacrata non appare diversa dall'esistenza alla sequela Gesù di tutti i credenti, in un continuo esodo di conversione, verso la pienezza del Regno di Dio. Per questo è perfino difficile trovare i termini precisi per indicare questa esperienza. D'altra parte,

questa stessa esistenza risponde a una chiamata particolare di Dio, e appare così, nelle molteplici forme che ha assunto nella storia, come un segno importante, come una realtà non costitutiva della Chiesa, e tuttavia in qualche modo necessaria e iscritta nel cuore del popolo pasquale e sacerdotale dei battezzati che è la stessa Chiesa.

RTLu VIII (1/2003) 9-25

La vita consacrata tra teologia e spiritualità

Bruno Secondin, OCARM
Pontificia Università Gregoriana (Roma)

Il tema dell'identità specifica di quella che oggi chiamiamo *vita consacrata* – ma che ha ricevuto nel corso dei secoli molti altri nomi – esiste da sempre. E tuttavia certamente negli ultimi due decenni la riflessione su questo campo ha conosciuto una notevole accelerazione, con proposte a volte globali, altre volte parziali, ma tutte di grande rilievo.

Come si sa, nella storia sono state date molte interpretazioni di questo stile di vita cristiana: il testo stesso dell'esortazione apostolica postsinodale *Vita consecrata* ne ha offerto una sintesi (in verità non perfetta) nel descrivere la tipologia storica e l'evoluzione delle «varie forme di vita consacrata» (VC 5-12). Esso rimane in certi passaggi più riduttivo e semplificatore rispetto al Concilio Vaticano II (si veda sulle varie tipologie le molteplici categorie di *Perfectae caritatis*), anche se aggiunge di suo una maggiore attenzione alle "novità" in evoluzione.

La pluralità di interpretazioni spirituali, ascetiche, ecclesiali, teologiche o giuridiche, trova però la sua convergenza (in tutte evidente) nel primato della *sequela* di Cristo. È questa una delle costanti più stabili della storia, ma anche della teologia e della spiritualità attuali. Ciò porta di conseguenza sia la pratica di un chiaro *radicalismo* evangelico, in particolare nell'assunzione di alcuni "consigli", che divengono elementi "sostanziali" e identificatori. Sia la ricerca del volto di Dio attraverso il Figlio ascoltato, contemplato, amato; sia un percorso di spiritualità attraverso la pace interiore, la preghiera assidua e l'attesa del ritorno di Cristo, la comunione fraterna fra tutti i suoi discepoli. E sia infine la partecipazione allo stato di "consacrato e inviato" del Cristo, che anima l'attività apostolica nella partecipazione alla missione del Salvatore per il bene dell'umanità in vista del Regno.

Dopo una introduzione breve sulla pluralità delle opinioni, in un primo momento, seguendo grosso modo l'argomentazione dell'esortazione *Vita consecrata* – in par-

ticolare in risposta alla *propositio* n. 3d – elaboreremo, nella parte centrale del nostro articolo, alcuni paragrafi sull'identità e la spiritualità della vita consacrata. Proveremo poi, a proporre una nostra costruzione di un discorso organico sullo stesso tema, ma con un percorso differente.

1. Evoluzioni recenti

Il secolo appena concluso ha abbondato di nuove riflessioni originali nell'indicare il profilo teologico, ecclesiale e culturale della vita consacrata. Quell'aggiornamento adeguato che il Concilio aveva auspicato, e con alcune sottolineature specifiche anche stimolato – mi riferisco soprattutto alla collocazione nel mistero della Chiesa (cfr. *Lumen gentium*, cap. VI) e ai grandi criteri di aggiornamento di *Perfectae caritatis* (nn. 1-6) – non è rimasto semplice e sterile auspicio. Da una parte si sono abbandonate o relativizzate antiche teorie: che per esempio interpretavano la "vita religiosa" (così si chiamava) come stato di perfezione, vita angelica, lotta al demoni, imitazione del fondatore, orientamento verso la funzionalità pratica, oppure fuga dal mondo, vita di sacrificio e rinuncia, segno del "paradisiaco" mondo futuro.

Mentre dall'altra parte si sono sviluppate nuove sensibilità e nuove visioni teologiche: così per esempio sono diventati importanti i temi teologici quali la *consacrazione* (perciò dal Concilio in poi si chiama "vita consacrata"), il *carisma* dei fondatori e degli istituti, la natura e la funzione *profetica*, la *testimonianza* della santità e della missione nella Chiesa, una nuova spiritualità di *comunione*, il discernimento dei *segni del tempo* in vista di nuovi progetti di presenza e di evangelizzazione, il ruolo di segno, di *parabola* e di simbolo, la *centralità della missione* nella elaborazione dell'identità. Ma ancora l'urgenza del processo di inculturazione, l'opzione per i poveri come sigillo di fedeltà al vangelo, l'impegno per la giustizia in un mondo diviso e ingiusto, la partecipazione al dialogo interreligioso, la nuova sensibilità ecologica, la dignità della persona con tutte le sue diramazioni, la differenza di genere e il ruolo specifico della donna, ecc.[1]

Un momento estremamente interessante di queste molteplici problematiche è stato il Sinodo sulla vita consacrata, celebrato a circa trent'anni dall'assise conciliare. È stata l'occasione di fare il punto degli effetti "conciliari" sulla vita consacrata, ma

[1] Cfr. per tutto questo argomento il nostro *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Milano 1995. Un testo che rileva tutte queste prospettive: A. HERZIG, *"Ordens-Christen". Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikaniscen Konzil*, Würzburg 1991.

anche vi è stata possibile una *recognitio* delle sfide e dei temi incandescenti. Nel Sinodo s'è parlato un po' in tutte le prospettive, antiche e nuove. In particolare ci sono state delle difficoltà palesi attorno ad alcuni concetti che ora prevalgono: come consacrazione, profezia, carisma, ecclesialità, dignità della donna, creatività, inculturazione. Ognuno dei partecipanti aveva una sua opzione specifica, che rifletteva a volte la competenza teologica, altre volte qualche difficoltà pratica, oppure la diffidenza verso il nuovo o perfino il desiderio di vedere i consacrati come una schiera di soldati obbedienti e pii. Da questo punto di vista, il Sinodo è stato un osservatorio interessantissimo e un metro di giudizio unico e ancora oggi eloquente[2].

In fondo vi si riflettevano sia il pluralismo della situazione e della letteratura specifica sulla vita consacrata, e sia le interpretazioni teologiche o ecclesiologiche, che le proposte operative e funzionali: si sa che queste sono molteplici, e non sono facilmente riconducibili ad unità. Il pluralismo teologico e pratico per molti è considerato un segnale di vivacità e di fecondità e quindi va incoraggiato e riconosciuto; altri invece ne parlavano con palese timore, e perfino con rifiuto, ritenendolo causa di confusione e di non chiara identità. E quindi cagione di un ruolo ecclesiale fuori "schema" e a volte "sconcertante", mentre ci sarebbe invece bisogno invece di idee forti e principi unificatori.

2. Una mozione del Sinodo

Anche per questo il Sinodo ha chiesto al santo Padre di fare un po' di chiarezza: affidando a lui la conciliazione di concezioni e teologie ben differenti, e soprattutto la precisazione della specificità delle varie forme ecclesiali di vita, nel loro reciproco rapporto di comunione e di distinzione. Fra le proposizioni finali del Sinodo, oltre alle richieste di risolvere alcuni problemi pratici (clausura delle monache, ruolo delle donne, istituti misti, nuove forme, revisione di *Mutuae relationes*, ecc.), una ve n'era di particolare rilievo: si trattava della terza, molto ampia e complessa.

In particolare nel paragrafo *d*, venivano richiesti chiarimenti di principio su questioni centrali e di sostanza. Così diceva: «In vista della stesura dell'esortazione apostolica il sinodo chiede che siano studiate la differenza e la relazione tra la consacrazione battesimale e la consacrazione mediante la professione dei consigli evangelici, e che lo studio comprenda anche un preciso esame degli elementi essenziali che costituiscono l'identità, la natura e il ruolo della vita religiosa nella Chiesa. Lo

[2] Ne abbiamo fatto una presentazione con documentazione di prima mano in *Per una fedeltà creativa*, cit., 139-303.

studio si estenda anche ai diversi modi di vita nella Chiesa (i tre ordini di persone o stati di vita), agli elementi comuni e alle peculiarità di ciascuno di essi». A ben vedere, si tratta di *quaestiones* decisive, e sulle quali neppure il Sinodo era riuscito a trovare chiarezza e convergenza. Le analizziamo un attimo:

- La differenza e la relazione tra consacrazione battesimale e consacrazione attraverso la professione dei consigli evangelici: in che senso si può parlare di "nuova e speciale consacrazione"? Non basta la "consacrazione" battesimale?

- Una precisa ricognizione degli elementi essenziali che costituiscono l'identità, la natura e il posto della vita religiosa nella Chiesa: l'ha fondata Gesù Cristo o è frutto dell'evoluzione storica, anche se guidata dallo Spirito? È elemento essenziale della Chiesa, o è un fenomeno storico non essenziale?

- Una precisazione terminologica sui diversi modi di vita nella Chiesa: ci sono tre ordini di persone o stati di vita? Li ha voluti Cristo, o sono frutto di altra mentalità, oggi non ammissibile? E quali sono gli elementi comuni e le peculiarità di ciascuno di essi?

Sono gli argomenti sui quali anche tra gli esperti ci sono molte discussioni: che probabilmente non cesseranno neppure dopo la risposta del papa. Anche perché il testo pontificio è di stile "esortatorio", non dogmatico né giuridico: per questo non impedisce che si continui a discutere e approfondire. Anzi è il papa stesso che invita a farlo: «Auspico che la riflessione continui per l'approfondimento del grande dono della vita consacrata nella triplice dimensione della consacrazione, della comunione e della missione» (VC 13e).

3. La risposta del papa

È senza dubbio complessa, e non solo ampia, la risposta che è stata data nell'esortazione *Vita consecrata*. Però in parte il papa l'aveva già anticipata nei discorsi che andava facendo durante il Sinodo e nei mesi successivi, nelle udienze del mercoledì (dal 28/9/1994 al 29/3/1995)[3]. Troviamo la sostanza della risposta nel primo capitolo dell'esortazione, e in particolare sono fondamentali per questo argomento i numeri 29-32. Presentiamo in forma schematica la dottrina del papa[4].

---

[3] I testi sono stati raccolti insieme in un libretto: *Giovanni Paolo II ai religiosi. Catechesi del mercoledì*, Città del Vaticano 1995.

[4] Su questo tema è utile leggere il commento di A. Pigna, *La vita consacrata. Nodi teologici e soluzioni*, Roma 1996, 47-167, anche se un diffuso tono polemico guasta il lavoro. Abbiamo avuto modo di commentare con

3.1. Essenziale alla Chiesa

Il primo dato solido è: dal Concilio si è capito «che la professione dei consigli evangelici appartiene indiscutibilmente alla vita e alla santità della Chiesa» (cfr. LG 44; VC 29b). E aggiunge commentando: «Questo significa che la vita consacrata, presente fin dagli inizi, non potrà mai mancare alla Chiesa come suo elemento irrinunciabile e qualificante, in quanto espressivo della sua stessa natura» (VC 29b).

In altre parole non v'è Chiesa senza *vita consacrata*. Però le singole forme potrebbero venire meno, come dice egli stesso altrove: «È necessario distinguere la vicenda storica di un determinato istituto o di una forma di vita consacrata dalla missione ecclesiale della vita consacrata come tale» (VC 63c). C'è dunque un legame stretto fra Chiesa e vita consacrata: la Chiesa non può svilupparsi senza l'apporto della vita consacrata, e dove questa manca è più debole la testimonianza ecclesiale (VC 48c).

Con questa affermazione l'esortazione sembra contestare direttamente coloro che affermavano che la vita consacrata è legata a situazioni di contingenza della comunità ecclesiale: per cui questi gruppi specializzati avrebbero risposto a determinate e serie esigenze evangeliche (carità, preghiera, fraternità, annuncio, educazione), in un contesto di mancanza di fervore e serietà di tutta la comunità. Oggi, dove ci sono organismi e iniziative ecclesiali (diciamo, diocesani) che provvedono a tali esigenze in modo efficace e funzionale, la vita consacrata non avrebbe posto né funzione. Per il papa questa opinione non è ammissibile: il fondamento della vita consacrata non è legato ad urgenze storiche, ma si trova nella stessa volontà di Cristo; e la chiesa non è fedele a quello che Gesù ha voluto, se non ritenesse a lei essenziale la presenza viva della vita consacrata.

3.2. Connessa al mistero di Cristo

L' origine di questa vita non è frutto della storia, è radicata nella volontà e nella vita di Cristo stesso: «è connessa col mistero di Cristo», perché «rende in qualche modo presente la forma di vita che Egli prescelse» e che ha inaugurato per chi lo vuole seguire (VC 29c). Inoltre «i consigli evangelici..., prima e più che una rinuncia, sono una specifica accoglienza del mistero di Cristo, vissuta all'interno della Chiesa» (VC 16a). Altrove dice ancora che è «espressione particolarmente profonda della Chiesa Sposa, la quale [è] condotta dallo Spirito a riprodurre in sé i lineamenti dello Sposo...»

---

ampiezza tutti i grandi temi dell'esortazione nel volume: *Il profumo di Betania. La vita consacrata come mistica, profezia, terapia*, Bologna 1997 (nell'edizione francese, Bruxelles 1998, il commentario è ampliato e completato).

(VC 19c). E riprendendo dal Concilio: «La vita consacrata "più fedelmente imita e continuamente rappresenta nella Chiesa" (LG 44), per impulso dello Spirito Santo, la forma di vita che Gesù, supremo consacrato e missionario del Padre per il suo Regno, ha abbracciato e ha proposto ai discepoli che lo seguivano» (VC 22a).

È stato osservato che nel cercare di documentare il fondamento "evangelico" della vita consacrata, di fatto in questi testi e in altri analoghi si rischia di sovrapporre la vocazione degli apostoli e la vocazione dei "consacrati": per cui si potrebbe dire che si identificano apostoli e consacrati. Si veda per es. quest'altra frase: «Hai consegnato la tua forma di vita a quelli che hai chiamato» (VC 111c, nella preghiera finale). Sembra che la forma di vita di Cristo sia «consegnata» solo ad alcuni «chiamati»; e che questi siano poi oggi... i «consacrati». Questa prospettiva non è nuova nella storia della spiritualità: anzi è stata il modello trainante, quando il sacerdozio era considerato una pura funzione pratica, e la vita religiosa la vera forma "evangelica". Ma oggi fa fatica ad ottenere plausibilità dagli esegeti e dagli ecclesiologi una simile lettura.

Come tutti facilmente riusciamo a riconoscere, la storia delle "chiamate" dei racconti evangelici è un nucleo simbolico che poi nel tempo si è diversificato in varie forme, includendo apostoli, religiosi, e tutti i credenti. La vita di Cristo è "normativa" per tutti, non solo per alcuni. Farne un riferimento esclusivo per i "consacrati" forse non è del tutto appropriato. In effetti in altri passaggi il discorso è meno esclusivo e più capace di tensione inclusiva (VC 15c, 82b).

3.3. Per conformarsi a Cristo

La meta più immediata della vita consacrata è la "conformazione a Cristo", ossia «l'adesione "conformativa" a Cristo dell'intera esistenza» (VC 16bd): è espressione più volte ripetuta anche in altri paragrafi (VC 18c, 19b, 72b). Cristo non solo ha proposto, ma per primo ha vissuto questi consigli che egli ha dato; essi hanno costituito la sua vita (VC 16c). «Gesù stesso, chiamando alcune persone ad abbandonare tutto per seguirlo, ha inaugurato questo genere di vita, che, sotto l'azione dello Spirito, si svilupperà gradualmente lungo i secoli nelle varie forme...» (VC 29c).

È sulla base di queste e simili affermazioni, che alcuni commentatori – ad es. A. Pigna, J. Galot, G. Ghirlanda – argomentano che la prima forma di vita che Cristo ha vissuto, è stata quella che adottano i consacrati! Per il papa si tratta del «modo più radicale di vivere il Vangelo su questa terra, un modo – si può dire – *divino*» (VC 18c). Per questo il genere di vita caratterizzato dalla professione dei consigli è definito di «obiettiva eccellenza» (VC 18c, 32b): perché rappresenta e testimonia la vita stessa che Cristo ha vissuto. Lo scopo fondamentale della chiamata a vivere i "consigli evan-

gelici" non è quello di far praticare delle virtù particolari o esercizi ascetici, ma di "cristificare" l'esistenza del chiamato: così che al Signore Gesù «si possa dedicare tutta la vita e non solo alcuni gesti, alcuni momenti o alcune attività» (VC 104c).

3.4. *Confessio Trinitatis*

Troviamo a questo punto un'idea in buona parte originale, rispetto alla teologia corrente, e che viene qui aggiunta: la «immedesimazione "conformativa" al mistero di Cristo», rende evidente nella vita dei consacrati «a titolo speciale quella *confessio Trinitatis* che caratterizza l'intera vita cristiana» (VC 16d). Su questa prospettiva insiste tutta la prima sezione del primo capitolo, sia attribuendo alle singole persone della Trinità uno specifico ruolo nel processo di adesione totale al progetto di Dio (VC 17-19), sia in senso più globale, presentando i consigli evangelici come «dono della Trinità» (VC 20) e come «riflesso della vita trinitaria», in quanto «sono espressione dell'amore che il Figlio porta al Padre nell'unità dello Spirito Santo» (VC 21a).

Questa interessante applicazione non è priva di spigoli: può destare qualche perplessità per un troppo veloce cortocircuito tra Cristo rivelatore del mistero trinitario e la «spiegazione trinitaria» dei consigli detti evangelici. Ma soprattutto uno auspicherebbe una presentazione più processuale e di «economia della salvezza» nel linguaggio sulla Trinità. Se tutto ciò che Cristo ha detto e fatto è «riflesso» e «disvelamento» della sostanza della Trinità, potrebbe diventare difficile salvare l'incarnazione dallo scivolamento modalista o anche la dottrina di Cristo potrebbe perdere consistenza sia culturale che di specificità kairologica.

Come logica conseguenza del discorso che abbiamo solo interrotto con la nostra chiosa, «il primo compito della vita consacrata è di rendere visibili le meraviglie che Dio opera nella fragilità umana... con il linguaggio eloquente di un'esistenza trasfigurata» (VC 20b). E nella pratica dei singoli consigli brilla «con particolare intensità il carattere trinitario», oltre a quello marcatamente cristocentrico (VC 21a). Il riflesso trinitario ritorna ancora in altri numeri, in particolare quando si parla di fedeltà al carisma (VC 36), di mistero di comunione «ad immagine della Trinità» (VC 41), della radice della missione (VC 25, 72, 75), e nella supplica a chiusura dell'esortazione (VC 111). In questi contesti lo stesso principio cristocentrico e anche quello dello Spirito (abbastanza frequente) vengono ricondotti all'orizzonte trinitario (cfr. per es. VC 21, 22). In sostanza la visione dominante è quella teologale: una esistenza che è epifania di Dio, trasfigurazione, conformazione dal profondo.

3.5. «Nuova e speciale consacrazione»

Per ogni consacrato, c'è in gioco la risposta ad una chiamata di Dio: essa deve avere il carattere della «totalità» (espressione che ricorre con alta frequenza). Questo legame intimo, questo «connubio» si definisce con un termine specifico: «consacrazione», anzi «nuova e speciale consacrazione» (VC 30, 31d). Si tratta di «un singolare e fecondo approfondimento della consacrazione battesimale», che conduce ad una unione con Cristo più marcata: è perciò il «dono di una conformazione più compiutamente espressa e realizzata attraverso la professione dei consigli evangelici» (VC 30a). Non è chiarito nell'uso del termine se si tratta di azione di Dio (cfr. VC 7e, 18ab, 31cd) o di iniziativa della persona (VC 7c, 9a, 17b, 65e, 82c, 111b): il pensiero del papa oscilla fra l'uno e l'altro degli aspetti. Mentre nel Concilio c'era stata una specifica dichiarazione per dire che si usava questa parola solo in senso passivo per la persona e attivo da parte di Dio.

Essendo «nuova e speciale» non può essere solo la riassunzione personale della comune consacrazione battesimale, anche se costituisce uno sviluppo del dinamismo battesimale. Si tratta di una «conformazione» a Cristo casto, povero e obbediente che lo Spirito Santo stesso opera «guidando, formando e plasmando l'animo dei chiamati» (VC 19b). Non si trova una vera definizione della parola «consacrazione» nell'esortazione. È detta in un passaggio «dono dello Spirito invocato dalla Chiesa sulle persone prescelte» (VC 30). Essa comunque implica sia un'esperienza interiore profonda e vincolante, sia uno stile di vita che «fa trasparire l'ideale professato» e diventa «una concreta testimonianza dell'appartenenza a Cristo» (VC 25cd).

Una volta data una terminologia, è facile allora che i commentatori amplino il concetto di consacrazione, includendo per analogia, prospettive differenti. Così G. Ghirlanda ama parlare di consacrazione teologale, personale, oggettiva, funzionale[5]: senza però distinguere i diversi livelli di natura teologica di queste «consacrazioni». Col pericolo di intrecciare teologia e diritto, organizzazione ecclesiastica ed esperienza intima in un nodo aggrovigliato, equivoco e confuso. Certamente il concetto di consacrazione ha bisogno di ulteriori chiarificazioni, specie in relazione con quello che stiamo per dire, riguardo al battesimo.

---

[5] Cfr. il suo contributo: *L'Instrumentum laboris per il Sinodo sulla vita consacrata*, in Periodica 83 (1994) 448-452; idea ripetuta nell'articolo *Consacrati dal Padre per il Figlio nello Spirito*, in L'Osservatore Romano, 24.4.1996, 5.

3.6. Oggettiva eccellenza

Il rapporto tra consacrazione battesimale e consacrazione attraverso i consigli evangelici era stato discusso, ma senza trovare un accordo, per cui c'era stata una richiesta di fare chiarezza. Si chiedeva anche di capire meglio il rapporto con la confermazione. Il papa sceglie questa soluzione: la scelta della vita consacrata non è conseguenza necessaria della consacrazione battesimale o della cresima, ma in esse ha le sue radici. E allo stesso tempo è un dono speciale dello Spirito Santo: per andare oltre quelle esigenze normali, e aprire a nuove possibilità di santità e di missione.

La conclusione che il testo offre è questa: ne deriva che la vita consacrata ha una eccellenza particolare, vale a dire una «oggettiva eccellenza» (VC 32b, 18c) o «eccellenza evangelica» (105c). In altre parole possiamo sciogliere l'affermazione un po' troppo apodittica, dicendo che si tratta di una quasi "superiorità": perché Dio sceglie così e perché meglio vi si «rispecchia lo stesso modo di vivere di Cristo» (VC 32b, 30a). Questa qualifica della vita consacrata potrebbe indurre da una parte ad una autoesaltazione pericolosa, e dall'altra ad un senso di inferiorità tra i laici. Forse in questo punto c'è ancora da approfondire, sia per capire bene l'identità che per vivere un rapporto reciproco senza pretese o complessi. Ma non mancano autori che ritengono questa reazione ad una qualità diversa di vita cristiana (e quindi base di una differenziazione oggettiva e oggettivabile) una acquisizione irrinunciabile, e anzi la più fedele interpretazione del pensiero del papa[6].

Comunque sia, per il papa si tratta di una vera e propria «nuova e speciale» consacrazione, data ad alcuni, per chiamata e scelta divina: che ha a modello Gesù Cristo e per protagonista l'intera Trinità. Il suo scopo è rendere più evidente e visibile nella Chiesa e nel mondo la vita stessa di Cristo: «Costituisce memoria vivente del modo di esistere e di agire di Gesù come Verbo incarnato di fronte al Padre e di fronte ai fratelli» (VC 22c).

3.7. Rapporto consacrazione-missione

Ma c'era anche un'altro punto che era stato discusso, ma che non era stato esplicitamente indicato fra le cose da chiarire: era il rapporto consacrazione-missione. I superiori generali degli istituti maschili (quelli che si riuniscono nella USG), avevano presentato al Sinodo la proposta di rileggere l'identità a cominciare dalla prospetti-

---

[6] Cfr. G. Concetti, *La "nuova e speciale consacrazione" dei religiosi e delle persone consacrate*, in L'Osservatore Romano, 18 settembre 2002, 6.

va della «missione»[7]. Il papa ne ha tenuto conto, e ha insistito di non isolare consacrazione e missione: le due dimensioni si intrecciano e si richiamano a vicenda, c'è un rapporto indissolubile: «La persona consacrata è "in missione" in virtù della sua stessa consacrazione» (VC 72c). Questa «intrinseca dimensione missionaria della consacrazione» (VC 67a) risponde alle richieste di non separare le due dimensioni. Però per il papa geneticamente viene prima la consacrazione (cfr. VC 76a, 81b); anche se è vero che con la missione si capisce meglio che cosa si è diventati per la consacrazione.

In questa forma il papa sceglie una via di mezzo tra chi voleva il primato assoluto della consacrazione come criterio dell'identità e la proposta dei superiori generali di partire dalla missione, in modo da non costruire in astratto l'identità. Questo suggerimento dei superiori generali aveva provocato alcune critiche da parte di chi temeva un appiattimento sul fare, a scapito della qualità essenziale. L'equivoco sta nel fatto che per certa gente quando si dice "missione" si pensa subito a particolari opere o ministeri da svolgere, e non piuttosto alla partecipazione all'amore redentore di Dio per la salvezza del mondo. Di fatto il Dio che conosciamo, e a cui siamo consacrati, è il Dio «rivolto con amore verso l'uomo», è il Dio che «ascolta il grido e scende a liberare» (Esodo). C'è quindi un reciproco e inscindibile rapporto tra consacrazione e missione, tanto in Cristo che in noi.

Di fatto si deve riconoscere che mentre nella parte teologica il papa spinge verso l'alto – il mistero trinitario – i criteri dell'identità, nella parte più apostolica sembra riequilibrare le prospettive, dando grande enfasi alla missione apostolica. La stessa cristologia del testo è debole nella prospettiva verticale, e molto più suggestiva e convincente in quella della missione: si tratta di una cristologia della *pro-existentia*. Probabilmente in futuro si dovrà dare maggiore importanza proprio al primato assiologico della missione. A questa contribuiranno certamente molte sottolineature del testo, per esempio quelle sulla dimensione profetica, sull'impegno culturale, sulla risposta alle sfide, sul discernimento dei segni dei tempi, sulla differenza di genere, sull'inculturazione, sulla predilezione per i poveri, ecc.

3.8. La castità perfetta, "porta" d'ingresso

Una convinzione abbastanza condivisa, anche alla luce della fenomenologia storica, conduce ad affermare che la *porta* di ingresso alla vita consacrata è la castità, a motivo della sua eccellenza per il Regno (cfr. VC 32c). Questa affermazione era già

[7] Cfr. il loro contributo all'*Instrumentum laboris* del Sinodo: *La vita consacrata oggi. Carismi nella Chiesa per il mondo*, a cura dell'USG, Documento finale, Roma 1993.

apparsa nelle proposizioni (n. 17), pur con qualche sfumatura. Ora lascia un po' sorpresi però che non appaia mai nel testo l'affermazione che la castità è un "carisma", come ci si aspetterebbe, sulla base dell'affermazione di Paolo (1Cor 7,7). Piuttosto si dà maggiore importanza agli atteggiamenti personali, anzitutto sul piano della fede: «costituisce un riflesso dell'amore infinito che lega le tre Persone divine» (VC 21b), è «anticipazione del mondo definitivo» (VC 26c), «appare come esperienza di gioia e libertà» (VC 88b). E poi anche sul piano della maturità umana: «esempi di una castità vissuta da uomini e donne che dimostrano equilibrio, dominio di sé, intraprendenza, maturità psicologica ed affettiva» (VC 88b), e per questo è provocazione ad una cultura esasperatamente edonistica e «una testimonianza che va incontro anche ad un crescente bisogno di limpidezza interiore nei rapporti umani» (VC 88a).

Il fatto che si entra nella vita consacrata solo attraverso la «castità perfetta», logicamente fa escludere che vi possano essere inclusi quei coniugi che «confermano con un voto il dovere della castità propria della vita coniugale e, senza trascurare i loro doveri verso i figli, professano la povertà e l'obbedienza» (VC 62d). Il sinodo aveva sentito qualche voce favorevole a prendere in considerazione con creatività questo fenomeno presente in alcune comunità nuove e in vari movimenti ecclesiali: ma aveva escluso, nelle proposizioni, di poterle classificare tra le forme di vita consacrata, pur riconoscendo che la loro decisione è ispirata dallo Spirito Santo (proposizione 13). Anche il papa riconosce che v'è qualche cosa di nuovo e di carismatico in questo fenomeno: perché afferma che «non intende sottovalutare questo particolare cammino di santificazione, a cui non è certo estranea l'azione dello Spirito Santo, infinitamente ricco nei suoi doni e nelle sue ispirazioni» (VC 62d). Ma non si va oltre. Forse qualcuno si sarebbe aspettato come logica deduzione: allora si dovrà trovare una terminologia adeguata per accogliere, inserire, in maniera costruttiva anche questo dono. Ma questo accenno manca.

3.9. Tre stati paradigmatici

E come si rapportano tra loro i vari stati di vita del cristiano? È su questo punto l'ultima affermazione, in risposta ai quesiti: è chiaro che esistono tre stati «paradigmatici» di vita o vocazioni (VC 31c); in reciproco rapporto tra di loro e un «reciproco arricchimento» (VC 33b). Li ha «voluti il Signore Gesù per la sua Chiesa» (VC 4b)[8].

[8] Un commento in certo senso "autorevole", essendo stato l'autore in quel tempo collaboratore della Segreteria di Stato del Vaticano: D. SORRENTINO, *La dimensione cristologica degli "stati di vita"*, in *Teologia e Vita*/5, Quaderni dell'Istituto Superiore di scienze Religiose "G. Duns Scoto", Nola 1997, 53-69, specie 61-63.

E aggiunge qui una delle frasi più decise: «La concezione di una Chiesa composta unicamente da ministri sacri e da laici, non corrisponde, pertanto, alle intenzioni del suo fondatore quali ci risultano dai Vangeli e dagli scritti neotestamentari» (VC 29c).

Secondo alcuni interpreti, appare in questa frase un superamento della affermazione conciliare di LG 43b, che diceva: «Un simile stato, se si riguardi la divina e gerarchica costituzione della Chiesa, non è intermedio tra la condizione clericale e laicale, ma da entrambe le parti alcuni fedeli sono chiamati da Dio a fruire di questo speciale dono nella vita della Chiesa». Al sinodo alcuni vescovi si richiamavano a questo testo – e anche al canone 207 – per chiedere che non si parlasse di tre stati di vita. Ma evidentemente il papa ha preferito appoggiarsi a LG 13c, dove si parla di «vari ordini di cui si compone il popolo di Dio». Rimane comunque evidente che l'ermeneutica dei testi conciliari, può conoscere nuovi approfondimenti e una rilettura successiva, che porta più enfasi su un testo anziché su un altro: probabilmente non mancheranno alcuni che non sono d'accordo.

Direttamente entrando nella specificità e nella funzione di ciascuno di questi stati o forme di vita, viene affermato che: «A ciascuno dei fondamentali stati di vita è affidato il compito di esprimere, nel suo proprio ordine, l'una o l'altra dimensione dell'unico mistero di Cristo» (VC 31d). La specificità della funzione della vita consacrata è trattata ampiamente e ripetutamente, un po' in tutto il documento, anche *ex professo* proprio nei numeri 29-34. Di sostanza è la premessa opportuna che «tutti i fedeli, in virtù della loro rigenerazione in Cristo, condividono una comune dignità; tutti sono chiamati alla santità; tutti cooperano all'edificazione dell'unico corpo di Cristo ciascuno secondo la propria vocazione e il dono ricevuto dallo Spirito» (VC 31b).

Quanto poi alla peculiare missione specifica di ogni vocazione paradigmatica, si precisa: «una distinta vocazione ed una specifica forma di consacrazione in vista di una missione peculiare» (VC 31c) è la causa per cui la missione prende forme differenti. E così «i laici hanno come caratteristica peculiare, anche se non esclusiva, la secolarità, i pastori la ministerialità, i consacrati la speciale conformazione a Cristo vergine, povero e obbediente» (VC 31d).

Ne deriva che alla vita consacrata va riconosciuta «una attuazione più compiuta del fine della Chiesa che è la santificazione dell'umanità» (VC 32a). Anzi: «La vita consacrata, con il suo stesso esistere nella Chiesa si pone al servizio della consacrazione della vita di ogni fedele, laico e chierico» (VC 33a). Difficile sottrarsi all'impressione che in pratica ci troviamo davanti ad una "santità" più compiuta, più manifesta, esemplare e stimolante anche per gli altri (cfr. VC 35, 39, 105, 109, 111, ecc.).

3.10. Conclusione provvisoria

Il testo del papa afferma con grande convinzione la «obiettiva eccellenza» di questo genere di vita, a motivo della sua vicinanza al modello di vita di Cristo, del suo radicarsi nel mistero stesso che Cristo ha rivelato, cioè la vita intratrinitaria, per il radicalismo evangelico e la testimonianza dei grandi ideali della Chiesa.

A qualcuno non appare del tutto chiaro in alcune questioni molto dibattute: per esempio su chi è il protagonista della "consacrazione": Dio o la persona? Secondo gli esegeti del Concilio si deve intendere che la persona *consecratur a Deo*. Secondo il testo del papa appare più evidente che è la persona che si consacra, mediante il ministero della Chiesa: lo ha ribadito anche il teologo U. Betti in un intervento sull'*Osservatore Romano*[9]. È lui che ha anche fatto sapere che il codice (can. 577,1 e 654) non va interpretato nella linea della «consacrazione *da parte* di Dio», ma «*da parte della persona*», mediante il ministero della Chiesa[10].

Ma anche lo stesso concetto teologico di "consacrazione" appare non spiegato, in particolare manca una chiara determinazione teologica sulla natura di questa "nuova" consacrazione, rispetto a quella del battesimo. Difficile accettare un concetto di "consacrazione ontologica", che cioè produca un cambiamento sostanziale nel soggetto. Egualmente non si può accettare un silenzio sulla natura e le caratteristiche bibliche dei "consigli": essi nel testo vengono dati per assoluti, fin dall'inizio, senza una vera dimostrazione della loro radice biblica. I "consigli" di Gesù sono di fatto molteplici: perdonare, pregare, vigilare, rinunciare, attendere, non giudicare, amare, servire, ecc. La riduzione della molteplicità alla *triade* (castità, povertà, obbedienza) è stato frutto di un processo storico selettivo, realizzatosi a partire dal 1200, e non è propriamente una selezione evangelica[11].

I superiori generali nella loro assemblea di studio e interpretazione del testo (fine maggio 1996), avevano insistito che non si esageri con certi linguaggi, che di fatto respingono indietro i laici a "cristiani comuni", che appaiono quasi senza dignità. Quello che si addice alla vita consacrata è un linguaggio umile e povero, accompagnato da una vita autentica, fatta di sequela e gratuità, libertà e fragilità. Gesù non

---

[9] U. Betti, *Si sono consacrati a Te*, in L'Osservatore Romano, 1-2 luglio 1996, 1 e 4.

[10] U. Betti, *La mia partecipazione alla revisione ultima del nuovo Codice di Diritto Canonico*, in AA.VV., *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, designazione, prassi*, X Symposium canonistico-romanistico, 24-28 aprile 1995, Città del Vaticano 1995, 1-19. Per un'altra opinione vedi G. Concetti, alla nota 5.

[11] Non si rende conto di questa debolezza biblica e storica P. G. Cabra, *I consigli evangelici in "Vita consecrata"*, in Consacrazione e Servizio 45 (1996) 7-19. Cfr. delle importanti puntualizzazioni negli articoli di T. Matura, *Conseils évangéliques. Quelques réflections critiques*, in Vie Consacrée 68 (1996) 246-251, e N. Hausman, *Sur le rapport de la vie consacrée avec les conseils évangéliques*, in *ibid.*, 252-264.

fa mai esaltazione di una categoria di cristiani rispetto ad un'altra. L'unica forza e garanzia per la vita consacrata è il vangelo effettivamente vissuto. Il momento della identità fragile e debole – che stiamo vivendo in molti luoghi – non si supera con la categoricità delle affermazioni e l'abbondanza di comparativi[12].

Per questo Jesus Castellano, in quella stessa assemblea ha detto che «la tesi dell'obiettiva eccellenza della VC deve essere coniugata con l'ascesi della non esaltazione, con la ricerca dell'ultimo posto e con la chiamata alla lavanda dei piedi, come segno di servizio e gratuità»[13]. Personalmente avremmo preferito vedere citato nel testo di *Vita consecrata* – per un giusto equilibrio – la frase della *Christifideles laici*: «Lo Spirito del Signore dona a lui [cioè al laico], come agli altri, molteplici carismi, lo invita a differenti ministeri e incarichi, gli ricorda, come anche lo ricorda agli altri, in rapporto con lui, che tutto ciò che lo distingue non è un di più di dignità, ma una speciale e complementare abilitazione al servizio» (CFL 20).

Se vogliamo sintetizzare con due simboli – usati dal papa stesso e ispirati dalla scena della trasfigurazione (VC 14c) – l'identità della vita consacrata, possiamo dire che i consacrati sono coloro che «salgono al monte» per una esperienza che trasforma e trasfigura la loro vita, e insieme «scendono dal monte» (VC 75c, 43b) per trasfigurare il mondo «lavando i piedi» all'umanità sfigurata.

In effetti, secondo il racconto di Matteo, mentre sul monte di svolgeva la teofania della trasfigurazione, ai piedi c'era un grande trambusto, perché i discepoli non riuscivano a sanare un giovane epilettico, con grande dolore del padre (Mt 17,14-20). Era la mancanza di fede che impediva di ottenere questa grazia, come Gesù stesso afferma (Mt 17,17.20). Viene in mente il quadro della *trasfigurazione* dipinto da Raffaello (conservato in Vaticano): c'è un contrasto tra la zona luminosa della teofania, piena di gioia e meraviglia, e quella oscura ai piedi del monte, dove sembra dominino le forze del male e la tristezza. Il teologo boliviano V. Codina così commenta: «La vita religiosa è esortata a scendere dal monte, e con la luce e la forza del Signore, rilucente nella sua trasfigurazione, essere luce per un mondo pieno di oscurità e morte, e trasfigurarlo, anticipando così la vittoria escatologica del Regno di Dio nella nostra storia»[14].

---

12 Cfr. USG, *Vita consecrata. Fedeltà dinamica allo Spirito per il Regno*, Ariccia, maggio 1996, 165-169.

13 J. Castellano, *Sintesi della XLIX assemblea semestrale*, in *ibid.*, 151s.

14 V. Codina, *Testimonio profético ante los grandes retos*, in Testimonio 155-156 (1996) 39.

4. Una interpretazione di sintesi trasversale

Non possiamo certamente entrare in tutti i dettagli, come sarebbe opportuno, di quanto esporremo qui di seguito. Nei testi che siamo andati pubblicando in questi anni si può trovare però uno sviluppo – seppure focalizzato secondo la specificità della pubblicazione – su molti degli argomenti qui accennati[15]. Non vuole comunque la proposta essere una alternativa alla ampia e articolata elaborazione ricavata dalla esortazione postsinodale. Ma integrarne i molteplici elementi in una presentazione più immediata e organica.

4.1. La radice pneumatologica

A mio modo di vedere il punto di partenza non potrebbe essere che la *radice pneumatologica*: cioè questa vita nasce dalla presenza di un *impulso/esperienza* dello Spirito (oggi la chiamiamo: *carisma*). Così è sempre stato nella storia: e vedrei così possibile e opportuno dare risalto alle varianti storiche, cioè alla variegata fenomenologia. Ciò permette di aprire l'orizzonte del *carisma* a tutte le sue conseguenze: questo è stato in fondo anche lo schema del Concilio (cfr. PC 1; LG 42, 43, 45), ripreso con particolare vigore nel postconcilio da molte delle nuove proposte.

Si tratta di un impulso quindi di carattere "teologale" (perché lo Spirito implica l'intera attività trinitaria), per una *sequela* e conformazione a Cristo, testimone del Padre e suo messia/servitore per la salvezza del mondo (in tal modo si uniscono i riferimenti biblici di Lc 4,18-19 e Gv 10,36). La configurazione cristologica e cristonomica consente di dar risalto, come è evidente nella storia, alle classiche categorie della *sequela*, del *radicalismo*, dell'assiduo *ascolto della Parola* e dei *consigli del Maestro*, della continua *conversione*, delle *veglie* e *preghiere*. Ma in una prospettiva di storia della salvezza, voluta dal Padre e da lui "piantata" nella nostra vita (e qui parlerei di *consacrazione*: in prospettiva messianica, e non statica o sacralizzante), e che attende la piena *epifania* nel *Regno*. Si tratta di un "movimento" d'amore, di diaconia e di fraternità, che non può essere vissuto se non nello Spirito e con la forza dello Spirito.

In questo contesto andrebbero posti e interpretati i «molteplici consigli» (cfr. LG 42): essi fanno parte della "rivelazione" del volto di Dio che Gesù ci ha fatto, e sono

[15] In particolare segnaliamo i seguenti testi: *Abitare gli orizzonti. Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Milano 2002; *Il profumo di Betania. La vita consacrata come mistica, profezia, terapia*, Bologna 1997; *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Milano 1995; *La théologie de la vie consacrée. État present et perspectives*, in Vie Consacrée 3/4 (1994) 225-270.

struttura di vita in Dio e con Dio[16]. Essi fanno "realizzare" la vita in pienezza, non perché trasformati giuridicamente in "precetti" vincolanti, ma perché espressione della *sapienza* divina. È qui che appare il senso di *totalità*: cioè di una capacità di amore, libertà e speranza, che ha nelle *beatitudini* il paradigma più autentico (cfr. LG 31b), e nella immedesimazione conformativa con Cristo l'unica giustificazione radicale.

4.2. In contesto ecclesiale

Si può introdurre ora un secondo grande orizzonte: quello di una vita in *contesto ecclesiale*, sia *dentro* la comunità, che *con* la comunità di *fronte* alla storia. Pertanto si facilita il venire in risalto di alcune opzioni preziose e preferenziali. Di carattere "teologale", come una certa *assolutezza* dell'esperienza di Dio, attestata nella sua comunità. Di carattere "sacramentale", cioè una visibilità, una forma di santità, una maniera di realizzare la koinonia che si fa *segno, provocazione, parabola*. Di carattere "funzionale e operativo", in quanto tiene conto della partecipazione della comunità cristiana alla edificazione della città degli uomini (LG 47), e risponde alle loro attese, angosce, progetti, sofferenze con servizi ispirati dallo Spirito (*pneumatikai diakoníai*), di efficacia pratica.

La vita consacrata dovrebbe esercitare tutto lo *spettro* possibile delle forme di presenza ecclesiale: fatta di parole e silenzio, deserto e città, dimora e itineranza, segno e simbolo, provocazione e evocazione, celebrazione e esodo, diaconie e prossimità, critica e speranza, percorsi epifanici, ri-conoscimento e convivialità con ogni uomo che pratica la giustizia e spera nel futuro. I termini classici dell'*escatologia*, della vita orientata al *Regno*, il valore di "segno" ed "esempio" li collocherei qui, in linguaggi e architettura dinamica, evitando di appiccicarli per forzatura o presunzione ambiziosa.

4.3. La prospettiva antropologica

È un ambito in grande espansione oggi, e bisogna accettare la sfida della *nuova antropologia*, per una purificazione del patrimonio storico e spirituale e un "risanamento" delle tradizioni obsolete. Ma di più: anche in vista di una nuova figura di "persona" nel contesto delle nuove esigenze di profondità e unificazione, di globalità e trasformazione dinamica. La funzione simbolica-intenzionale di questo genere di vi-

16 Recupererei in questo modo la prospettiva trinitaria dell'esortazione *Vita consecrata*. Sul tema aveva anticipato lo sviluppo: cfr. H. Böhler, *I consigli evangelici in prospettiva trinitaria. Sintesi dottrinale*, Cinisello Balsamo 1993.

ta non va collocata solo sul versante teologale: ha certamente un ruolo primario e centrale. Ma anche sul versante della realizzazione di una «nuova creatura» e una «nuova creazione» in Cristo.

Ciò non significa scavalcare l'umano, ma anzi donargli un *senso pleniore*, offrirgli dei percorsi *terapeutici*, indicargli dei risultati che sono *incarnazioni graduali* di intenzioni. Per esempio i nostri *voti* assomigliano troppo a degli *assoluti astratti*: bisognerebbe invece sviluppare la loro qualità di percorsi terapeutici, umanizzanti, all'autenticità. Sono in effetti anche una vera *terapia* antropologica guidata dalla fede e dall'amore (così si può interpretare il can. 602, messo in relazione col can. 607,1). È questo che *Vita consecrata* ha riconosciuto e ampiamente spiegato (cfr. VC 87-92). E secondo i contesti questa *terapia* può essere di guarigione o di provocazione, profezia misteriosa o solidarietà carica di misericordia, condivisione di speranza o resistenza alla omologazione senza anima. Quasi tutta la terza parte di *Vita consecrata* è una grande illustrazione di questa prospettiva.

5. Conclusione: verso uno statuto aperto

Se il nostro progetto è plausibile e corretto, è evidente che la vita consacrata ha bisogno che le sia riconosciuto uno *statuto aperto*, che le permetta una continua creatività, una audacia responsabile e profetica fra i nostri contemporanei, un ruolo di gratuità e perfino lo "spreco" (come olio profumato di nardo purissimo: Gv 12,1-7; cfr. Mt 26,6-9), e mai venga considerata una riserva di forze (a basso costo) per problemi ordinari. Ma la vita secondo i consigli evangelici anche ha bisogno di sentire che la sua "indefinibilità" quale figura ecclesiale, è provocazione a cercare sempre più avanti, è richiamo insieme alla normalità cristiana più corposa e allo stesso tempo annuncio di un "oltre" che solo *in enigmate* può essere segnalato e vissuto.

Proprio il continuo ricorso al linguaggio simbolico e intenzionale sia nell'esortazione apostolica postsinodale che nelle riflessioni teologiche, indicano che si tratta di una vita in cui la trasparenza cristica ed evangelica permettono davvero di raggiungere una libertà e unità interiore nella piena adesione a Dio. Ma bisogna lasciarsi plasmare di continuo dallo Spirito, vivere in costante e incessante apertura al dinamismo dello Spirito, *dilatato corde* (*Regula Benedicti*, prologo, 49).

RTLu VIII (1/2003) 27-39

La vie consacrée. Herméneutique de son développement historique

Guy Bedouelle, op
Université de Fribourg (Suisse)

«Mon cœur s'est élargi afin que vous ne vous trouviez pas à l'étroit»
(2 Corinthiens 6,12)

Le Père Jacques Loew (1908-1999), lorsqu'il parlait de la vie consacrée, à l'Ecole de la Foi qu'il avait mise sur pied à Fribourg, aimait évoquer sa croissance qui allait des Pères du désert à la Mission Saints Pierre et Paul qu'il avait lui-même fondée, et à bien d'autres communautés ensuite, sous la forme d'un arbre qui déployait ses branches. L'image, très biblique, implique aussi une généalogie, une sorte d'arbre de Jessé pour privilégier l'idée du déploiement, de l'engendrement, à l'instar de la nature qui se développe par multiplication et non par génération spontanée. L'accent est mis sur la continuité.

Mais l'historien peut aussi bien considérer les ruptures par lesquelles la vie consacrée a manifesté sa vitalité. C'est bien le plus souvent en quittant une forme déjà établie, et justement parfois trop bien, en la refusant et en inventant, que la vie religieuse s'est renouvelée et multipliée. Pas de développement, en ce sens, sans rupture.

Le concile de Vatican II dans son décret *Perfectae caritatis*, pour parler de la rénovation adaptée de la vie religieuse, insiste sur «le retour continu aux sources de toute vie chrétienne ainsi qu'à l'inspiration originelle des instituts (*primigenia inspiratio*)» (PC 2). Il a donc fallu, et il faut encore, faire recours à l'histoire, et, pour retrouver l'intuition des fondateurs, scruter aussi le moment de rupture, son occasion, ses raisons profondes. Mais si la référence est bien ultimement la vie chrétienne en elle-même et sa source qui est l'Evangile, on saura en trouver l'élément d'unité et de continuité.

Le thème de l'imitation des Apôtres, telle qu'elle est proposée par ce qu'on appelle les «sommaires» des Actes des Apôtres, en particulier Ac 2,42 ss., a joué un rôle déterminant et est devenu la référence obligée de toute vie consacrée, en particulier par son idéal de la mise en commun des biens. Mais, évidemment, imiter les Apôtres au cours des siècles, a demandé un continuel discernement, une nécessaire adaptation et même une certaine audace lorsque des règles juridiques contraignantes et fixes sont venues régler les grandes lignes et parfois le détail de la vie consacrée.

Le recours pur et simple à l'Evangile, tel qu'on le trouve par exemple au début du XII[e] siècle chez les Ermites de Grandmont qui furent inaugurés en France dans le Limousin par saint Etienne de Muret († 1124): «Qu'avons-nous besoin d'une règle? N'avons-nous pas la Règle des règles: l'Evangile!», ne suffit pas. Grandmont lui-même a dû, dans les années qui suivent la fondation, se doter de coutumiers et s'appuyer sur les enseignements et les sentences de ses fondateurs.

Il y aurait donc trois temps, pour conduire l'herméneutique du développement historique de la vie religieuse. Le premier élément est le *défi* extérieur, issu de la société, ou intérieur par germination au sein même d'une communauté. Viendrait alors le temps de *rupture* par rapport à l'institution précédente, le plus souvent, ou au cadre fourni par l'Eglise ou la société. Mais, revient alors une phase qui assurerait la nécessaire *continuité* qui, au-delà des exigences de la vie chrétienne ou des principes généraux de la vie consacrée, rattache plus spécifiquement l'initiative à l'héritage séculaire qui n'est nullement renié mais adapté, remanié, repensé et permet l'intégration et le succès de la nouvelle forme dans l'Eglise.

Nous nous proposons ici de voir ces trois moments dans la vie consacrée occidentale du XI[e] siècle à nos jours, en insistant sur les premières ruptures, emblématiques de la suite. Les siècles précédents ont aussi connu des ruptures, des départs et des renouveaux, mais le premier millénaire est caractérisé en ce domaine par une assez grande diversité de formes concrètes établies par nombre de Règles différentes, qu'accompagne une doctrine qui, elle, est relativement homogène. Si, de fait, on n'avait pas les mêmes formes d'ascèse dans la mer d'Irlande ou sur les rives de la Méditerranée, du moins on se référait aux grands exemples des Pères des déserts d'Egypte ou de Palestine qui assuraient l'unité de la doctrine et de l'idéal monastiques. Ce n'est pas par hasard qu'en Europe les cloîtres sont fondés par des expéditions monastiques qui sillonnent le continent, que les moines irlandais fondent en Allemagne ou en Suisse et que saint Patrick († 460 ca.) fait un séjour à Lérins, tandis que Jean Cassien († 435) assure le lien entre le monachisme occidental et l'Orient.

La situation est différente dès lors qu'une unification institutionnelle a été obtenue par la primauté, voulue par les Carolingiens, de la Règle de saint Benoît, auprès de laquelle va subsister, pour la vie canoniale, celle de saint Augustin. Bien plus, la prédominance de Cluny et de son modèle cénobitique crée un cadre qui va être ressenti comme à la fois trop lourd et trop contraignant.

1. Rupture et continuité de Cîteaux

La forme de vie bénédictine incarnée par Cluny et son empire monastique, a fait ses preuves. Entre le *Regnum* et le *Sacerdotium*, Cluny, symbolisé par le prestige de la dynastie d'abbés du monastère bourguignon, est aussi une puissance de chrétienté. La conséquence en est qu'à la fin du XIe siècle, la vie clunisienne semble prise au piège de la société ambiante: elle y est comme trop intégrée et manque le but de la *fuga mundi*, de la fuite au désert, par lequel la vie monastique avait débuté et s'était défini dans l'histoire du christianisme.

C'est pourquoi Cîteaux, fondé en 1098, marque le moment d'une distance. Les réformateurs de l'abbaye de Cîteaux, dont Robert de Molesme († 1111), considèrent que les liens féodaux avec leurs retombées temporelles, les engagements qui obligent les monastères clunisiens à accumuler les charges liturgiques et spirituelles, nuisent à la simplicité et à la nécessaire marginalité de la vie monastique. Comment surmonter ce *défi* d'un retour nécessaire à l'exigence primitive?

Il est vrai que Cluny et ses abbés ont joué un rôle déterminant dans les premiers temps de la réforme grégorienne. Hildebrand, archidiacre de Rome puis pape, sous le nom de Grégoire VII († 1085), s'est servi des clunisiens comme légats, comme évêques réformateurs capables de lutter contre la main-mise par les seigneurs laïcs sur le temporel mais aussi sur la vie même de l'Eglise. Mais Cluny, pour cela, a dû s'engager aussi dans les tracas de la vie politique et sociale.

La vie monastique servait alors à assurer le service éducatif et social: scolarisation des jeunes enfants et assistance aux pauvres. On a pu calculer l'extraordinaire proportion du budget de Cluny que représentait la fourniture de denrées ou de repas aux pauvres. C'était une institution d'aide sociale.

La monachisme clunisien jouait également un rôle pastoral par la prière pour les morts, véritable besoin spirituel d'une époque marquée par la précarité de la vie. Les innombrables messes et offices pour les défunts auxquels les fondations obligent, portent atteinte à l'équilibre de la vie liturgique et monastique. Il fallait désengager la vie consacrée de tous ces contacts avec le monde, fussent-ils empreints de piété.

La *rupture* cistercienne est celle du retour au désert. Les exigences sont reformulées: revalorisation du travail manuel, de l'ascèse et de la solitude, qui explique le choix de sites sauvages à défricher, puisque le travail des mains y trouve sa place toute naturelle, comme la subsistance en autarcie, l'isolement des hommes menant au face à face avec Dieu, et la conviction de la toute-puissance de la prière contemplative.

Mais la méthode choisie pour opérer cette rupture n'est pas, selon les fondateurs de Cîteaux, l'innovation, honnie du Moyen Age. C'est une relecture de la Règle de saint Benoît, sa réinterprétation au nom de l'exigence ascétique et de la sobriété, y compris dans l'architecture, la liturgie et le vêtement. S'agit-il d'une lecture littérale ou fondamentaliste, comme nous dirions maintenant? Plutôt d'un parti-pris herméneutique. Tout ce qui n'est pas prévu par la Règle est considéré comme superflu et nuisible.

Cet argument *a silentio* sera refusé par Cluny comme contraire à la tradition dans les nombreuses et point trop fraternelles querelles entre les deux branches issues de la Règle de saint Benoît, malgré les efforts de pacification proposés par Pierre le Vénérable († 1156).

La lecture institutionnelle de la Règle est aussi différente. L'organisation issue de la Charte de charité des cisterciens entend substituer le service mutuel des abbayes mères aux abbayes filles, à la dépendance monarchique qui unit tous les moines à l'abbé de Cluny en personne. Mais, paradoxalement, cette décentralisation cistercienne s'accompagne d'une plus grande uniformité du point de vue de l'observance et de la vie régulière dont le plan uniforme des monastères de Cîteaux en témoigne encore. Tout se passe comme si on avait voulu compenser par cette uniformité le choc de la rupture de l'unité bénédictine.

Le génie de Cîteaux, c'est pourtant d'avoir misé sur la *continuité*. Ni Fontevrault ni Grandmont, fondés eux aussi au XII^e siècle, n'auront le rayonnement européen des cisterciens. Cîteaux semble avoir su interpréter un mouvement de retour au désert qui le dépasse, mais sa force est de l'avoir intégré dans l'arbre monastique occidental, en gardant la Règle de saint Benoît, relue, revue, réinterprétée certes, mais en s'appuyant sur l'expérience multiséculaire qui l'avait précédé.

2. Rupture et continuité des Ordres mendiants

Un siècle plus tard va naître et prospérer une nouvelle sorte de «religion» comme on disait: les Ordres mendiants que le Siège apostolique va même substituer

aux cisterciens dans les missions qu'il promeut pour la mission auprès des hérétiques ou des païens. L'exemple le plus symbolique en est l'échec des légats cisterciens en Languedoc en 1205, dont la mission était de ramener à la foi catholique les Cathares. Dès lors, la Papauté leur demande de s'adjoindre une petite troupe comprenant l'évêque d'Osma en Castille et le sous-prieur de son chapitre cathédral, Dominique. Les nouveaux venus proposeront une nouvelle forme de vie qui formera l'idéal des futurs Ordres mendiants.

Le *défi* qui se pose en effet n'est autre que celui du monde nouveau qui se cherche et se constitue au tournant du XII^e^ et du XIII^e^ siècle. Un monde où l'expansion démographique peuple les villes sans dépeupler les campagnes. Monde urbain dont le développement économique multiplie les marchands et les intermédiaires mais accentue les différences sociales et où, souvent, on souffre de la faim. Monde en recherche de son autonomie par rapport à la société très sacrale qui est celle de l'Europe des Carolingiens. Monde qui engendre des mouvements et des sectes qui semblent plus aptes à répondre aux besoins nouveaux mais aussi aux questions éternelles, plus proches des gens que l'Eglise un peu amollie où la prédication a perdu de sa vigueur. Mais aussi un monde qui, dans sa soif de spirituel et d'authenticité évangélique a engendré un courant qui déborde en tout sens et réclame à grands cris la pauvreté de l'Eglise puisqu'elle semble de nouveau être retombée dans les facilités offertes par son enracinement social et politique dans la société. C'est ainsi que les esprits sont séduits par les Cathares d'une part, avec leur réponse dualiste à l'éternel problème du Mal et leur apparence de radicalité en matière de chasteté, de pauvreté et de pureté des mœurs, mais aussi par les Vaudois d'autre part, qui exigent la pauvreté dans l'Eglise, sous peine de s'en séparer.

C'est à ce monde là que, par des charismes différents mais providentiellement complémentaires, François et Dominique, l'Italien et l'Espagnol, vont évangéliser et ramener à la foi une société qui cherchait les voies du salut au début du XIII^e^ siècle.

Dans l'un et l'autre cas, la *rupture* s'opère avec la richesse et le pouvoir. Pour imiter le Christ pauvre, François d'Assise (1226) refuse les possessions, les revenus et laisse un Testament si radical du point de vue de la pauvreté que son interprétation va engendrer de grands malentendus parmi ses héritiers au XIV^e^ et au XV^e^ siècle. A la suite du fondateur, la fraternité prend aussi des accents nouveaux parmi les premiers franciscains, plus chaleureuse, joyeuse et poétique.

Saint Dominique († 1221), lui aussi, insiste sur la pauvreté. Il refuse, par exemple, les évêchés qu'on lui propose, non parce qu'il ne veut pas servir l'Eglise mais parce que l'épiscopat de son temps lui paraît trop proche du pouvoir féodal. C'est pourquoi François et Dominique créent des ordres nouveaux en ce qu'ils sont

urbains, pour la plupart de leurs implantations, sans pour autant négliger les campagnes; en ce qu'ils sont mendiants et souvent pérégrinants, donc en situation de dépendance comme les pauvres de l'époque, comme les pénitents et comme les pèlerins, trois catégories très proches de la mentalité et de la réalité sociales du XIIIe siècle.

Lorsque le bénédictin Matthieu de Paris, observateur attentif de l'Eglise de son temps, s'écrie en voyant les premiers dominicains: «ils ont pour cloître l'univers et l'océan pour clôture!», ce n'était pas un compliment. Au milieu du XIIIe siècle, les séculiers de Paris, par exemple, se lanceront dans une bataille théologique, ecclésiologique et universitaire, contre les religieux mendiants et leur feront reproche du côté hybride de leur état. Si vous êtes des moines, pourquoi ne restez-vous pas dans vos cloîtres, et si vous êtes des séculiers, pourquoi demandez-vous l'exemption de la juridiction des évêques et pourquoi mendiez-vous à notre détriment?

Le Père Chenu a, en son temps, largement mis l'accent sur l'influence de l'esprit démocratique et urbain des communes en Italie par exemple, et des corporations de métier, sur la genèse des ordres mendiants, dont les universités naissantes sont une autre expression. Avec raison, il a voulu découvrir la modernité de ces ordres, exprimée à travers leurs institutions et leurs constitutions. Il ne faudrait pas pour autant cesser de voir la profonde continuité spirituelle qui habite ces initiatives et explique comment l'Eglise a pu les reconnaître si vite.

Pour François et Dominique, cette *continuité* vient de leur référence essentielle à la *forma apostolorum*, qui est l'expression technique du temps pour désigner la traduction institutionnelle de «l'imitation des Apôtres» prêchant l'Evangile dans la pauvreté, l'incertitude du logis et du couvert. Des deux fondateurs, Dominique, par sa formation et son tempérament, est le plus attentif à la tradition institutionnelle de l'Eglise, moins novateur que synthétique, ou plus exactement, novateur par sa synthèse des *nova et vetera*.

La décision du concile de Latran IV en 1215 de ne pas multiplier les Règles de vie, ne s'applique pas à saint François qui en a déjà rédigé une et des plus austères en 1209. Dominique et ses premiers compagnons, quant à eux, choisissent la Règle de saint Augustin, qui enracine le nouveau groupe dans le terreau de la tradition canoniale qu'a vécue, expérimentée et aimée le fondateur. Du point de vue des observances, Dominique emprunte beaucoup et même littéralement à Prémontré et des formules fulgurantes sont prises dans le trésor spirituel des Ermites de Grandmont, qu'il avait en grande estime. Mais il ajoute des innovations qui s'insèrent dans l'ensemble et le rendent apte à évangéliser le nouveau monde du XIIIe siècle, telles que le rôle de l'étude et la dispense personnelle de l'office liturgique et

de la vie commune pour l'apostolat. Le système de gouvernement est totalement électif avec une représentation des frères dans les chapitres chargés de la législation de l'Ordre.

Cette nouveauté dans la tradition donne un élan missionnaire aux ordres mendiants, auprès des hérétiques, nombreux en Italie et en Languedoc, mais aussi auprès de ceux qui ne connaissent pas le Christ, les peuples encore païens du Nord de l'Europe ou les Tartares mais aussi l'Islam que symbolise la célèbre rencontre de François et du sultan d'Egypte Melek el Khamil en 1219.

3. Rupture et continuité de la fondation des Jésuites

Il est très banal de rappeler que le XVI^e^ siècle n'est plus le Moyen Age, que l'image et la réalité de l'Eglise de la Renaissance ne sont plus celles de l'Eglise médiévale. La théocratie ne peut plus avoir cours, ne fut-ce qu'en raison de la servitude de la Papauté en Avignon et du scandale du Grand schisme d'Occident. La Papauté a été tenue en tutelle par le conciliarisme puis s'est discréditée dans le luxe de la Renaissance, alors même que des efforts de réforme se font sentir un peu partout dès le XV^e^ siècle.

En effet, la chrétienté a réagi par un renouveau de ferveur des laïcs, par la constitution de confréries, de Tiers-Ordres, de groupes «d'amis de Dieu», par une spiritualité plus exigeante, plus incarnée et plus dévote, après le choc des catastrophes du XIV^e^ siècle. Mais de 1480 à 1520, l'Europe a connu trois bouleversements de type différent mais aux immenses conséquences: l'imprimerie a démultiplié le savoir; la découverte du continent américain par les Européens a démultiplié l'espace; la Réforme de Luther va-t-elle démultiplier la conception du christianisme?

En apparence, la conversion d'Ignace de Loyola († 1556) répond plutôt à un *défi* intérieur qu'extérieur. Mais, par miracle, le bouleversement du cœur va répondre aux grandes interrogations, aux attentes profondes de son temps. Les *Exercices* qui ont leur racine dans la dévotion moderne du XV^e^ siècle mais d'abord dans l'Evangile, deviennent un instrument étonnant pour donner du réalisme à ceux qui ont l'idéal de se transformer intérieurement et par eux l'Eglise. Le premier défi est, comme dans le passé, celui de la conversion intérieure, mais viennent ensuite les moyens qui adapteront les nouvelles énergies aux requêtes du temps.

Les éléments de *rupture* avec la tradition antérieure tiennent surtout à ce qu'Ignace et ses premiers compagnons brouillent les catégories reçues. Ils ne sont

pas cénobites mais pourront vivre ensemble. Ils sont clercs mais ne dépendent pas d'un évêque; ils sont des religieux mais ne réciteront pas l'office en commun. Certes, il y a eu la création des Théatins, jalousement protégés par un de leurs fondateurs devenu le pape Paul IV († 1559), mais la nouvelle Compagnie de Jésus fait preuve d'une disponibilité, d'une humilité et d'une efficacité telles qu'ils deviennent les instruments intelligents du monde nouveau qui est alors enfanté et qui est le monde moderne. Dès leur première génération, au milieu du XVIe siècle, ils sont sur toutes les frontières géographiques, culturelles, scientifiques... Mais le souci de la *continuité* les habite et c'est pourquoi ils mettront en relief ce que la tradition ecclésiale leur offre pour mieux conduire leur vocation et leur mission.

Participants actifs, comme théologiens, au concile de Trente qui n'a voulu qu'approfondir la doctrine traditionnelle, les jésuites vont promouvoir des choix ecclésiologiques, théologiques et pastoraux qui leur permettent de donner des réponses aux besoins de leur temps. Dans une Eglise qui veut sincèrement se réformer mais s'essouffle dans des initiatives dispersées, les jésuites comprennent qu'il faut s'appuyer sur le ministère d'unité et de gouvernement de la Papauté encore discréditée. Les théologiens jésuites surmontent les réticences des conciliaristes, soutiennent la Papauté dans une réforme «dans la tête et dans les membres» de l'Eglise et deviennent les artisans d'une ecclésiologie pontificale dont on peut peut-être contester les termes mais pas l'efficacité au moment de la Réforme du catholicisme.

Du point de vue théologique, les jésuites optent résolument pour l'optimisme et le libre arbitre de l'homme en face du pessimisme tragique de Luther et de Calvin; pour un humanisme modéré par un christocentrisme, c'est-à-dire une confiance en l'homme parce qu'il est sauvé par une coopération de son intelligence et de sa volonté avec la grâce divine.

Les choix pastoraux suivent par voie de conséquence. S'appuyant largement sur l'imprimerie qui, par exemple, assure la diffusion des catéchismes, les jésuites constituent un réseau de collèges, d'universités et de maisons d'édition, mais aussi de congrégations mariales qui animent ce qui n'est plus désormais la chrétienté mais la catholicité.

On trouve les jésuites à toutes les frontières. Ils sont missionnaires et organisateurs de communautés jusqu'en Chine et au Paraguay. Ils rivalisent avec les grands savants de leur temps, par exemple en mathématique. Ils s'affrontent aux théologiens protestants ou jansénistes. Sans minimiser le rôle des ordres anciens qui portent encore de beaux fruits, ni celui des Capucins qui, à partir d'une reviviscence de l'intuition franciscaine, s'attache à un apostolat plus populaire, on doit reconnaître que les jésuites furent les artisans principaux de la Réforme catholique.

4. Les ordres nouveaux du XVII^e siècle

Ces ordres qui prennent d'ailleurs le relais de la Réforme du catholicisme ne se présentent plus vraiment de la même manière que leurs prédécesseurs. Il s'agira en effet moins de les remplacer que de diversifier la réponse au *défi* de l'apostolat qui rencontre des besoins plus spécifiques. Dans une société qui se complexifie, il convient de donner une réponse évangélique plus adaptée, plus affinée. C'est d'abord vrai de la vie religieuse féminine qui s'est jusque là conformée aux modèles monastiques traditionnels en Occident, par exemple par la clôture que rappelle si clairement le concile de Trente que les intuitions prophétiques d'un François de Sales et d'une Jeanne de Chantal voulant des sœurs qui visiteraient les pauvres et les malades s'en trouvent entravées. Mais précisément, quelques décennies plus tard, Vincent de Paul et Louise de Marillac peuvent établir des religieuses pour accomplir des tâches qui, sauf exceptions, puisqu'il y avait quand même des communautés hospitalières, n'étaient pas possibles. La *rupture* qui s'opère par rapport au modèle précédent est celle d'une adaptation des moyens et modes de vie des consacrés aux nouveaux types d'apostolat.

La vie religieuse masculine, après les fondements et les exemples posés par les jésuites, va à la rencontre des grandes priorités de la Réforme catholique: la formation des prêtres et l'éducation chrétienne des masses.

La plupart des fondations de congrégations en Europe aux XVII^e et au XVIII^e siècle sont aimantées par cette double tâche. Citons, pour la France, les Lazaristes, les Sulpiciens, les Eudistes, les Montfortains. Le cas des Frères des Ecoles chrétiennes est plus significatif encore en ce que leur fondation entend répondre à un défi très spécifique, celui de l'éducation de la jeunesse et de la formation de leurs éducateurs, qui devait se plier à des médiations nouvelles.

A cette époque, la rupture se situe en effet à ce point précis: il ne suffisait plus de revenir à la vie consacrée en la purifiant de ses scories, il fallait inventer des moyens nouveaux et inédits pour s'adapter au but poursuivi, par exemple les méthodes nouvelles de pédagogie, et trouver un état de vie conforme aux nécessités. Ainsi, par exemple, Jean-Baptiste de La Salle († 1719) explique pourquoi les Frères des Ecoles chrétiennes ne doivent pas être prêtres car ils seraient alors pris par les fonctions sacramentelles et ne pourraient pas s'occuper des enfants.

La greffe de ces congrégations sur l'arbre de la vie consacrée, leur insertion dans la *continuité*, se fait dès lors moins par des références à une tradition, à des observances ou à des constitutions mais plutôt à un climat spirituel, très christocentrique au XVII^e siècle, qui peut d'ailleurs engendrer une spiritualité s'appuyant

sur les sacrements et sur des dévotions. A un moment où la Réforme catholique n'a plus le dynamisme de ses débuts, à l'époque où les remises en question intellectuelles se font plus intenses, c'est-à-dire au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècle et ensuite, la vie religieuse a été consciente de la nécessité d'enseigner, d'implanter la foi dans une intelligence plus éveillée et bientôt plus critique, capable de résister aussi bien à la superstition qu'à la rationalisation à outrance, tant dans les campagnes que dans les villes. En cette période, cet effort continu de christianisation est bien représenté par la fondation, au milieu des contradictions, des Rédemptoristes par Alphonse de Liguori († 1787).

5. Renaissance et explosion des formes de la vie consacrée (XIX^e et XX^e siècles)

Il est difficile de rendre compte de l'extraordinaire efflorescence de la vie consacrée dans les deux derniers siècles. Il faut dire que, partout, elle a subi le choc le plus rude de son histoire, puisqu'elle n'est pas seulement contestée dans les pays de la Réforme protestante qui l'ont abolie, mais au sein de la catholicité, De la suppression de la Compagnie de Jésus à la Commission des réguliers en France, et à la pratique du joséphisme en Autriche, et en Italie en dehors des Etats pontificaux, le choc a été rude et radicalisé dans la France de la Révolution et dans ses conquêtes par la suppression des vœux de religion puis l'interdiction de la vie commune. Pendant une quarantaine d'années, la vie religieuse a été suspectée, calomniée, ridiculisée et parfois complètement effacée du paysage social. Les religieux ont vécu les épreuves de l'anonymat, de l'exil, de la clandestinité, qui les ont marqués pendant longtemps, surtout les hommes puisque les religieuses ont été dans l'ensemble plus tolérées.

Peut-on parler de marginalisation de la vie consacrée? Elle correspondrait à la rupture opérée au XIX^e siècle en ce qui concerne la place de l'Eglise dans la société. Mais en même temps la complexité grandissante de la vie sociale a rendu les terrains d'évangélisation plus nombreux avec des besoins multiples tandis que l'expansion des puissances européennes par la colonisation de l'Afrique et de l'Asie dilatait le champ des missions. Le *défi* de ces deux siècles est celui de la reconquête d'une présence, non au plan politique, mais dans le champ social, et même bientôt religieux en tant que témoignage dans une société déchristianisée.

A partir du moment où la vie religieuse est tolérée puis même encouragée, quitte à être de nouveau persécutée en quelques endroits au tournant du XIX^e et du XX^e

siècle, puis de manière impitoyable dans les pays soumis à la dictature communiste, il y allait de la responsabilité de l'Eglise de se rendre présente en autant de lieux, de contextes, de mentalités et de modalités qu'il était possible. Or seule la vie consacrée semblait pouvoir avoir la souplesse institutionnelle, et la générosité, voire l'esprit de sacrifice, pour répondre à tous ces appels.

C'est bien ce qui s'est passé. On ne peut qu'admirer l'ingéniosité des fondateurs et des fondatrices, leur attention aux problèmes sociaux, économiques et culturels du monde contemporain qui naît dans les convulsions politiques du début du XIXe siècle. Pensons seulement à Don Bosco († 1888) et aux Salésiens pour l'éducation de la jeunesse pauvre, ou aux Dominicaines de Béthanie fondées par le Père Lataste († 1869) non seulement pour visiter les prisons de femmes mais aussi accueillir celles qui ensuite voudraient les rejoindre. Plus proches de nous, évoquons les frères et sœurs qui se réclament du Père de Foucauld († 1916) et qui donnent le témoignage de travail et de pauvreté dans tous les milieux défavorisés, ou les sœurs de la Charité de Mère Teresa († 1997). En quelque sorte la rupture se situe dans le déploiement même de la présence de l'Eglise par le biais de la vie consacrée.

Quant à la *continuité*, elle est donc moins assurée par un mode de vie que d'une manière plus essentielle, plus spirituelle, mais aussi par la permanence théologique et même juridique des trois vœux de religion: obéissance, pauvreté et chasteté. C'est pourquoi une théologie de la vie religieuse a pu se constituer, non qu'elle n'ait pas existé de façon implicite pendant des siècles. Vatican II en a rappelé les grands traits et a appelé au renouveau des communautés.

Il est bien trop tôt pour que l'historien se prononce sur l'extraordinaire développement des formes de la vie religieuse dans le catholicisme dans la seconde moitié du XXe siècle. On peut dire pourtant qu'il représente vraiment une réponse aux défis de notre temps. A la négation de Dieu ou à l'indifférence, il oppose le témoignage de la foi confessée; à l'instabilité et à l'éparpillement, l'engagement définitif; à l'hédonisme et à l'obsession du sexuel, la chasteté; à l'individualisme et à la solitude, l'importance donnée à la vie de partage. Mais il répond aussi aux requêtes de l'Eglise de Vatican II. Pour honorer la volonté œcuménique de l'Eglise, ces communautés ont su se tourner vers les trésors liturgiques et spirituels des Eglises d'Orient, et pour incarner une ecclésiologie du peuple de Dieu, donnant une plus grande place au laïcat, elles ont inventé des formes nouvelles mêlant les états de vie. Les mouvements laïcs s'insèrent dans ce paysage ecclésial, mais, chose remarquable, ils suscitent en leur sein des branches de vie consacrée. Alors que dans les siècles passés, c'était la vie religieuse institutionnelle qui créait des confréries ou tiers-ordres laïcs, la situation semble de nos jours se renverser et les mouvements

laïcs accueillir des communautés sacerdotales ou religieuses.

6. En forme de conclusion

Il serait présomptueux de présenter comme définitive une herméneutique du développement de la vie consacrée englobant les vingt siècles du christianisme. On peut seulement faire quelques observations découlant de ce qui vient d'être retracé, sous forme de constantes.

On est frappé de l'extraordinaire créativité, de la capacité d'invention et d'adaptation apostolique de la vie religieuse occidentale, portées par une somme de dévouements, d'abnégations, de sacrifice et d'oubli de soi, qui purent aller jusqu'au martyre.

Cette inventivité se double d'une non moins étonnante permanence. Certes il y a eu et il y a encore un certain nombre d'Ordres, d'Instituts, de congrégations qui ont été supprimés au cours de l'histoire de l'Eglise ou qui se sont éteints, exactement comme certaines familles s'éteignent dans la vie sociale. Mais, pour la plupart, les charismes qui se sont incarnés dans la vie consacrée ne se sont pas abolis les uns les autres mais au contraire forment une gerbe de plus en plus abondante. Lorsque le charisme de fondation n'a plus tellement de raison d'être, le champ apostolique est si vaste qu'il peut permettre une adaptation et une redéfinition. Il en va de même actuellement en ce qui concerne le recrutement. Certaines congrégations qui étaient en majorité européennes se trouvent remplacées par des vocations en Afrique, en Asie ou en Amérique.

La relation positive entre créativité et permanence tient au fait qu'à l'intérieur d'un cadre créé par les éléments stables de la vie consacrée, pauvreté ou partage et mise en commun, ascèse ou simplicité de vie, chasteté, obéissance, il est possible de mettre en évidence tel aspect, d'accentuer tel trait explicite ou implicite. La vie consacrée contribue à la beauté multiforme de l'Eglise et lui donne du sens. Nous avons vu en effet qu'aux différentes époques l'Eglise, par la vie religieuse, manifeste la variété des dons qu'elle reçoit de Dieu et de son Esprit pour pénétrer dans la profondeur de l'Evangile.

Depuis le début, il y a le vieux fonds monastique permanent qui est le fondement. L'Eglise y manifeste que sa parole lui vient d'ailleurs, qu'elle n'est pas du monde, qu'elle trouve son bonheur et le sens de la vie aussi dans le face à face du désert. Par la voie des ordres mendiants, l'Eglise sait que sa prédication doit ressembler le

plus possible au modèle de l'Evangile, suite humble du Christ pour une fidèle transmission de son message.

Avec le XVI^e siècle, l'Eglise apprend encore une fois qu'elle doit sans cesse se reprendre, se réformer, se renouveler, mais aussi qu'elle est capable de le faire avec dynamisme, en s'appuyant sur les pasteurs et les fondateurs que Dieu suscite. Elle apprend ensuite qu'elle peut et doit développer et diversifier son ministère d'enseignement de la parole de vérité qui s'adresse à toutes les intelligences, celles des gens cultivés mais surtout à celles des plus humbles et des plus faibles.

Dans les temps récents, l'Eglise approfondit son devoir d'être présente aux besoins multiformes des hommes où qu'ils soient et quels qu'ils soient. Mais dans les dernières années, elle peut comprendre que doit se renouveler par le biais de la vie consacrée, le témoignage incongru, incompris, voire scandaleux, d'une vie totalement donnée gratuitement pour Dieu et en son Nom. C'est là peut-être le ciment qui unit et finalement réconcilie toutes les ruptures historiques du modèle initial de la suite du Christ dans la vie consacrée[1].

[1] La bibliographie est très riche mais il n'y a guère de synthèse historique en dehors de Léo Moulin, *Le monde vivant des religieux*, Paris 1964. Pour une approche psychosociologique, voir Raymond Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, Paris 1972. On aura beaucoup de détails dans le *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 9 voll., Roma 1973-1997. Je propose ici en quelque sorte une relecture de mon article: *La vie religieuse et les frontières*, dans Vie consacrée 1 (1994) 7-22.

Un unico istituto per donne e uomini consacrati? Due esempi approvati

Antonio Neri
Studio Teologico Interreligioso Pugliese (Bari) – Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Premessa

In questo nostro studio ci proponiamo di esaminare gli aspetti giuridicamente rilevanti di due "Istituti di vita consacrata di diritto diocesano" di recente approvazione, cioè la "Fraternità Francescana di Betania"[1] e la "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo"[2]. Essi sono, indubbiamente, innovativi del panorama giuridico della vita consacrata per una serie di ragioni. Questi due nuovi Istituti, infatti, pur possedendo gli elementi di vita consacrata di cui ai cann. 573 ss. CIC, presentano caratteristiche proprie e qualificanti che ne impediscono la sussunzione nella tipologia o degli Istituti religiosi o degli Istituti secolari o nelle Società di vita apostolica; e prima ma non unica specificità differenziale è la compresenza in un unico Istituto sia dei consacrati, chierici e laici, sia delle consacrate. Tutto ciò comporta inevitabili ed innovative conseguenze per il governo dell'Istituto, l'ammissione e la formazione dei membri, la vita fraterna in comune, l'oggetto proprio dei sacri vincoli. Proporre del materiale giuridico ragionato su questi aspetti ci sembra un utile contributo a quanti indagano e ricercano su queste nuove frontiere della vita consacrata, che all'indomani della Esortazione Apostolica *Vita consecrata* hanno visto l'approvazione di queste due nuove forme, prime nel loro genere. E, infatti, significativamente la recente Istruzione *Ripartire da Cristo* della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata

---

[1] Cfr. A. Neri, *L'Istituto unico maschile e femminile di vita consacrata*, Roma 2002; Id., *Un unico Istituto di vita consacrata composto da fratelli, sia chierici che laici, e da sorelle: La "Fraternità francescana di Betania"*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* LXXXI (2000) 97-171 e 255-308.

[2] Ringraziamo l'Istituto per averci consentito di utilizzare gli statuti, richiesti con lettera del 19.07.2001 e inviateci con lettera dell'1.09.2001.

e le Società di vita apostolica, del 19 maggio 2002, afferma che: «È necessario che questo documento programmatico (cioè l'Es. Ap. *Vita consecrata*) continui ad essere approfondito e attuato. Esso rimane il punto di riferimento più significativo e necessario per guidare il cammino di fedeltà e di rinnovamento degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica, ed insieme, rimane aperto a suscitare valide prospettive di nuove forme di vita consacrata e di vita evangelica»[3]. È ciò che, pensiamo, sia avvenuto con i due Istituti oggetto del nostro studio.

2. Iter storico-giuridico della "Fraternità Francescana di Betania" e della Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

2.1. La Fraternità Francescana di Betania

La Comunità "Casa Betania" ("Fraternità Francescana di Betania") fissò la sede a Terlizzi (Bari), diocesi di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi. All'origine vi fu l'iniziativa di un sacerdote dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, p. Pancrazio Nicola Gaudioso, sollecitato in ciò già nel 1959 da san Pio da Pietrelcina. Agli inizi degli anni '70, un gruppo di fedeli diretto spiritualmente dal frate cappuccino manifestava il proposito di una vita cristiana impegnata nella forma della consacrazione. Con l'autorizzazione dell'allora Ministro Provinciale della Provincia cappuccina di Puglia, il primo nucleo intraprese vita comune nella solennità di Pentecoste dell'anno 1982.

Si costituì in "Associazione" il 23 settembre 1983 per atto notarile[4] della dott.ssa Carmela Mongelli, n. di repertorio 4915, raccolta 2372, approvato con decreto dall'ordinario religioso, il Ministro Provinciale dei FF.MM. Cappuccini di Puglia in data 24 giugno 1985[5].

In data 29 giugno 1985, il Vescovo della Diocesi riconosceva l'Associazione, ex can. 299 § 3 CIC, e ne incoraggiava lo sviluppo[6]: «Reverendissimo Padre Pancrazio, con la presente desidero esprimerle ufficialmente... il riconoscimento e l'approvazione dell'associazione "Casa Betania" da lei presieduta... Sono certo che il Signore si servirà di questo "strumento di pace" per promuovere nel nostro territorio un rinnovamento interiore tra la gente, e per dare agli uomini d'oggi, lacerati da ritmi di

---

[3] Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, Istruzione *Ripartire da Cristo*, n. 3, in L'Osservatore Romano, 15.06.2002 (*inserto tabloid*).

[4] Archivio generale della "Fraternità Francescana di Betania" (d'ora in poi Ar.Gen.), doc. A 1.

[5] Ar.Gen., docc. A 3 e A 4.

[6] Ar.Gen., docc. A 5, A 6, A 7.

vita così vertiginosi, quel supplemento d'anima di cui sentiamo tutti vivissimo bisogno. Lo Spirito Santo dia, a lei e a tutti i membri dell'associazione, il dono della speranza, l'ampiezza della utopia e il discernimento della concretezza. A tutti giunga la benedizione della Vergine Santa, e il mio personale affettuoso saluto».

Con decreto prot. n. 61/87 in data 10 settembre 1987, mons. Antonio Bello erigeva la Comunità "Casa Betania" in "Associazione pubblica di fedeli"[7]: «Poiché è consuetudine nella Chiesa che gruppi di fedeli, laici e chierici insieme, formino associazioni che tramite l'azione comune, tendano all'incremento di una vita più perfetta, alla promozione del culto pubblico o della dottrina cristiana, ma anche di altre opere di apostolato, quali sono iniziative di evangelizzazione, esercizio di opere di pietà e di carità, animazione dell'ordine temporale mediante lo spirito cristiano, a norma del can. 312 del CIC, riconosco ufficialmente la presenza ed attività ecclesiale nella diocesi di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi dell'associazione "Casa Betania", erigendola come associazione pubblica di fedeli, formata da chierici e laici, con sede in Terlizzi alla via P. Fiore, 143. L'associazione "Casa Betania" che ha per scopo l'approfondimento della vita spirituale e religiosa, nonché del culto cattolico, avrà cura particolare di promuovere l'assistenza morale e religiosa dei giovani, nell'atteggiamento di semplicità e povertà tipico del carisma francescano, sempre aperto all'ispirazione dello Spirito Santo, e avendo come esempio la Vergine Maria, l'ancella del Signore. Approvo inoltre gli statuti dell'associazione e comunità "Casa Betania" che mi sono stati sottoposti e di cui allego al presente decreto copia da me sottoscritta e vidimata, e riconosco fr. Pancrazio N. Gaudioso dell'Ordine dei Cappuccini, quale presidente della suddetta associazione. Concedo al P. Provinciale dei Cappuccini di Puglia di svolgere una speciale cura di animazione spirituale sia nella vita esterna che interna della associazione "Casa Betania". Qualora l'associazione ne faccia richiesta concedo il mio *nulla osta* a che l'associazione "Casa Betania" si affilii all'Ordine dei Cappuccini, con tutte le conseguenze spirituali e giuridiche che ne derivassero. Faccio voti che la benedizione di Dio, la protezione della Vergine Maria, l'ancella del Signore e di Francesco di Assisi aiutino tutti i membri dell'associazione "Casa Betania" ad essere sempre fedeli al loro carisma».

Raggiunta nel frattempo un'adeguata consistenza numerica ed una conveniente maturità spirituale, in data 30 novembre 1992 il Vescovo della Diocesi, a norma del can. 579 CIC e dell'art. 106 della Costituzione *Pastor bonus*[8], consultava la Congre-

---

[7] Ar.Gen., docc. A 8, A 9; *Luce e vita documentazione, pubblicazione ufficiale per gli atti della diocesi*, n. 1/88, 148-149.

[8] Giovanni Paolo II, Costituzione apostolica *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, in AAS 80 (1988) 888.

gazione IVCSVA per l'erezione della Associazione in Istituto di vita consacrata di diritto diocesano, col nome di "Fraternità Francescana di Betania"[9]. Con lettera[10] del 15 novembre 1994 si sollecitava il parere del Dicastero circa l'erezione della "Fraternità Francescana di Betania", o «nella forma di un unico Istituto, con due rami ben distinti e differenziati, o nella forma di due differenti Istituti»[11] e con lettera[12] della Santa Sede, datata Roma, 23 giugno 1995, si presentavano due possibilità: aspettare l'approvazione del Santo Padre delle conclusioni dello studio circa il can. 605 CIC, affidato ad una commissione post-sinodale; oppure procedere all'esame della pratica, in vista dell'erezione di due Istituti religiosi differenti, a norma del can. 579 CIC, pur conservando lo stesso carisma e la stessa spiritualità. Su suggerimento del Dicastero[13] si preferiva la prima soluzione per facilitare il passaggio della Fraternità ad una forma di vita consacrata più conforme alla sua natura.

Nell'eventualità che si fosse preferita l'erezione di due Istituti religiosi differenti, a norma del can. 579 CIC, furono redatte le Costituzioni dei "Francescani di Betania"[14] e delle "Francescane di Betania"[15], ed inoltre furono stilati gli Statuti dell'associazione privata di fedeli "Fraternità Francescana di Betania"[16], che avrebbe dovuto garantire una certa cooperazione fra l'Istituto maschile e quello femminile.

Il 29.12.1997, l'assemblea straordinaria dell'associazione[17] modificava lo Statuto per adeguarlo al Decreto Legislativo del 14 novembre 1997, attuativo dell'articolo 3 della Legge 662/96, nonché alle nuove esigenze operative dell'Associazione. Con verbale di assemblea straordinaria, repertorio n. 14419, raccolta n. 4392, il 27.01.1998 l'assemblea modificava lo Statuto, con richiamo espresso alle norme di diritto canonico nell'articolo 12.

Con lettera datata Vaticano, 6 maggio 1998, prot. n. MM.2-1/98, la *Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae* comunicava di voler andare incontro al desiderio del Fondatore di riconoscere canonicamente la

---

9 Ar.Gen., doc. A 14, per le Costituzioni cfr. Ar.Gen., doc. A 22.13.

10 Ar.Gen., doc. A 29.

11 Cfr. anche Ar.Gen., docc. A 30, A 31, A 32, A 33, A 34: essi contengono alcuni elementi dell'istruttoria.

12 Ar.Gen., doc. A 42.

13 Ar.Gen., doc. A 55.

14 Ar.Gen., doc. A 48.

15 Ar.Gen., doc. A 45.

16 Ar.Gen., docc. A 49, A 50 e A 51.

17 *Verbale di assemblea straordinaria*, repertorio n. 14350, raccolta n. 4368.

"Fraternità Francescana di Betania" come un unico Istituto di vita consacrata, chiedendo all'uopo al Vescovo di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi lettere testimoniali e un aggiornamento della documentazione presentata a suo tempo.

Con lettera datata Vaticano, 5 dicembre 1998, prot. n. MM. 2-1/98, la Congregazione, esaminato attentamente il testo delle Costituzioni, rilevata la presenza di tutti gli elementi di vita consacrata richiesti dai canoni 573 ss. CIC, autorizzava il Vescovo diocesano a riconoscere, con un Suo Decreto, la "Fraternità Francescana di Betania" come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano e ad approvare «per cinque anni *ad experimentum*» il testo delle Costituzioni: «Eccellenza, ci riferiamo alla pratica concernente l'Associazione pubblica denominata "Fraternità Francescana di Betania", la cui Casa principale si trova nella Sua diocesi. La Fraternità è composta da due settori: uno dei Fratelli chierici e laici e l'altro delle Sorelle, che si consacrano a Dio mediante i voti pubblici di castità, povertà ed obbedienza e si dedicano alle opere di apostolato, secondo il diritto comune e proprio. Esaminato attentamente il testo delle Costituzioni, si è rilevato che vi sono tutti gli elementi di vita consacrata richiesti dai canoni 573 ss. Questo Dicastero, pertanto, autorizza Vostra Eccellenza a riconoscere, con un Suo Decreto, la "Fraternità Francescana di Betania" come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano e ad approvare "per cinque anni *ad experimentum*" il testo delle Costituzioni che è stato già corretto dal medesimo Dicastero e che troverà allegato alla presente. Per quanto riguarda i membri del nuovo Istituto, è da tenere presente quanto segue: a) i voti perpetui o temporanei già fatti nella Fraternità, finora considerati come voti privati, con l'emissione del summenzionato Decreto verranno riconosciuti immediatamente come voti pubblici a tutti gli effetti canonici, purché siano stati fatti secondo le esigenze delle norme del Diritto comune e proprio; b) tutti i Chierici professi perpetui, con il medesimo Decreto, verranno incardinati nell'Istituto».

Con Decreto datato Molfetta 08.12.1998, prot. n. 115/98, il Vescovo di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi riconosceva la "Fraternità Francescana di Betania" come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano ed approvava le Costituzioni «per cinque anni *ad experimentum*»[18]: «La "Fraternità Francescana di Betania", composta da Fratelli, sia chierici che laici, e da Sorelle, che si consacrano a Dio mediante i voti di castità, povertà ed obbedienza, fu fondata dal Reverendo Padre Pancrazio Nicola Gaudioso, o.f.m. capp. in Terlizzi, diocesi di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi, ed

[18] *Il riconoscimento della Fraternità Francescana di Betania*, in Luce e Vita 21 (1999) 6; cfr. Conferenza Episcopale Pugliese, *Atlante degli Ordini, delle Congregazioni religiose e degli Istituti secolari in Puglia*, a cura di A. Ciaula e F. Sportelli, Modugno (Ba) 1999, 155-156.

eretta il 10 settembre 1987 in Associazione pubblica di Fedeli con la denominazione Comunità "Casa Betania" dal nostro predecessore Sua Eccellenza Mons. Antonio Bello di felice memoria. I membri vivono la loro vita consacrata sullo stile delle prime comunità cristiane e sull'esempio del serafico Padre San Francesco di Assisi e cercano di incarnare il fare di Marta e il silenzio di Maria, avendo come modello ed ispirazione la Vergine Madre, ancella del Signore. La Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, dopo avere esaminato attentamente il testo delle Costituzioni, con lettera prot. n. MM. 2-1/98 del 5 dicembre 1998, ha rilevato che vi sono tutti gli elementi di vita consacrata richiesti dai canoni 573 ss. e ci ha autorizzato a riconoscere la summenzionata Fraternità come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano e ad approvare le Costituzioni "per cinque anni *ad experimentum*". Con il presente Decreto, pertanto, noi riconosciamo la "Fraternità Francescana di Betania", con sede principale nella nostra Diocesi, come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano ed approviamo le Costituzioni come indicato dal medesimo Dicastero. Per quanto riguarda i membri del nuovo Istituto è da tenere presente quanto segue: a) i voti perpetui o temporanei già fatti nella Fraternità, finora considerati come voti privati, con l'emissione del presente Decreto verranno riconosciuti immediatamente come voti pubblici a tutti gli effetti canonici, purché siano stati fatti secondo le esigenze delle norme del Diritto comune e proprio; b) tutti i Chierici professi perpetui, con il medesimo Decreto, verranno incardinati nell'Istituto. Facciamo voti che i membri della "Fraternità Francescana di Betania" possano sempre meglio comprendere la loro particolare chiamata nella Chiesa e continuare a rinvigorire il loro fervore nella propria vita totalmente consacrata a Dio. Dato a Molfetta, l'8 dicembre 1998, Solennità della Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria»[19].

2.2. Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

Sostanzialmente simile è stato l'iter giuridico della "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo", fondata dal Rev.mo Mons. Antonino Fallico. La "Famiglia ecclesiale" è composta da due rami principali: uno di Volontari Sacerdoti e laici celibi consacrati, l'altro di Volontarie nubili consacrate, che emettono i voti di castità, povertà, obbedienza ed un quarto voto di apostolato e pastorale; un terzo ramo, aggregato ai due precedenti rami è composto da coppie di sposi Volontarie impegnate, con promesse particolari e specifiche. Essa fu eretta in Associazione Pubblica di Fedeli il

[19] *Il riconoscimento, ibid.*; F. M. Lorusso, *Casa Betania: una perla per la Chiesa del duemila*, in Luce e Vita 21 (1999) 6; Conferenza Episcopale Pugliese, *Atlante degli Ordini, ibid.*

31.05.1976 da S.E. Mons. Domenico Picchinenna, e successivamente si attivò presso la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica. La Congregazione, utilizzando il modello già collaudato con la "Fraternità Francescana di Betania", con lettera prot. n. MC 1-1/97, datata Vaticano, 20 gennaio 2001, indirizzata a sua eccellenza mons. Luigi Bommarito, arcivescovo di Catania, Lo autorizzava a riconoscere, con un Suo Decreto, la "Famiglia Ecclesiale Missione Chiesa-Mondo" come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano, ed approvava "per cinque anni *ad experimentum*" il testo delle Costituzioni, già corretto dal medesimo Dicastero: «Eccellenza, ci riferiamo alla pratica concernente l'Associazione pubblica di fedeli denominata "Famiglia Ecclesiale Missione Chiesa-Mondo", la cui casa principale si trova nella Sua Arcidiocesi. Esaminato attentamente il testo delle Costituzioni, si è constatato che vi sono tutti gli elementi di vita consacrata richiesti dai canoni 573 ss. Questo Dicastero, pertanto, autorizza Vostra Eccellenza a riconoscere, con un Suo Decreto, la "Famiglia Ecclesiale Missione Chiesa-Mondo", composta da due rami principali: uno dei Volontari Sacerdoti e laici celibi consacrati e l'altro delle Volontarie nubili consacrate, come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano, al quale sono affiancati altri rami di coppie di sposi Volontarie impegnate e di Collaboratori, Cooperatori o Amici e ad approvare "per cinque anni *ad experimentum*" il testo delle Costituzioni, già corretto dal medesimo Dicastero, che Ella troverà allegato alla presente. Per quanto riguarda i membri dei due rami principali della Famiglia ecclesiale, è da tenere presente quanto segue: a) i voti perpetui o temporanei già fatti nell'Associazione, finora considerati come voti privati, con l'emissione del summenzionato Decreto verranno riconosciuti immediatamente come voti pubblici a tutti gli effetti canonici, purché siano stati fatti secondo le esigenze delle norme del Diritto comune e proprio; b) i Chierici incorporati nell'Istituto, con il medesimo Decreto, verranno incardinati nella Famiglia ecclesiale a norma delle Costituzioni. Infine, voglia l'Eccellenza Vostra inviare a questo Dicastero copia del Decreto che verrà da Lei emesso...»[20].

Conseguentemente a tale autorizzazione, l'arcivescovo di Catania con decreto reg. n. 34, fol. 61, datato Catania 5.02.2001, riconosceva la "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa Mondo" come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano e ne approvava le Costituzioni *ad experimentum* per cinque anni: «Considerato che la "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo", fondata dal Rev.mo Mons. Antonino Fallico ed eretta in Associazione Pubblica di Fedeli il 31/05/1976 da S.E. Mons.

[20] Famiglia Ecclesiale di vita consacrata "Missione Chiesa-Mondo", *Costituzioni*, 5-6 (tale testo sarà successivamente indicato con la sigla Cost. MCM).

Domenico Picchinenna, è composta da due rami principali: uno di Volontari Sacerdoti e laici celibi consacrati, l'altro di Volontarie nubili consacrate, che emettono i voti di castità, povertà, obbedienza ed un quarto voto di apostolato e pastorale, secondo le proprie Costituzioni; un terzo ramo, aggregato ai due precedenti rami è composto da coppie di sposi Volontarie impegnate, con promesse particolari e specifiche, a collaborare con il carisma dell'Associazione. È prevista, inoltre, l'aggregazione di sacerdoti diocesani e laici ("Collaboratori", "Cooperatori" o "Amici"), che si impegnano a crescere nella perfezione cristiana nel mondo e a dare, secondo il proprio stato di vita, il loro tempo libero per l'animazione della pastorale parrocchiale; poiché i membri della Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo intendono: incrementare, fondare ed animare piccole comunità ecclesiali; iniziare ed animare la pastorale parrocchiale; animare la pastorale vocazionale; stimolare e fomentare la vita contemplativa del clero e del laicato in stretta connessione con la vita attiva e missionaria della pastorale socio-ecclesiale; impegnarsi con i poveri, i deboli, gli emarginati; vista la lettera della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, prot. n. MC 1-1/97 del 20/01/2001, che, dopo aver esaminato attentamente il testo delle Costituzioni, ha constatato che vi sono tutti gli elementi richiesti dal cann. 573 e ss.; con il presente decreto riconosco la "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa Mondo" come Istituto di vita consacrata di diritto diocesano, nei due rami principali e negli altri sopra meglio descritti, e ne approvo le Costituzioni *ad experimentum* per cinque anni, ad onore e gloria della Trinità adorabilissima. Per quanto riguarda i membri è da tenere presente: a) i voti perpetui o temporanei già fatti dai membri dei due rami principali e finora considerati voti privati, con il presente decreto vengono riconosciuti come voti pubblici a tutti gli effetti canonici, purché siano stati fatti a norma del Diritto comune e proprio; b) i Chierici incorporati nell'Istituto, con il medesimo decreto vengono incardinati nella Famiglia ecclesiale, a norma delle Costituzioni. Mentre invoco sulla Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo ogni grazia e benedizione dal Signore, l'affido alla protezione della Vergine e Martire Agata, nostra Patrona. Dato a Catania, dalla sede Metropolitana, il giorno 5 febbraio dell'anno del Signore 2001, Solennità di S. Agata V. e M.»[21].

[21] Cost. MCM, 7-8.

3. Il diritto proprio

Nel Codice sussiste l'espressione «diritto proprio» ed indica il diritto con il quale si regge un Istituto di vita consacrata o una Società di vita apostolica. Le norme che concorrono a formare il diritto proprio sono riconducibili a due diversi generi di testi normativi: il «codice fondamentale o costituzioni» e gli «altri codici». Il primo contiene le norme fondamentali[22], i secondi le norme non contenute nel testo fondamentale[23]. Il codice fondamentale può prendere anche il nome di "regola", oppure di "costituzioni", o di "regola e costituzioni", o di "regola e vita", o di "la nostra regola" o altre denominazioni simili. Per i codici complementari si riscontrano invece denominazioni come "direttorio", "statuti", "codice aggiunto", "libro delle tradizioni e dei decreti", ecc. Le Costituzioni, proprio perché contengono le norme fondamentali, necessitano di una garanzia di particolare stabilità e quindi devono essere approvate, sia nella prima redazione che nelle modifiche, oltre che dal capitolo generale, anche dalla competente autorità ecclesiastica[24], mentre per i codici complementari si richiede che vengano approvati solo dal capitolo generale[25]. A norma dei cann. 578 e 587 CIC, relativi agli Istituti di vita consacrata, le costituzioni devono contenere le norme su: 1. il patrimonio dell'Istituto; 2. il governo; 3. la disciplina dei membri; 4. l'incorporazione e la formazione dei membri; 5. l'oggetto proprio dei sacri vincoli.

Le Costituzioni della "Fraternità Francescana di Betania" si compongono di 10 capitoli, per un totale di 227 articoli: I: Il carisma della nostra vita (artt. 1-22); II: La struttura e il governo della nostra vita (artt. 23-71); III: L'ammissione alla nostra vita e la formazione nella nostra vita (artt. 72-126); IV: La nostra vita in Fraternità (artt. 127-140); V: La nostra vita di orazione e di penitenza (artt. 141-168); VI: La nostra vita in povertà (artt. 169-177); VII: La nostra vita in obbedienza (artt. 178-213); VIII: La nostra vita in castità (artt. 214-221); IX: Separazione dalla Fraternità (artt. 222-223); X: Obbligo delle Costituzioni (artt. 224-227).

Le Costituzioni della "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo" si compongono di 11 capitoli, per un totale di 159 articoli: I: Natura, finalità e forma di vita della Famiglia ecclesiale di vita consacrata "Missione Chiesa-Mondo" (artt. 1-10); II: La no-

[22] Cfr. can. 587 § 1 CIC.

[23] Can. 587 § 4 CIC.

[24] Can. 587 § 2 CIC.

[25] Can. 587 § 4 CIC.

stra spiritualità (artt. 11-15); III: Vita di preghiera (artt. 16-23); IV: Vita consacrata con voto di povertà castità obbedienza e apostolato (artt. 24-57); V: Piccole unita familiari (artt. 58-66); VI: Servizio specifico (artt. 67-84); VII: Ammissione formazione ed emissione dei voti (artt. 85-106); VIII: Organizzazione interna (artt. 107-144); IX: Gestione economica (artt. 145-154); X: Separazione dalla famiglia ecclesiale (artt. 155-156); XI: obbligo delle costituzioni (artt. 157-159). Inoltre è inserita una "sezione complementare alle costituzioni" per a) le coppie impegnate con le promesse (artt. 1-24); b) collaboratori della famiglia ecclesiale (artt. 25-30).

4. Definizione e statuto giuridico

La Fraternità Francescana di Betania così è definita dall'art. 1 delle costituzioni: «La Fraternità Francescana di Betania è un Istituto di vita consacrata di Diritto diocesano, che sullo stile delle prime comunità cristiane, illuminata dallo Spirito Santo, sull'esempio del serafico padre san Francesco, cerca di incarnare il fare di Marta e il silenzio di Maria, avendo come modello ed ispirazione la Vergine Madre, ancella del Signore. La Fraternità è composta da fratelli, sia chierici che laici, e da sorelle, che si consacrano a Dio mediante i voti pubblici di castità, povertà ed obbedienza e si dedicano alle opere di apostolato, secondo il Diritto comune e proprio».

La "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo" è definita e descritta dagli artt. 1 e 3 nel modo seguente: «Art. 1. La "Missione Chiesa-Mondo", sotto la speciale cura del Vescovo diocesano (cfr. can. 594) costituisce una Famiglia ecclesiale di vita consacrata composta da due rami distinti e autonomi, ma complementari e correlati tra loro: Volontari "sacerdoti" e laici celibi consacrati e Volontarie nubili "consacrate", con i voti pubblici di povertà, castità, obbedienza e di apostolato, secondo il diritto universale della Chiesa e le presenti Costituzioni»; «Art. 3. Ai due rami della Famiglia ecclesiale inoltre è aggregato un terzo gruppo di Volontari "impegnati" formato da coppie di coniugi, che s'impegnano con le promesse di povertà, castità, obbedienza e di apostolato, secondo le presenti Costituzioni, tenendo presente il proprio stato».

Perciò le Costituzioni di entrambe le realtà iniziano con interessantissime affermazioni e cioè che: «La Fraternità Francescana di Betania è un Istituto di vita consacrata...», e che «La "Missione Chiesa-Mondo", sotto la speciale cura del Vescovo diocesano costituisce una Famiglia ecclesiale di vita consacrata», peraltro anch'essa espressamente definita dal decreto di riconoscimento come "Istituto di vita con-

sacrata di diritto diocesano": cioè in entrambi i casi registriamo un "Istituto di vita consacrata di diritto diocesano" senza specificare se si tratta di Istituto religioso o Istituto secolare.

Il fatto che la Santa Sede «autorizzi» il Vescovo Diocesano a «riconoscere» un "Istituto di vita consacrata di diritto diocesano" è già un importante atto di novità giuridica nell'ambito dell'applicazione delle norme codiciali sugli Istituti di vita consacrata.

Infatti il Codice di diritto canonico, nella III parte (cann. 573-746 CIC) del II libro *De Populo Dei*, tratta degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica e tale parte è divisa in due sezioni. La prima sezione concerne gli Istituti di vita consacrata ed è divisa in tre titoli: 1. Norme comuni; 2. Gli Istituti religiosi; 3. Gli Istituti secolari. La seconda sezione concerne esclusivamente le Società di vita apostolica. Elementi caratterizzanti gli Istituti religiosi sono i voti pubblici[26], la vita fraterna in comune, e la separazione dal mondo[27]; per gli Istituti secolari, invece, sono i vincoli sacri diversi dai voti pubblici[28], la vita fraterna ma non in comune[29], la santificazione del mondo è *ab intus*[30]. Laddove, invece, l'aggregazione contenesse diversità dalla disciplina generale, la possibilità di nuove o diverse forme di vita consacrata è prevista dal can. 605[31]. E questo sembra essere proprio il caso sia della "Fraternità Francescana di Betania" che della "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo". Infatti in entrambe sussiste la compresenza in un unico Istituto sia dei consacrati, tanto chierici che laici, sia delle consacrate, e tale compresenza non è ammissibile per un Istituto religioso o un Istituto secolare, e inoltre "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo" prevede voti pubblici come un Istituto religioso, la secolarità[32] come un Istituto secolare e il fine apostolico con l'impegno di apostolato[33] avvicinandosi in ciò alle Società di vita apostolica.

Sicuramente sono queste delle modalità innovative rispetto al panorama consueto della vita consacrata. Percorriamo ora il ragionamento codiciale e vediamo come

---

[26] Cfr. can. 607 § 2 CIC.

[27] Cfr. can. 607 § 3 CIC.

[28] Cfr. can. 712 CIC.

[29] Cfr. can. 714 CIC.

[30] Cfr. can. 710 CIC.

[31] Can. 605 CIC.

[32] Cfr. artt. 67-74 Cost. MCM; art. 67: «I volontari della Famiglia ecclesiale di vita consacrata "Missione Chiesa-Mondo" si impegnano a vivere i consigli evangelici secondo lo spirito della secolarità...».

[33] Cfr. artt. 51-57 e 75-84 Cost. MCM.

sia stato possibile addivenire all'approvazione-erezione di questo Istituto diverso da quello religioso o secolare.

Il can. 573 § 1 CIC definisce la vita consacrata come una forma stabile di vita in cui si risponde a una vocazione trinitaria, cioè ci si dona al Padre per mezzo della sequela di Gesù nello Spirito Santo; si tende alla perfezione della carità; si preannuncia la gloria futura: mediante la professione dei consigli evangelici.

Il can. 573 § 2 CIC definisce gli Istituti di vita consacrata (Istituti religiosi-Istituti secolari) nelle loro caratteristiche comuni: erezione, vincoli sacri, leggi proprie. Tale definizione vale solo per gli Istituti religiosi e per gli Istituti secolari; infatti già non vale più per le Società di vita apostolica che assumono i consigli evangelici ex can. 731 § 2 CIC, perché non hanno vincoli sacri, ma vincoli privati.

Il soggetto competente per l'approvazione di un Istituto è la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica o le altre Congregazioni competenti.

Infatti, secondo la Costituzione *Pastor bonus*[34], ex art. 105, «compito proprio della congregazione è di promuovere e di regolare la pratica dei consigli evangelici, come viene esercitata nelle forme approvate di vita consacrata» e, quindi, in quelle che il CIC consente che siano approvate; ex art. 110, «alla congregazione sono anche soggette la vita eremitica, l'ordine delle vergini e le associazioni di queste, e le altre forme di vita consacrata»; e, ex art. 111, «la sua competenza si estende anche ai terzi ordini, nonché alle associazioni dei fedeli, che vengono erette con l'intento che, dopo la necessaria preparazione, possano divenire un giorno Istituti di vita consacrata o società di vita apostolica» o – con un'interpretazione estensiva – nuove forme di vita consacrata.

La Sede Apostolica ha il diritto di erigere direttamente un nuovo Istituto di vita consacrata, ma ormai, secondo prassi consolidata, ogni nuovo Istituto inizia con il diventare di diritto diocesano.

Il Vescovo diocesano, nel compito di discernere i nuovi doni di vita consacrata e, più in generale, qualunque dono di vita consacrata, e di favorire in sommo grado le vocazioni a tale vita, può erigere nuovi Istituti di vita consacrata. Inizialmente il Vescovo diocesano potrà tutelare tale realtà costituendo un'associazione di fedeli, pubblica o privata, nella quale già si sperimentano gli elementi identificativi di una forma di vita consacrata. Queste tappe successive, che ovviamente non sono tutte necessarie, consentono la redazione e la revisione degli statuti dell'associazione. Quando sarà sicuro di trovarsi di fronte a un dono dello Spirito alla Chiesa, potrà eri-

[34] Giovanni Paolo II, Costituzione apostolica *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, in AAS 80 (1988) 888.

gere l'Istituto con decreto formale, accompagnato dall'approvazione delle Costituzioni, purché venga consultata la Sede Apostolica. La consultazione della Santa Sede avviene tramite la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica oppure, nei casi in cui sono competenti, la Congregazione per la evangelizzazione dei popoli o la Congregazione per le Chiese orientali. Tale consultazione, che precede il decreto episcopale di erezione, poiché nel can. 579 CIC è presente la particella *dummodo*, è richiesta per la validità dell'atto, in forza del can. 39 CIC. La Congregazione analizza la fattispecie e, in caso positivo, concede al Vescovo il proprio parere con tutte quelle specificazioni, prescrizioni, direttive, concessioni di facoltà eventualmente necessarie per la vita autonoma del nuovo Istituto.

È proprio in questa fase che la Sede Apostolica, avendo la possibilità di esaminare le Costituzioni, potrà valutare o meno il caso, stabilendo in quale ipotesi di vita consacrata ci si trova. È in questa fase che la Congregazione competente interviene per approvare o meno la nuova forma. Ed è su questo intervento che il Vescovo della sede principale non potrà agire ex can. 595 § 1 CIC, costituendo elemento approvato dalla Sede Apostolica, che non si può modificare senza il suo benestare ex can. 583 CIC. È evidente che se l'Istituto fosse eretto-approvato direttamente dalla Sede Apostolica l'effetto costitutivo sarebbe immediato.

A questo punto è bene aver presente che gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica possono trovare una classificazione in ordine alla specie in Istituti di diritto pontificio o di diritto diocesano:

- Si definiscono di diritto pontificio gli Istituti eretti oppure approvati con decreto formale dalla Santa Sede[35] e, soggetti in modo esclusivo e immediato alla Santa Sede per quello che riguarda il regime interno e la disciplina[36], il che esclude ogni ingerenza da parte dei Vescovi diocesani, che possono interferire solo a norma del diritto[37]; di essi è conservata e tutelata dalla stessa Santa Sede e dagli ordinari dei luoghi la giusta autonomia di vita, specialmente di governo, riconosciuta dal can. 586 CIC. Ex can. 605 CIC, l'approvazione di nuove forme di vita consacrata è riservata unicamente alla Sede Apostolica.

- Si definiscono di diritto diocesano gli Istituti che, eretti dal Vescovo diocesano, non hanno ottenuto dalla Santa Sede il decreto di approvazione[38]. Ferma restando

[35] Can. 589 CIC.

[36] Can. 593 CIC: «Fermo restando il disposto del can. 586, gli Istituti di diritto pontificio sono soggetti in modo immediato ed esclusivo alla potestà della Sede Apostolica in quanto al regime interno e alla disciplina».

[37] Can. 397 § 2 CIC.

[38] Cann. 579 e 589 CIC.

la giusta autonomia di vita e di governo di cui al can. 586 CIC, che gli stessi ordinari dei luoghi debbono conservare e tutelare, gli Istituti di diritto diocesano rimangono sotto la speciale cura dei Vescovi diocesani, sia quello della sede principale che gli altri dove l'Istituto ha delle Case[39], ai quali sono riconosciute particolari competenze determinate dal diritto e cioè quelle previste dai cann. 595, 625 § 2, 628 § 2 n. 2 CIC.

Orbene, sia la "Fraternità Francescana di Betania" che la "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo" sono definiti dai Decreti episcopali dell'8.12.1998 e del 5.02.2001 e dalle Costituzioni come «Istituto di vita consacrata di diritto diocesano», e perciò sono «sotto la speciale cura del Vescovo diocesano». Tuttavia in entrambi i casi il Vescovo della sede principale ha «riconosciuto» con decreto gli Istituti, mentre è la Santa Sede che ha «autorizzato» il Vescovo a riconoscere con decreto le realtà come Istituti di vita consacrata di diritto diocesano e ad approvare «per cinque anni *ad experimentum*» il testo delle Costituzioni, già corretto dal Dicastero. Sicché il Dicastero non ha rilasciato un semplice parere di risposta ad una consultazione ex can. 579 CIC, ma è intervenuto con una "approvazione", ponendo poi l'Istituto sotto la speciale cura del Vescovo diocesano. Sembrerebbe perciò sussistere l'applicazione di quella "approvazione", di cui al can. 605 CIC, riservata alla Santa Sede, di forme nuove o diverse di vita consacrata. Esse, pur possedendo gli elementi di vita consacrata di cui ai cann. 573 ss. CIC, presentano caratteristiche proprie e qualificanti che ne impediscono la sussunzione nella tipologia o degli Istituti religiosi ex cann. 607 ss. CIC, o degli Istituti secolari ex cann. 710 ss. CIC

Esattamente ciò che, per i motivi suddetti, è avvenuto per i due Istituti oggetto della nostra ricerca.

5. Il patrimonio degli istituti

5.1. Fraternità Francescana di Betania

Nella realtà evangelica di Betania centrali sono le figure di Marta e Maria, sorelle di Lazzaro[40] e residenti a Betania[41], che hanno avuto nella tradizione cristiana un ampio sviluppo teologico-spirituale a motivo dell'episodio narrato in Lc 10,38-42,

[39] Can. 594 CIC: «L'Istituto di diritto diocesano, fermo restando il can. 586, rimane sotto la speciale cura del Vescovo diocesano».

[40] Lc 10,28-38; Gv 11,1-3.

[41] Gv 11,1.

tratteggiando Marta come prototipo della persona attiva e Maria come quello della persona contemplativa. In realtà, da Gv 11,17-44 risulta che Marta non ignora e non tralascia la parte di Maria: va incontro a Gesù[42], dicendogli tutta la sua fede e fiducia in Lui[43] e ricevendo per questo la rivelazione su Cristo «risurrezione e vita»[44]. Su tale base biblica si fonda il carisma o patrimonio della Fraternità. Infatti la "Fraternità Francescana di Betania" sullo stile delle prime comunità cristiane, illuminata dallo Spirito Santo, sull'esempio del serafico padre san Francesco, cerca di incarnare il fare di Marta e il silenzio di Maria, avendo come dolce modello ed ispirazione la Vergine Madre, ancella del Signore[45]. Le componenti della sua spiritualità sono le seguenti: a) Una spiritualità di accoglienza nei confronti di Gesù e dei Dodici, sacramentalmente rappresentati dai membri della Chiesa e dai poveri; b) Una spiritualità incentrata sull'ascolto della Parola e sulla Preghiera; c) Una spiritualità che si esprime in una molteplice diaconia, quale è suggerita dalle forme di povertà che sono presenti nella società di oggi; d) Una spiritualità di speranza, fondata sulla fede nella Risurrezione di Gesù, di cui si approfondisce sempre il Mistero e soprattutto si offrono segni concreti nella vita quotidiana[46]. Il silenzio orante di Maria a Betania e la diaconia accogliente di sua sorella Marta si fondono mirabilmente in Maria di Nazareth, che è di dolce modello e di ispirazione[47]. Accanto a quest'ultima connotazione mariana, nel patrimonio della "Fraternità Francescana di Betania", si riscontra il collegamento con il "Rinnovamento nello Spirito"[48], con san Pio da Pietrelcina[49], con san Francesco[50], e l'obbligo alla comunione ecclesiale, interna ed esterna[51].

---

42 Gv 11,20.

43 Gv 11,21-22.

44 Gv 11,25-26.

45 Art. 1, c. 1, Cost. Fraternità Francescana di Betania (tale testo sarà successivamente indicato con la sigla Cost. FFB).

46 Cfr. art. 5, Cost. FFB.

47 Cfr. art. 6-10, Cost. FFB.

48 Artt. 11-14, Cost. FFB; cfr. G. C. Rocca, *Nuove forme di vita consacrata*, in Vita pastorale 12 (1993) 121; T. Goffi, *La spiritualità contemporanea*, vol. 8 della *Storia della Spiritualità*, Bologna 1987, 319; L. Prezzi, *Rinnovamento nello Spirito: il riconoscimento*, in Il Regno-attualità 4 (1996) 89; D. Foglio, *Un canto di giubilo. 25 anni del "Rinnovamento nello Spirito"*, intervista di Saverio Gaeta, Milano 1996, 28-31.

49 Art. 16, Cost. FFB.

50 Art. 15, Cost. FFB.

51 Artt. 17-22, Cost. FFB.

5.2. Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

La spiritualità dei Volontari "Missione Chiesa-Mondo", una ed unica per tutta la Famiglia ecclesiale, è incentrata sulla consacrazione trinitaria e si basa sulla comunione trinitaria (Gv 14,23): dal Padre i Volontari attingono la paternità-maternità generante ed educante (Os 11,3-4), dal Figlio i Volontari attingono la fraternità redentiva (Gv 10,10), dallo Spirito i Volontari attingono la forza della testimonianza profetica (At 1,8). Detta spiritualità trinitaria ha come icona permanente e motivo dominante il Triduo pasquale intimamente legato alla Domenica di Risurrezione[52].

I Volontari della "Missione Chiesa-Mondo" si pongono nella Chiesa come comunità di consacrati, che intende mettersi al servizio della pastorale parrocchiale decentrata in molteplici ma complementari comunità «a misura d'uomo» intese come articolazioni più piccole della stessa parrocchia (cfr. *Redemptoris missio* 51). I Volontari, pertanto, si propongono di incrementare ed animare gruppi e piccole comunità ecclesiali, con le quali animano la pastorale parrocchiale attraverso il progetto «parrocchia comunione di comunità», di promuovere la dimensione vocazionale contemplativa e ministeriale del laicato e di impegnarsi con i poveri, i deboli, gli emarginati, riconoscendo in essi il segno della passione umana vissuta e risolta da Cristo[53].

I Volontari totalmente votati alla causa della missione ecclesiale, suscitano e stimolano iniziative atte a realizzare «l'intima unione della Chiesa con l'intera famiglia umana» (GS, 1) nel dialogo, nella collaborazione e nella complementarità intorno ai bisogni del popolo di Dio. La missione, pertanto, viene concepita non come elemento aggiuntivo o complementare dell'essere della Chiesa o dell'essere delle comunità e degli stessi battezzati, ma come elemento originario e costitutivo. Senza missione, infatti, non c'è Chiesa né autentico impegno cristiano[54].

Inoltre, i Volontari della Famiglia ecclesiale di vita consacrata "Missione Chiesa-Mondo" si impegnano a vivere i consigli evangelici secondo lo spirito della secolarità[55]. I Volontari laici (Consacrate e Impegnati) sono chiamati a portare il carico della secolarità, che consiste nel «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio...» (LG, n. 31b)[56].

---

[52] Cfr. artt. 9, 11-15, Cost. MCM.

[53] Cfr. artt. 5-8, Cost. MCM.

[54] Art. 10, Cost. MCM.

[55] Cfr. artt. 67–74, Cost. MCM.

[56] Art. 68, Cost. MCM.

I Volontari Sacerdoti vivono il loro Sacerdozio nella «secolarità», ossia nel rapporto col «secolo» cioè col mondo. «L'ordine sacro lascia intatta l'indole secolare della vostra vocazione», ha detto ad un gruppo di Sacerdoti «consacrati» Paolo VI il 20.9.72[57].

L'impegno specifico della Famiglia ecclesiale di vita consacrata "Missione Chiesa-Mondo" consiste nel vivere e aiutare a vivere il cristianesimo a livello comunitario attraverso la creazione di piccole comunità «a misura d'uomo», denominate anche «comunità ecclesiali di base»[58] in seno al popolo di Dio sia nelle parrocchie sia nei quartieri delle città o nelle zone rurali, in comunione con i Pastori locali[59].

In particolare i Volontari si impegnano: a) ad incrementare, fondare, animare piccole comunità ecclesiali che siano luoghi di ascolto della «Parola di Dio» (Bibbia) e della «parola dell'uomo» (problemi spirituali, culturali, sociali, politici, economici degli uomini di oggi), e strumenti della rivalutazione e formazione del laicato; b) ad iniziare ed animare il progetto «parrocchia comunione di comunità»; c) a presentare e animare una specifica catechesi vocazionale in chiave biblica secondo le indicazioni del Magistero a partire dagli stessi catechismi che gli Episcopati indicano per le Chiese locali; d) ad incrementare ed animare la pastorale comunitaria per tutte le vocazioni all'interno delle piccole comunità ecclesiali come in tutte le comunità delle varie Chiese locali; e) a stimolare e fomentare la vita contemplativa del clero e del laicato in stretta connessione con la vita attiva e missionaria della pastorale socio-ecclesiale; f) ad incrementare ed animare concretamente, attraverso le piccole comunità ecclesiali la promozione integrale dei poveri, degli ultimi, degli emarginati, affinché i poveri non siano oggetti da assistere, ma soggetti da promuovere anzi atti a promuovere se stessi e gli altri[60].

L'animazione comunitaria o missione apostolica è frutto di un «invio» da parte della Famiglia ecclesiale[61].

Il Sacerdote della «Missione Chiesa-Mondo» in virtù del sacramento dell'Ordine, è chiamato a fare «crescere, santificare e governare» la comunità cristiana (cfr. PO, 1.2), All'interno delle varie piccole comunità ecclesiali egli si realizza: 1. con l'esercizio costante del ministero della Parola del Signore; 2. con l'amministrazione dei sa-

---

[57] Art. 69, Cost. MCM.

[58] Cfr. Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 58; Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, n. 26; *Redemptoris missio*, n. 51.

[59] Art. 75, Cost. MCM.

[60] Art. 78, Cost. MCM.

[61] Art. 79, Cost. MCM.

cramenti; 3. con la direzione spirituale; 4. con il prestare servizio pastorale in modo particolare nelle parrocchie[62].

Il Volontario definitivamente incorporato nella Famiglia ecclesiale, con l'ordinazione diaconale viene incardinato come chierico nella stessa Famiglia[63].

Il ruolo, invece, della Volontaria consacrata è un ruolo «educativo» nei confronti del laicato[64].

6. Il governo della "Fraternità Francescana di Betania"

Nel capitolo II, titolo II, sezione I, parte III del libro II del Codice di diritto canonico, il legislatore stabilisce le norme relative all'autorità interna dell'Istituto religioso, distinguendo autorità di natura personale, cioè Superiori e i consigli[65], e autorità di natura collegiale, cioè i capitoli[66].

Nella "Fraternità Francescana di Betania" organi e uffici dell'Istituto sono[67]: 1) il Capitolo generale; 2) il Superiore generale; 3) il vicario del Superiore generale; 4) il Consiglio del Superiore generale o Consiglio direttivo; 5) il segretario generale; 6) l'economo generale. Mentre organi e uffici delle singole Case sono[68]: 1) il Capitolo locale; 2) il Superiore locale; 3) il vicario del Superiore locale; 4) il segretario locale; 5) l'economo locale. E si specifica che gli uffici dell'Istituto vengono conferiti o per elezione o per nomina. In vista del bene dell'Istituto si può fare una conveniente preconsultazione su persone da eleggere, si deve fare su persone da nominare[69].

62 Art. 82, Cost. MCM.

63 Art. 83, Cost. MCM.

64 Art. 84, Cost. MCM.

65 Cann. 617-630 CIC.

66 Cann. 631-633 CIC.

67 Art. 23, Cost. FFB.

68 Art. 24, Cost. FFB.

69 Art. 25, Cost. FFB.

70 Art. 26, Cost. FFB.

6.1. Il Governo generale

6.1.1. Il Capitolo generale

Nella Fraternità, il Capitolo generale ha nell'Istituto la suprema autorità durante le sessioni[70]. Esso è composto da tutti i membri professi perpetui[71], i quali hanno voce attiva e passiva, secondo le Costituzioni[72]. Esso si riunisce ogni sei anni e quando si rende vacante l'ufficio di Superiore generale.

Il Superiore generale convoca il Capitolo generale ordinario, previo avviso al Vescovo della diocesi della sede principale e, qualora si celebri altrove, anche al Vescovo di quella diocesi. Il Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio e previo avviso al Vescovo della diocesi ove si trova la sede principale dell'Istituto, può convocare un Capitolo generale straordinario per trattare affari urgenti ed importanti dell'Istituto. Nella lettera convocatoria sono indicati lo scopo, la data del Capitolo generale e la richiesta di preghiere per il buon esito del medesimo Capitolo[73]. Al Capitolo generale compete soprattutto: tutelare il patrimonio spirituale dell'Istituto e promuovere un adeguato rinnovamento che ad esso si armonizzi; eleggere il Superiore generale ed il suo Consiglio, trattare gli affari di maggiore importanza e inoltre emanare norme, che tutti sono tenuti ad osservare[74]. Le Comunità locali e i singoli membri di voti perpetui possono liberamente far pervenire al Capitolo generale le proprie osservazioni e proposte[75]. Tutti i capitolari devono essere tempestivamente informati sull'elenco dei temi preparato dal Superiore generale[76].

Per quanto concerne gli atti del Capitolo e degli altri organi collegiali: a) se si tratta di elezioni, ha forza di diritto ciò che, presente la maggior parte di quelli che devono essere convocati, piace alla maggioranza assoluta di coloro che sono presenti; dopo due scrutini inefficaci, la votazione verte sopra i due candidati che hanno ottenuto la maggior parte dei voti, o, se sono parecchi, sopra i due più anziani per professione perpetua e, se emisero la professione nello stesso giorno, i due più anziani di età; dopo il terzo scrutinio, se rimane la parità, si ritiene eletto colui che è più anziano per professione perpetua e, se emisero la professione nello stesso giorno, il più

---

[71] Art. 27, c. 1 (Norma transitoria), Cost. FFB.

[72] Art. 27, c. 2, Cost. FFB.

[73] Art. 28, Cost. FFB.

[74] Art. 29, Cost. FFB.

[75] Art. 30, Cost. FFB; cfr. can. 631, § 3 CIC.

[76] Art. 31, Cost. FFB.

anziano di età; b) se si tratta di altri affari, ha forza di diritto ciò che, presente la maggior parte di quelli che devono essere convocati, piace alla maggioranza assoluta di coloro che sono presenti; che se dopo due scrutini i suffragi sono uguali, il Superiore generale può dirimerne la parità con un suo voto. c) Ciò che poi tocca tutti come singoli, da tutti deve essere approvato. d) Per modificare le Costituzioni è necessaria la maggioranza dei 2/3 dei presenti e l'approvazione del Vescovo della diocesi ove si trova la sede principale dell'Istituto[77].

Per la validità degli atti del Capitolo generale, si richiede la convocazione di tutti i membri aventi diritto e la presenza di almeno due terzi[78]. Spetta al Superiore generale il compito di presiedere e coordinare lo svolgimento dei lavori del Capitolo generale, eccettuata la votazione relativa alla sua elezione, che viene presieduta dal Vescovo della diocesi ove si celebra il Capitolo[79].

6.1.2. Il Superiore generale. La provvisione dell'ufficio

Le Costituzioni stabiliscono che il Superiore generale è eletto dal Capitolo generale[80] e per la validità della sua elezione si richiede la convocazione di tutti i membri aventi diritto e la presenza di almeno due terzi[81] e ha forza di diritto ciò che è piaciuto alla maggioranza assoluta di coloro che sono presenti; dopo due scrutini inefficaci, la votazione verte sopra i due candidati che hanno ottenuto la maggior parte dei voti, o, se sono parecchi, sopra i due più anziani per professione perpetua e, se emisero la professione nello stesso giorno, i due più anziani di età; dopo il terzo scrutinio, se rimane la parità, si ritiene eletto colui che è più anziano per professione perpetua e, se emisero la professione nello stesso giorno, il più anziano di età[82]. Se il Superiore generale neo-eletto accetta l'ufficio, il Presidente lo proclama eletto[83]. Spetta al Superiore generale il compito di presiedere e coordinare lo svolgimento dei lavori del Capitolo generale, eccettuata la votazione relativa alla sua elezione, che viene presieduta dal Vescovo della diocesi ove si celebra il Capitolo[84]. Il Superiore ge-

77 Art. 32, Cost. FFB.

78 Art. 33, c. 1, Cost. FFB.

79 Art. 33, c. 3, Cost. FFB.

80 Art. 29, Cost. FFB.

81 Art. 33, c. 1, Cost. FFB.

82 Art. 32 a, Cost. FFB.

83 Art. 33, c. 2, Cost. FFB.

84 Art. 33, c. 3, Cost. FFB.

nerale dura in carica sei anni e può essere confermato solo per un altro sessennio consecutivo[85]. Il Superiore generale deve essere un presbitero professo perpetuo da almeno cinque anni[86].

6.1.3. La potestà

Il Superiore generale ha potestà, da esercitare secondo il diritto comune e le Costituzioni, su tutta la Fraternità, su tutte le Case e su tutti i membri. Il Superiore generale è denominato Superiore maggiore, perché governa l'intero Istituto.

Oltre agli altri compiti stabiliti dal diritto comune, al Superiore generale spetta particolarmente:

a) Organizzare la vita e le attività spirituali, culturali e apostoliche; presiedere il Capitolo generale; rappresentare ufficialmente la Fraternità e assicurare le buone relazioni con le autorità ecclesiastiche delle diocesi dove vivono e lavorano i fratelli e le sorelle; rappresentare legalmente l'Istituto e firmare gli atti di ordinaria amministrazione; visitare almeno ogni 3 anni o più spesso tutte le Case della Fraternità; trasferire i fratelli e sorelle da una Casa all'altra, previa consultazione con il Superiore locale; presentare al Capitolo generale una breve relazione sullo stato e sulla vita della Fraternità; preparare l'elenco dei temi da trattare al Capitolo Generale; informarsi con cura se coloro che si devono ammettere nell'Istituto hanno i requisiti richiesti dal diritto universale e proprio per la loro valida e lecita ammissione; ricevere la domanda scritta degli aspiranti che desiderano entrare a far parte della Fraternità; ammettere al prenoviziato; ricevere in nome della Chiesa i voti dei profitenti; determinare il tempo durante il quale emettere la professione temporanea dei voti, in accordo con lo stesso novizio; determinare il tempo in cui emettere la professione perpetua, udito lo stesso profitente; rilasciare il permesso ai membri per un'assenza prolungata dalla propria Casa; provvedere legittimamente alle necessità dei singoli membri; fornire il consenso per modificare gli atti con cui i membri professi, prima della professione temporanea, cedono ad altri l'amministrazione dei beni patrimoniali di cui sono proprietari e dispongono del loro uso e usufrutto; fornire il consenso per modificare il testamento valido agli effetti civili redatto dai membri prima della professione perpetua; rilasciare la licenza affinché i professi perpetui che lo volessero compiano la rinuncia a tutti i loro beni o a parte di essi, possi-

[85] Art. 34, Cost. FFB.

[86] Art. 35, Cost. FFB.

bilmente in forma valida anche secondo il diritto civile; dispensare temporaneamente da qualche norma disciplinare delle Costituzioni sia i singoli membri, che le Comunità[87].

b) Al Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio, spetta: convocare il Capitolo generale straordinario per trattare affari urgenti ed importanti dell'Istituto, previo avviso al Vescovo della diocesi ove si trova la sede principale dell'Istituto; nominare il Superiore locale; nominare il vicario del Superiore locale; nominare la vicaria per le sorelle, nelle singole Case; accettare le dimissioni dei Consiglieri eletti nel Capitolo; determinare quali siano gli atti che eccedono l'ordinaria amministrazione e stabilire, secondo la diversa valutazione delle monete, il limite oltre il quale bisogna chiedere i necessari permessi per compiere validamente i predetti atti; firmare gli atti di straordinaria amministrazione; dare la relazione dello stato economico dell'Istituto al Capitolo generale; erigere le Case ed estendere l'attività dell'Istituto nel territorio nazionale e all'estero, previo consenso scritto del Vescovo diocesano; costruire, acquistare e vendere le Case, osservate le norme del diritto; rilasciare il permesso scritto affinché, in una Casa già ultimata, il Superiore locale, consultato il capitolo locale, possa costruire o demolire o fare ampliamenti o modifiche agli edifici; sopprimere una Casa dell'Istituto, dopo aver consultato il Vescovo diocesano; ammettere alla prima professione e alla professione perpetua, eventualmente allargando la consultazione; nominare, tra i professi perpetui, i responsabili della formazione per ogni settore della Fraternità; stabilire le modalità per quanto riguarda la formazione, la vita e il lavoro del membro della Fraternità durante la formazione iniziale; stabilire il tempo e le modalità del prenoviziato o postulato; stabilire l'inizio e le modalità del noviziato; erigere la Casa del noviziato, trasferirla e sopprimerla, mediante un decreto scritto; concedere, in casi particolari e in via eccezionale, che il candidato trascorra l'anno di noviziato in un'altra Casa, sotto la direzione di un membro di voti perpetui idoneo che faccia le veci di maestro dei novizi; determinare tempi e modi della formazione del postnoviziato; escludere il professo temporaneo, per giusti motivi, dall'emettere una successiva professione; autorizzare i membri ad accedere agli ordini sacri; ammettere dei laici come familiari oblati perpetui, stipulando una convenzione sui reciproci diritti e doveri; dare un'interpretazione pratica del-

[87] Cfr. cann. 622, 620 CIC; cfr. artt. 31, 36, 73-77, 111, 115, 140, 172, 174, 177, 225, Cost. FFB.

[88] Cfr. artt. 64, 66, 68 -71, 75-76, 88, 90, 93, 97, 99 103, 117, 124, 139, 224, Cost. FFB.

le Costituzioni ogni volta che ciò si renda necessario[88].

c) Al Superiore generale udito o consultato il Consiglio direttivo spetta: ammettere il candidato al noviziato[89]; nominare l'economo generale[90], nominare gli economi locali[91]; dimettere il novizio[92].

d) Inoltre, sotto la direzione e la vigilanza del Superiore generale e del suo Consiglio, gli economi compiono il loro ufficio[93], e sotto l'autorità del Superiore generale, il Maestro dirige i novizi[94].

6.1.4. La perdita dell'ufficio

Il Superiore generale, qualora ritenesse di dover rinunciare al suo ufficio, deve esporre le ragioni per iscritto al Vescovo diocesano della sede principale e stare alle sue decisioni, dopo aver informato il Consiglio direttivo. Qualora, per motivi gravi, si renda necessario dimettere il Superiore generale, i membri del Consiglio direttivo devono inoltrare il caso al Vescovo diocesano della sede principale e stare alle sue decisioni[95].

6.1.5. Il Consiglio direttivo. Costituzione e compiti

Il Consiglio direttivo è eletto dal Capitolo generale[96]. Esso è composto dal Superiore generale, a cui spetta convocarlo e presiederlo, e da due fratelli e due sorelle, che durano in carica sei anni, dei quali solo due possono essere confermati per un altro sessennio consecutivo. I consiglieri devono essere professi perpetui da almeno tre anni, e almeno un fratello deve essere anche presbitero. Il vicario del Superiore generale è eletto dal Capitolo generale fra i due fratelli consiglieri, deve essere un presbitero, collabora con il Superiore generale e lo sostituisce a tutti gli effetti in caso di assenza o di impedimento o di delega. I membri del Consiglio aiutano

---

[89] Artt. 75-76, Cost. FFB.

[90] Art. 59, Cost. FFB.

[91] Art. 60, Cost. FFB.

[92] Art. 98, c. 2, Cost. FFB; cfr. can. 653 § 1 CIC.

[93] Art. 62, Cost. FFB.

[94] Art. 96, Cost. FFB; cfr. can. 650 § 2 CIC.

[95] Art. 42, cc. 1, 3, Cost. FFB.

[96] Art. 29, Cost. FFB.

[97] Cfr. artt. 37-41, Cost. FFB.

il Superiore generale, in conformità a quanto stabilito dal diritto comune e proprio[97].

6.1.6. La perdita dell'ufficio di consigliere

I Consiglieri eletti nel Capitolo presentano la loro rinuncia al Superiore generale, che può accettarla con il consenso del suo Consiglio. Qualora, per motivi gravi, si renda necessario dimettere qualche ufficiale eletto dal Capitolo generale, i membri del Consiglio direttivo devono inoltrare il caso al Vescovo diocesano della sede principale e stare alle sue decisioni[98].

6.1.7. Il segretario generale

Il termine "segretario generale" è oggetto di una singolare anomalia, perché, pur essendo previsto dall'art. 23 lett. 5 delle costituzioni, non è riprodotto da alcuna norma del diritto proprio. Si possono avere perciò due soluzioni. La prima è che il segretario generale coincida con l'ufficio del segretario del Consiglio direttivo, che è eletto dal Consiglio stesso, e può essere un fratello o una sorella, e i cui compiti sono di redige i verbali del Capitolo generale, sia ordinario che straordinario, e delle riunioni del Consiglio direttivo[99]. Oppure, ed è questa la seconda soluzione, la mancata previsione delle funzioni del Segretario generale ha costituito un semplice refuso o una omissione. Perciò, stando ai principi direttivi che hanno ispirato la redazione delle Costituzioni della Fraternità, bisognerà rifarsi a quanto stabilito dal diritto proprio dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini che al art. 122 delle Costituzioni stabilisce: «Al ministro generale e al suo definitorio, nell'esercizio delle loro funzioni, prestano aiuto: il segretario generale...» ecc., e specifica: «Tutti costoro vengono scelti dalle varie regioni e nominati dal ministro generale con il consenso del definitorio. I compiti e gli incarichi della curia generale siano assegnati e svolti a norma dello statuto speciale, approvato dal Capitolo generale».

6.2. Il Governo locale

6.2.1. Il Superiore locale. La provvisione dell'ufficio

Il Superiore locale è nominato per tre anni dal Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio; può essere confermato immediatamente soltanto per un altro triennio e deve essere un presbitero professo perpetuo da almeno tre anni[100].

---

[98] Art. 42, cc. 2-3, Cost. FFB.

[99] Cfr. artt. 43-44, Cost. FFB.

[100] Art. 45, Cost. FFB.

6.2.2. La potestà

Il Superiore locale ha il compito di organizzare la vita e le attività spirituali, culturali e sociali della Casa in sintonia con le direttive dell'Istituto; presiede il Capitolo locale; ha il diritto di firma per gli atti di ordinaria amministrazione e per quelli di straordinaria amministrazione dopo aver ottenuto la licenza scritta del Superiore generale con il consenso del suo Consiglio; ogni anno deve inviare una relazione al Superiore generale; deve informare con mezzi adatti ed anche consultare i membri sui problemi che devono essere trattati nel Capitolo locale; deve promuovere costantemente la vita in comune; in casi urgenti ed eccezionalmente, può dispensare dalla clausura; rilascia il permesso ai membri per un'assenza non prolungata da Casa; deve provvedere alle necessità dei singoli; rilascia il permesso per usare e disporre lecitamente delle cose temporali valutabili in denaro; ha la facoltà di dispensare, nell'ambito del proprio incarico, temporaneamente da qualche norma disciplinare delle Costituzioni sia i singoli membri che la Comunità locale; non deve esercitare l'autorità come padrone, ma deve servire gli altri membri, diventando animatore di comunione; presiede con amore alla propria Fraternità; deve adempiere con dedizione il compito affidatogli, avendo sollecitudine per i membri e cura per tutte le cose, specialmente per quelle spirituali; con assidua preghiera e prudente discernimento, deve ricercare insieme con i membri la volontà di Dio; deve parlare volentieri con i membri sia in comune che in privato e accoglierne i consigli, anche se è compito dei Superiori, in forza del loro ufficio, prendere l'ultima decisione; deve esortare i membri ad osservare fedelmente la vita dell'Istituto e a favorire ovunque il bene della Chiesa; ha il compito di coordinare tutte le forze, specialmente di quelli che nella Casa svolgono incarichi speciali; offre alla Fraternità il nutrimento della Parola di Dio; presiede le azioni liturgiche; in sua assenza ne fa le veci il presbitero vicario o il presbitero la cui professione perpetua è antecedente alle altre; esorta vivamente i membri a cercare e a compiere attivamente e responsabilmente la volontà di Dio; guida i membri affidatigli come figli di Dio, con rispetto della persona, in modo che spontaneamente accettino di obbedire. Sicché non deve imporre precetti in forza del voto di obbedienza, se non costretto dalla carità e dalla necessità e con grande prudenza, per iscritto o alla presenza di due testimoni; ha il compito di ammonire, confortare, correggere i membri e procurarne di emendare i difetti mediante il dia-

logo fraterno in privato, tenendo conto della persona e delle circostanze; esamina, con i membri, i difetti e le mancanze della Fraternità, specialmente in occasione del Capitolo locale[101].

6.2.3. Il vicario del Superiore locale

Il vicario del Superiore locale è nominato per tre anni dal Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio, e deve essere un presbitero professo perpetuo da almeno tre anni. Egli può essere confermato immediatamente soltanto per un altro triennio, salvo diversa disposizione per giusti motivi. Egli sostituisce il Superiore locale a tutti gli effetti in caso di assenza, di impedimento o di delega[102].

6.2.4. La vicaria

Per le sorelle, l'ufficio di vicaria è affidato ad una sorella nominata per tre anni dal Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio, e deve essere una professa perpetua da almeno tre anni. Ella può essere confermata immediatamente soltanto per un altro triennio, salvo diversa disposizione per giusti motivi[103].

6.2.5. Il capitolo locale

Secondo il Codice, il capitolo locale è regolato dal diritto proprio dell'Istituto[104], in quanto in molti Istituti, specialmente in quelli integralmente apostolici, manca del tutto, e in quelli in cui c'è, in genere ha funzione solo consultiva ed esprime la vita fraterna della comunità. Il Capitolo locale, nella Fraternità, è composto da tutti i membri professi perpetui. In esso si manifesta chiaramente l'obbedienza caritativa, in forza della quale i membri si prestano vicendevole servizio, si favorisce la creatività di tutti e i doni di ciascuno tornano a vantaggio di tutti. Nella Fraternità, è compito del Capitolo locale, sotto la guida del suo Superiore, rafforzare lo spirito fraterno, promuovere la corresponsabilità di tutti i membri per il bene comune, mantenere il dialogo su tutto ciò che riguarda la vita fraterna, per cercare la volontà di Dio ed esaminare i difetti e le mancanze della Fraternità per cercare e applicare rimedi efficaci. Si deve tenere spesso il Capitolo locale durante l'anno, e sempre quando la maggioranza dei membri ne faccia richiesta. Sui problemi che devono essere tratta-

---

101 Cfr. artt. 46-47, 53, 133, 138, 140, 172-173, 226, 184-200, Cost. FFB.

102 Art. 48, c. 1, Cost. FFB.

103 Art. 48, c. 2, Cost. FFB.

104 Can. 632 CIC.

ti nel Capitolo, i membri della Casa devono non solo essere informati con mezzi adatti ma anche consultati dal Superiore locale. Le votazioni fatte nel Capitolo sono consultive, a meno che dal diritto non sia stabilito diversamente. Gli atti sono presi a maggioranza di voti e con la presenza almeno la metà dei membri[105]. Le Comunità locali e i singoli membri di voti perpetui possono liberamente far pervenire al Capitolo generale le proprie osservazioni e proposte[106].

6.2.6. Il Consiglio locale

In ogni Casa con almeno otto membri di voti perpetui, oltre ai vicari, che sono di diritto consiglieri, sono eletti da tutti i membri di voti perpetui della Casa due consiglieri, un fratello e una sorella. Per le Case più numerose possono essere eletti due fratelli e due sorelle. I compiti del Consiglio locale sono determinati dagli Statuti[107].

6.2.7. Il segretario locale

Il segretario locale, nominato dal Superiore locale tra i membri del suo Consiglio, redige i verbali delle riunioni del Capitolo e convoca, dietro mandato del Superiore locale, il Capitolo locale[108].

6.2.8. Gli economi locali

Nelle singole Case ci sono economi locali nominati dal Superiore generale udito il suo Consiglio. L'ufficio di economo nelle Case più grandi è ordinariamente distinto da quello di Superiore locale[109].

6.2.9. I membri: obblighi e diritti

Secondo le Costituzioni gli obblighi e diritti dei membri sono: offrire a Dio la propria volontà e vivere in obbedienza, scoprendo insieme alla Fraternità con più sicurezza la volontà di Dio e ravvivando la stessa unione fraterna; obbedire ai propri Superiori con obbedienza attiva e responsabile; esporre ai Superiori i propri giudizi e le proprie iniziative, ai Superiori, poi, dopo aver tutto ben valutato con i membri,

---

[105] Cfr. art. 49-55, Cost. FFB.

[106] Art. 30, Cost. FFB; cfr. can. 631 § 3 CIC.

[107] Art. 56, Cost. FFB.

[108] Art. 57, Cost. FFB.

[109] Cfr. artt. 60-61, Cost. FFB.

spetta l'ultima parola e la decisione; fare ciò che non è contrario alla volontà dei Superiori: è vera obbedienza anche tutto ciò che di bene il membro fa con retta intenzione e di propria iniziativa, quando sa che non è contrario alla volontà dei Superiori né a detrimento dell'unione fraterna; fare proprie le vedute del Superiore; infine i membri devono accettare volentieri, a personale vantaggio, la correzione eventuale dei Superiori[110].

7. Il governo della Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

La Famiglia ecclesiale di vita consacrata "Missione Chiesa-Mondo" è un Istituto di vita consacrata di diritto diocesano[111], composto da due rami distinti e autonomi, ma complementari e correlati tra loro: i Volontari «sacerdoti» e laici celibi consacrati e le Volontarie nubili «consacrate», con i voti pubblici di povertà, castità, obbedienza e di apostolato, secondo il diritto universale della Chiesa e le Costituzioni. Ai due rami della Famiglia ecclesiale inoltre è aggregato un terzo gruppo di Volontari «impegnati» formato da coppie di coniugi, che s'impegnano con le promesse di povertà, castità, obbedienza e di apostolato, secondo le Costituzioni, tenendo presente il proprio stato[112].

La "Missione Chiesa-Mondo" ha un Responsabile Generale per tutta la Famiglia ecclesiale, mentre il Ramo dei Sacerdoti e dei laici celibi consacrati ha un proprio responsabile Generale, e il Ramo delle Consacrate ha una propria Responsabile Generale. Il gruppo degli impegnati ha una coppia di sposi come Responsabile Generale[113].

Per i Volontari Sacerdoti e laici celibi consacrati l'impegno di ubbidienza va esercitato nei confronti del Responsabile del proprio Ramo. Nell'ambito delle varie fraternità, l'obbedienza va indirizzata al Sacerdote Responsabile locale di ogni fraternità.

Per le Volontarie Consacrate l'ubbidienza va indirizzata alla Responsabile del proprio Ramo. Nell'ambito delle singole fraternità va indirizzata alle Responsabili locali[114].

---

110 Cfr. artt 199, 204-210, Cost. FFB.

111 Cfr. can. 594 CIC.

112 Cfr. artt. 1-3, Cost. MCM.

113 Art. 107, Cost. MCM.

114 Art. 50, Cost. MCM.

Circa il governo, risulta il seguente organigramma:

I. L'autorità su tutta la Famiglia ecclesiale: a) Il Capitolo generale della Famiglia ecclesiale; b) Il Responsabile generale di tutta la Famiglia ecclesiale; c) il Consiglio generale del Responsabile generale di tutta la Famiglia ecclesiale.

II. L'autorità dei due Rami della Famiglia ecclesiale: a1) Il Responsabile generale dei Volontari Sacerdoti e laici celibi consacrati; a2) La Responsabile generale delle Volontarie Consacrate. b1) Il Consiglio generale del Responsabile generale dei Volontari Sacerdoti e laici celibi consacrati; b2) Il Consiglio generale della Responsabile generale delle Volontarie Consacrate.

III. L'autorità locale: a1) Il Responsabile locale; a2) La Responsabile locale; b1) Il Consiglio locale dei Volontari Sacerdoti e laici celibi consacrati; b2) Il Consiglio locale delle Volontarie Consacrate.

7.1. L'autorità su tutta la Famiglia ecclesiale

A) *Il Capitolo generale della Famiglia ecclesiale.* Il Capitolo Generale, durante le sessioni, ha nella Famiglia ecclesiale la suprema autorità[115]. Al Capitolo Generale compete soprattutto: 1) tutelare il patrimonio della famiglia ecclesiale e promuovere un adeguato rinnovamento che ad esso si armonizzi; 2) eleggere il Responsabile Generale della Famiglia ecclesiale; 3) eleggere i Responsabili e i Consiglieri di Ramo; 4) eleggere la coppia Coordinatrice del Ramo degli sposati; 5) esaminare il sessennio trascorso; 6) trattare gli affari di maggiore importanza; 7) programmare le attività inerenti all'attuazione del carisma apostolico della Famiglia ecclesiale e verificarne la spiritualità; 8) fare modifiche alle Costituzioni, per cui è richiesta la maggioranza dei 2/3 dei presenti e l'approvazione del Vescovo della sede principale, previo il beneplacito della Santa Sede; 9) emanare norme, che tutti sono tenuti ad osservare[116]; 10) approvare i nuovi campi di qualificazione apostolica[117].

Membri: a) membri ex-ufficio: il Responsabile e il Consiglio Generale della Famiglia ecclesiale; l'Economo/a Generale; b) membri per elezione: due rappresentanti di ogni Comunità locale, eletti tra i Volontari che hanno emesso i voti e una coppia che ha emesso le promesse, eletta da tutti gli altri Volontari impegnati[118]. Il modo di eleggere i membri delegati è determinato dal Capitolo precedente. I membri che hanno emesso i voti hanno voce attiva e passiva, secondo le Costituzioni. Il capi-

[115] Art. 110, Cost. MCM.

[116] Art. 111, Cost. MCM e can. 631 § 1 CIC.

[117] Art. 53, Cost. MCM.

[118] Art. 112, Cost. MCM.

tolo Generale ordinario è convocato ogni sei anni dal Responsabile Generale della Famiglia ecclesiale, o dal Vicepresidente quando è vacante l'ufficio della Responsabile Generale, previo avviso al vescovo della diocesi della sede principale. Il Capitolo Generale straordinario può essere convocato dal Responsabile Generale della Famiglia ecclesiale, con il consenso del suo Consiglio e dopo aver informato il vescovo della diocesi ove si trova la sede principale. Spetta al Responsabile Generale della Famiglia ecclesiale il compito di presiedere e coordinare lo svolgimento dei lavori e le sessioni del Capitolo, eccettuata la votazione relativa alla sua elezione, che viene presieduta dal vescovo della sede principale.

Nella prima sessione del Capitolo, vanno eletti/e: a) Segretario/a del Capitolo; b) due o più scrutatori/scrutatrici. La maggioranza dei voti richiesta in queste elezioni è quella assoluta (più della metà delle presenti), nei primi due scrutini o relativa nel terzo.

a) Se si tratta di elezioni, occorre tener conto dei seguenti criteri.

1) Per l'elezione del Responsabile Generale e dei Responsabili di Ramo, si richiedono i due terzi in prima e seconda votazione; la maggioranza assoluta in terza votazione. In caso negativo, si procede alla quarta votazione, nella quale possono essere eletti solo i due che nella terza votazione hanno ottenuto il maggior numero di voti. Se nella quarta votazione risulta parità di suffragi, sarà eletto il più anziano di consacrazione, e in caso di parità di consacrazione, il più anziano di età. 2) Per l'elezione dei Consiglieri di Ramo si richiedono i due terzi in prima votazione, la maggioranza assoluta in seconda votazione. In caso negativo, si procede alla terza votazione, nella quale possono essere eletti solo i due che nella seconda votazione hanno ottenuto il maggior numero di voti. Se nella terza votazione risulta parità di suffragi, sarà eletto il più anziano di consacrazione, e in caso di parità di consacrazione, il più anziano di età.

b) Se si tratta di affari, a meno che non si tratti di modificare le Costituzioni, si richiede la maggioranza assoluta (più della metà) dei presenti.

Se i Responsabili Generali accettano l'elezione, il Presidente li proclama canonicamente eletti e firma gli Atti della loro elezione unitamente ai due scrutatori/alle due scrutatrici.

Terminati i lavori e firmati gli Atti del Capitolo dal neo-eletto Responsabile Generale della famiglia ecclesiale e dal segretario/dalla segretaria del Capitolo, il Responsabile Generale della famiglia ecclesiale dichiara chiuso il Capitolo Generale

[119] Cfr. artt. 113-116, 118-121, Cost. MCM.

e, a suo tempo, promulga le deliberazioni approvate[119].

B) *Il Responsabile generale di tutta la Famiglia ecclesiale. La provvisione dell'ufficio.* Il Responsabile Generale della Famiglia ecclesiale, che è il segno visibile della sua unità, dura in carica sei anni e può essere confermato solo per un altro sessennio consecutivo[120]. Egli può essere un membro, professo da almeno dieci anni, o del Ramo dei Sacerdoti e dei laici consacrati o un membro del Ramo delle donne nubili consacrate. Se viene eletto un sacerdote, avrà come Vice-presidente un membro del Ramo delle donne nubili consacrate; se, invece, viene eletto o un membro laico del Ramo dei Sacerdoti e dei laici consacrati o un membro delle donne nubili consacrate, avrà come Vice-presidente un Sacerdote[121].

La potestà. Il Responsabile Generale della Famiglia ecclesiale ha potestà, da esercitare secondo il diritto comune e proprio, su tutta la Famiglia ecclesiale, su tutte le Residenze e su tutti i Volontari e le Volontarie[122].

a) Oltre agli altri compiti stabiliti dal diritto, al Responsabile Generale della famiglia ecclesiale spetta particolarmente: 1) garantire, promuovere e potenziare il carisma, la spiritualità e le iniziative e le attività apostoliche della Famiglia ecclesiale; 2) animare la vita comunitaria dei Volontari; 3) presiedere il Capitolo Generale; 4) rappresentare ufficialmente la famiglia ecclesiale e assicurare le buone relazioni con le autorità ecclesiastiche delle diocesi dove vivono e lavorano i membri; 5) rappresentare legalmente la Famiglia ecclesiale; 6) visitare almeno ogni anno o più spesso tutte le Residenze; 7) presentare al Capitolo Generale una relazione sullo stato e sulla vita della Famiglia ecclesiale; la relazione Economica deve essere previamente approvata dal medesimo Responsabile Generale, con il consenso del suo Consiglio[123]; 8) raccogliere ampie e accurate informazioni prima di una ammissione[124]; 9) dispensare temporaneamente da qualche norma disciplinare delle Costituzioni sia i singoli membri, che le Comunità delle Residenze[125].

b) Oltre agli altri compiti stabiliti dal diritto, al Responsabile Generale della famiglia ecclesiale, con il consenso del suo Consiglio, spetta: 1) deliberare le iniziative e le attività dell'intera famiglia ecclesiale, per patrocinare uno stesso impegno apo-

[120] Cfr. artt. 107, 122 e 123, Cost. MCM.

[121] Art. 124, Cost. MCM.

[122] Art. 122, Cost. MCM e can. 622 CIC.

[123] Art. 125, Cost. MCM.

[124] Cfr. art. 91, Cost. MCM.

[125] Art. 158, Cost. MCM.

stolico nella pastorale delle varie Chiese locali; 2) nominare gli Economi e i Responsabili della formazione dei due Rami; 3) aprire nuove Residenze o sopprimere qualcuna di quelle già esistenti, a norma del diritto comune; 4) erigere, sopprimere o trasferire Case di formazione; 5) decidere gli affari che eccedono l'ordinaria amministrazione dei beni di tutta la famiglia ecclesiale; 6) ammettere nuovi membri al periodo di formazione e alla professione dei voti annuali o al loro rinnovamento; 7) decidere sui casi di separazione dei membri dalla famiglia ecclesiale, a norma del diritto comune; 8) intervenire su eventuali casi di violazione delle Costituzioni o di altre legittime disposizioni; 9) confermare la nomina dei Responsabili locali; 10) accettare la rinuncia dei Responsabili Generali o locali; 11) nominare un rappresentante legale della "Missione Chiesa-Mondo", scelto tra i Responsabili dei due Rami, a cui spetta anche la firma; 12) dare un'interpretazione pratica delle Costituzioni, ogni volta che ciò si renda necessario[126].

c) Al Superiore generale udito o consultato il Consiglio direttivo spetta quanto riguarda le grosse spese o l'accettazione di grosse donazioni[127].

La perdita dell'ufficio. Il Responsabile Generale, qualora ritenesse di dover rinunciare al suo ufficio, dopo aver informato il suo Consiglio, ne espone le ragioni per iscritto al medesimo vescovo diocesano e si atterrà alle sue decisioni[128]. Qualora, per motivi gravi, si ritenesse necessario dimettere il Responsabile Generale della famiglia ecclesiale, i suoi Consiglieri inoltrano il caso al Vescovo della sede principale e si attengono alle sue decisioni[129].

C) *Il Consiglio generale del Responsabile generale di tutta la Famiglia ecclesiale. Costituzione e compiti*. Il Consiglio Generale della famiglia ecclesiale è formato dal Responsabile Generale della famiglia ecclesiale, che lo convoca e lo presiede; dai Responsabili Generali dei due rami principali; da 4 consiglieri (2 del Ramo dei sacerdoti e dei laici consacrati e 2 del Ramo delle donne nubili consacrate); dalla coppia coordinatrice del ramo degli sposati. Il consiglio viene convocato ordinariamente due volte all'anno e tutte le volte che lo richiedono il diritto comune e il diritto proprio. Il Responsabile Generale della famiglia ecclesiale nomina un segretario/segretaria del Consiglio, tra i membri del consiglio stesso[130].

---

126 Cfr. artt. 59, 130, 147 e 157, Cost. MCM.

127 Art. 152, Cost. MCM.

128 Art. 127, Cost. MCM.

129 Art. 126, Cost. MCM.

130 Cfr. artt. 128, 129 e 131, Cost. MCM.

7.2. L'autorità dei due rami della famiglia ecclesiale

A) *Il Responsabile generale dei due Rami. La provvisione dell'ufficio.* Ogni Ramo ha il suo Responsabile Generale eletto dal capitolo Generale, tra i membri professi di almeno dieci anni, per sei anni. Può essere confermato solo un altro sessennio consecutivo[131].

La potestà. I Responsabili Generali di Ramo, che sono superiori maggiori, assistiti dal proprio Consiglio, governano il proprio Ramo a norma del diritto proprio, sotto l'autorità del Responsabile Generale della famiglia ecclesiale[132].

a) Ai Responsabili Generali di ramo spetta particolarmente: 1) garantire la spiritualità e l'unità della famiglia ecclesiale e coordinare le attività apostoliche; 2) seguire e guidare i membri del proprio ramo; 3) partecipare ai coordinamenti zonali e ai Convegni nazionali delle piccole Comunità ecclesiali che si propongono di contribuire al rinnovamento e all'incremento della pastorale parrocchiale; 4) convocare, presiedere e coordinare gli incontri del Consiglio Generale di ramo e partecipare al Consiglio Generale della famiglia ecclesiale[133].

b) Oltre che nei casi richiesti dal diritto, i Responsabili Generali di ramo necessitano il consenso del loro consiglio quando devono nominare i Responsabili delle Residenze, previa un'adeguata consultazione[134]. c) Il Responsabile Generale del ramo dei Sacerdoti e dei laici celibi consacrati, ha bisogno del consenso del suo Consiglio, quando deve: 1) nominare il presbitero incaricato del coordinamento nazionale delle piccole comunità ecclesiali collegate tra loro per il rinnovamento della pastorale parrocchiale e la promozione e l'animazione dei progetto «Parrocchia comunione di comunità»; 2) nominare l'Economo locale; 3) decidere gli affari che eccedono l'ordinaria amministrazione dei beni del proprio Ramo; 4) indicare eventuali incarichi per le attività inerenti alla pastorale diocesana sempre in ordine al rinnovamento parrocchiale[135].

B) *Il Consiglio generale dei due Rami. Costituzione e compiti.* Il Consiglio Generale di Ramo è composto dal proprio Responsabile Generale che lo presiede e lo convoca,

---

131 Cfr. artt. 109 e 132, Cost. MCM.

132 Art. 133, Cost. MCM.

133 Art. 134, Cost. MCM.

134 Art. 136, Cost. MCM.

135 Art. 137, Cost. MCM.

e da due Consiglieri eletti dal Capitolo Generale, tra i membri professi. Durano in carica sei anni e possono essere sempre confermati. Il Consiglio viene convocato tutte le volte che lo richiedono il diritto comune e il diritto proprio[136].

7.3. L'autorità locale

A) *Il Responsabile locale. La provvisione dell'ufficio.* Ogni Residenza ha il suo Responsabile locale nominato dal Responsabile/dalla Responsabile Generale di Ramo, tra i membri professi di almeno cinque anni, per tre anni, previa un'adeguata consultazione. Può essere confermato solo un altro triennio consecutivo, a meno che il Responsabile/la Responsabile Generale non determini altrimenti, in casi particolari[137].

La potestà. Il Responsabile/la Responsabile locale ha il compito di: 1) organizzare la vita spirituale e le attività della sua Residenza, in sintonia con le direttive del Responsabile/della Responsabile Generale; 2) garantire i contenuti espressi dalle Costituzioni e dagli Orientamenti della famiglia ecclesiale; 3) coordinare la vita interna della comunità secondo la spiritualità e l'apostolato della famiglia ecclesiale; 5) essere punti di riferimento per i membri delle varie attività apostoliche che si svolgono nell'ambito della comunità locale; 6) partecipare agli incontri del coordinamento diocesano-zonale delle piccole comunità ecclesiali che si propongono il servizio alla pastorale parrocchiale secondo il progetto «parrocchia comunione di comunità»; 7) mantenere il collegamento con i Responsabili Generali della Famiglia ecclesiale[138].

B) *Il Consiglio locale: costituzione e compiti.* Nelle Residenze con almeno sei membri consacrati, il Responsabile/la Responsabile locale è coadiuvato/a nel suo governo da un Consiglio composto da almeno due o più membri professi nominati dal Responsabile/dalla Responsabile Generale di ramo. Nelle Residenze più piccole, tutti i membri consacrati fanno le veci del Consiglio locale. Tali incarichi hanno durata triennale e sono rinnovabili. Il Responsabile/la Responsabile locale deve chiedere il parere del Consiglio quando si tratta di affari importanti per la Comunità[139].

I Volontari: concordano insieme con i Responsabili se la vita di fraternità debba essere vissuta o nelle case di uno dei membri oppure nei «Centri Pastorali»; si veri-

---

136 Artt. 135 e 138, Cost. MCM.

137 Cfr. artt. 109 e 139, Cost. MCM.

138 Cfr. artt. 64, 140-141, Cost. MCM.

139 Cfr. artt. 142-144, Cost. MCM.

ficano spesso con i propri Responsabili sulla vita di povertà; devono presentare al Responsabile un resoconto semestrale delle spese fatte e possibilmente un preventivo delle spese da fare, specie se di una certa entità; si obbligano a verificarsi ogni trimestre con il proprio Responsabile circa gli impegni della loro consacrazione; devono confrontarsi con il proprio Responsabile in ordine alla scelta e all'esercizio del proprio ministero e della propria professione; si confrontano con i loro Responsabili nella scelta dell'impegno apostolico e degli ambiti in cui esso deve realizzarsi[140].

8. I beni temporali e la loro amministrazione

8.1. Fraternità Francescana di Betania

I beni temporali degli Istituti sono beni ecclesiastici, quindi sono retti dalle disposizioni del libro V del Codice, a meno che non sia espressamente stabilito altro[141] e il Codice afferma in modo generale che gli Istituti, le province e le Case, in quanto persone giuridiche, godono, per il diritto stesso, la capacità di acquistare, possedere, amministrare e alienare beni temporali, a meno che tale capacità non venga esclusa o ridotta dalle costituzioni[142]. Le Costituzioni della Fraternità, all'art. 58, dispongono che la Fraternità, in quanto persona giuridica per il diritto stesso, ha la capacità di acquistare, di possedere, di amministrare e alienare beni temporali, a norma del diritto comune e proprio, tenendo conto anche delle leggi civili della regione[143], perciò escludono tale capacità per le singole Case.

Nell'amministrazione dei beni si devono osservare scrupolosamente i prescritti del diritto[144].

È bene ricordare che gli atti di straordinaria amministrazione della Fraternità, come del resto di un qualunque Istituto di vita consacrata di diritto diocesano, sono soggetti ad un doppio controllo: da parte del Superiore maggiore e da parte dell'ordinario diocesano. Perciò, attenendosi alla lettera codiciale, le Costituzioni della

---

140 Cfr. artt. 35-36, 47-49, 58, Cost. MCM.

141 Can. 635 § 1 CIC, cfr. V. De Paolis, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995, 285; T. Marchi, *Enti ecclesiastici e loro atti di straordinaria amministrazione secondo le nuove norme canoniche e civili*, in L'Amico del Clero (1986) 339-369; V. Mosca, *Povertà e amministrazione dei beni negli IVCR*, in QDE (1990) 234-263; J. J. Pineda, *La capacidad económica de los Institutos, Provincias y Casas y sus limitaciones*, in CpR (1993) 85-135; M. Morgante, *L'amministrazione dei beni temporali della Chiesa*, Casale Monferrato 1993.

142 Can. 634 § 1 CIC.

143 Art. 58, c. 1, Cost. FFB; cfr. can. 634 § 1 CIC.

144 Art. 65, Cost. FFB.

Fraternità stabiliscono che per la validità dell'alienazione, e di qualunque negozio da cui la situazione patrimoniale della persona giuridica potrebbe subire detrimento, si richiede la licenza scritta rilasciata dal Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio. Se però si tratta di negozio che supera la somma fissata dalla Santa Sede per le singole regioni, come pure di donazioni votive fatte alla Chiesa, o di cose preziose per valore artistico o storico, si richiede inoltre la licenza del Vescovo diocesano e della Santa Sede stessa[145].

Inoltre le Costituzioni stabiliscono che il Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio, determina quali sono gli atti che eccedono l'ordinaria amministrazione e stabilisce, secondo la diversa valutazione delle monete, il limite oltre il quale bisogna chiedere i necessari permessi per compiere validamente i predetti atti[146] e ciò in ossequio al can. 638 § 1 CIC.

Per l'amministrazione dei beni, tenuto conto in modo particolare dei cann. 1256, 1276, 1279 e 1280-1289 CIC, il can. 636 § 1 CIC stabilisce che in ogni Istituto ci sia l'economo, costituito a norma del diritto proprio e distinto dal Superiore maggiore, per amministrare i beni sotto la direzione del rispettivo Superiore e che anche nelle comunità locali si istituisca, per quanto è possibile, un economo distinto dal Superiore locale. Le Costituzioni prevedono che, per l'amministrazione del denaro e degli altri beni, il Superiore generale, udito il suo Consiglio, nomina un economo generale, che può essere un fratello o una sorella. Anche nelle singole Case ci sono economi locali nominati dal Superiore generale udito il suo Consiglio. L'ufficio di economo nelle Case più grandi è ordinariamente distinto da quello di Superiore locale. Gli economi devono essere veramente esperti e compiere il loro ufficio sotto la direzione e la vigilanza del Superiore generale e del suo Consiglio. Tutti gli economi devono rendere, in qualunque momento venga richiesto, esatto conto dell'amministrazione ai Superiori e ai loro Consigli. Infatti ufficio degli economi è quello di garantire la conservazione e i frutti dei beni dell'Istituto sotto la direzione del rispettivo Superiore, al quale devono presentare il rendiconto dell'amministrazione da loro condotta. Le singole Case degli Istituti di diritto diocesano, non la provincia o l'Istituto in quanto tale, in applicazione al can. 594 CIC, debbono anche rendere visione della conduzione degli affari economici, debbono cioè mostrare i libri amministrativi all'Ordinario del luogo. Il Superiore generale deve esporre una relazione sullo stato economico

[145] Art. 58, c. 2, Cost. FFB; cfr. can. 638 §§ 3 e 4 CIC.

[146] Art. 66, Cost. FFB.

dell'Istituto al Capitolo generale, previamente approvata dal Consiglio direttivo, nel modo stabilito dal Capitolo stesso[147].

8.2. Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

Il patrimonio della Famiglia ecclesiale è unico per tutti e due i Rami – dei Sacerdoti e dei laici celibi consacrati e delle Volontarie consacrate – ed è formato dai beni mobili ed immobili acquistati o pervenuti per donazione o testamento. Il gruppo degli sposati, essendo un gruppo aggiunto, non partecipa alla proprietà del patrimonio della "Missione Chiesa-Mondo".

La Cassa della famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo" è unica per il ramo dei Sacerdoti e dei laici celibi consacrati e per il ramo delle donne nubili consacrate, per ciò che concerne il patrimonio e la gestione dei beni immobili dell'intera Famiglia ecclesiale.

Ogni ramo è invece autonomo per ciò che concerne i beni mobili e l'amministrazione ordinaria.

L'amministrazione dei beni immobili della "Missione Chiesa-Mondo" è affidata ad un Economo/una Economa Generale, sotto la direzione del Responsabile Generale della famiglia ecclesiale. È nominato/a dallo stesso Responsabile Generale, con il consenso del suo consiglio; l'Economo/a Generale è coadiuvato/a dai due Economi dei due rami principali.

Qualora fosse necessario, il Responsabile Generale potrà invitarlo/la al Consiglio Generale.

Per quanto riguarda le grosse spese o l'accettazione di grosse donazioni, il Responsabile Generale della Famiglia ecclesiale deve prima consultare i Responsabili dei due Rami.

La firma e la rappresentanza legale spetta ad uno dei Responsabili dei due rami, nominato *ad hoc* dal Responsabile Generale della famiglia ecclesiale, con il consenso del suo consiglio; l'Economo/a Generale della Famiglia ecclesiale può ricevere dalla stessa autorità la delega della rappresentanza legale e della firma.

Ogni Residenza, con almeno sei membri professi, ha il suo Economo, nominato dal Responsabile Generale di ramo, con il consenso del suo consiglio, che gestisce l'Amministrazione ordinaria, sotto la direzione del Responsabile/della Responsabile locale. Nelle altre Residenze, il Responsabile/la Responsabile locale può amministrare lui stesso i beni temporali della propria Residenza[148].

147 Cfr. artt. 59-64, Cost. FFB.

148 Cfr. artt. 145-154, Cost. MCM.

9. L'incorporazione e la formazione dei membri

9.1. Fraternità Francescana di Betania

L'ammissione. Requisiti. L'ammissione può essere così definita: è un atto giuridico con il quale il competente Superiore religioso, a nome della Chiesa e dell'Istituto, dopo aver accertato l'esistenza nel candidato di tutte le qualità richieste dal diritto universale e proprio, ammette il candidato perché inizi o porti a termine la sua incorporazione all'Istituto[149]. E poiché la Fraternità deve crescere nella virtù, nella perfezione della carità e nello spirito piuttosto che nel numero, coloro che chiedono l'ammissione all'Istituto devono essere accuratamente esaminati e scelti. Sicché i Superiori devono informarsi con cura se coloro che si devono ammettere abbiano i requisiti richiesti dal diritto universale e dal diritto proprio per la loro valida e lecita ammissione[150].

Superiore competente per le ammissioni e per le professioni. Gli aspiranti che desiderano entrare a far parte della Fraternità devono farne domanda scritta al Superiore generale. Ammettere al prenoviziato, al noviziato e alla professione spetta al Superiore generale. Il Superiore generale prima di ammettere il candidato al noviziato, deve consultare il Consiglio direttivo; per poter ammettere, invece, alla prima professione e alla professione perpetua, ha bisogno del consenso del Consiglio stesso. Se il caso lo richiede si può allargare la consultazione. Il Superiore generale riceve in nome della Chiesa i voti dei profitenti; può, tuttavia, delegare questa facoltà ad un altro membro della Fraternità, salvo le distinzioni tra il settore maschile e quello femminile[151].

La formazione. Principii fondamentali. La formazione deve essere costante per tutta la vita e interessa tutta la persona e comprende due fasi: la formazione iniziale e la formazione permanente. Le costituzioni sottolineano che ogni membro per tutta la vita è, nello stesso tempo, colui che forma e che si forma, perché tutti hanno sempre qualcosa da imparare e da insegnare. Inoltre la vita fraterna deve essere sempre e dovunque l'esigenza fondamentale del processo formativo[152].

I responsabili della formazione. Il Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio, nomina, tra i professi perpetui, i responsabili della formazione per ogni

---

149 Cfr. A. Diez, *Ammissione*, in *DIP* I, 1974, col. 527-535.

150 Cfr. artt. 72-73, Cost. FFB; cfr. cann. 597, 642 CIC.

151 Cfr. artt. 74-77, Cost. FFB.

152 Cfr. artt. 84-87, Cost. FFB.

settore della Fraternità – uomini per il settore maschile e donne per il settore femminile – dotati di maggiore responsabilità e delegati a questo compito dal Superiore generale. Può essere nominato responsabile della formazione dei chierici solo un fratello presbitero di voti perpetui, dotato di debita preparazione spirituale, dottrinale e culturale, possibilmente acquisita in Istituti specializzati. Può essere nominata responsabile della formazione delle sorelle consacrate solo una sorella di voti perpetui, dotata di esperienza di vita spirituale, di dottrina, di prudenza, di discernimento delle anime, possibilmente acquisita in Istituti specializzati[153].

Formazione iniziale: il tempo, le modalità, l'articolazione, la differenziazione fra settori. Il tempo della formazione iniziale incomincia dal giorno in cui il candidato, ammesso dal Superiore generale, entra nella Fraternità, e si protrae fino alla professione perpetua. Si compie a norma del diritto universale e proprio. Dal giorno dell'ammissione il candidato, per quanto riguarda la formazione, la vita e il lavoro, deve essere ritenuto membro della Fraternità in modo graduale, secondo le modalità stabilite dal Superiore generale con il consenso del Consiglio direttivo. La formazione iniziale, come inserimento nella Fraternità, comprende il prenoviziato, il noviziato e il postnoviziato[154]. Il prenoviziato, il noviziato e il postnoviziato e i loro rispettivi responsabili e maestri sono rigidamente differenziati tra il settore maschile e il settore femminile[155].

Il prenoviziato o postulato. Il prenoviziato o postulato è il periodo della formazione iniziale e della scelta da farsi della vita della Fraternità e il tempo e le modalità di questo primo periodo sono stabiliti dal Superiore generale con il consenso del Consiglio direttivo. In tale periodo il candidato conosce la vita dell'Istituto, e la Fraternità, da parte sua, conosce meglio il candidato e può vagliarne la vocazione[156].

Il noviziato. Il noviziato è il periodo di più intensa iniziazione e di più profonda esperienza della vita della Fraternità nelle sue esigenze fondamentali e suppone una scelta libera e matura della vita consacrata. Circa i requisiti per la valida e lecita ammissione al noviziato e le norme per il suo valido svolgimento non si riscontrano statuizioni proprie della Fraternità che si discostino dal diritto universale[157].

Il postnoviziato. Il postnoviziato è il periodo in cui i membri, maturando progressivamente, si preparano alla scelta, che sarà definitiva con la professione per-

[153] Art. 88, Cost. FFB.

[154] Art. 91, Cost. FFB.

[155] Cfr. artt. 89-92, Cost. FFB.

[156] Cfr. artt. 93-94, Cost. FFB.

[157] Cfr. cann. 644-645, 650 § 2, can. 652 § 5, can. 653 § 1 CIC; artt. 95-101, Cost. FFB.

petua, della vita evangelica della Fraternità, nello spazio di tempo e nel modo da determinarsi dal Superiore generale con il consenso del Consiglio direttivo[158].

La professione temporanea. Terminato il noviziato e verificata l'idoneità del novizio, si emette, per il tempo da determinarsi dal Superiore generale in accordo con lo stesso novizio, la professione temporanea dei voti, che si rinnoverà spontaneamente fino alla professione perpetua. Ammettere alla professione spetta al Superiore generale. Il Superiore generale per poter ammettere il candidato alla prima professione ha bisogno del consenso del Consiglio direttivo. Se il caso lo richiede si può allargare la consultazione. Se permane il dubbio sull'idoneità, il Superiore generale può prorogare il tempo di prova, ma non oltre i sei mesi. Se poi il novizio sarà giudicato non idoneo, è dimesso. Il tempo della prima professione non deve essere né più breve di tre anni né più lungo di sei; ma, se sembra opportuno, può essere prorogato, in modo tuttavia che tutto il tempo in cui il membro è legato da voti temporanei non superi i nove anni. Nella prima professione si consegna l'abito, come segno della consacrazione a Dio. Esso consiste in una tonaca con cappuccio di colore grigio-celeste con il cingolo, il rosario e il tau[159].

La professione perpetua. La professione perpetua, se il membro è giudicato idoneo e spontaneamente lo richieda, si emette nel tempo determinato dal Superiore generale, udito lo stesso professo. Ammettere alla professione perpetua spetta al Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio, e se il caso lo richiede può allargare la consultazione. Mediante la professione perpetua il candidato è definitivamente incorporato nella Fraternità con tutti i diritti e doveri, a norma delle Costituzioni. Compiuto il tempo della professione temporanea il membro può andarsene; e, per giusti motivi, il Superiore generale, con il consenso del Consiglio direttivo, può escluderlo dall'emettere una successiva professione. Oltre alle condizioni di cui al can. 656, nn. 3, 4, 5 CIC e alle altre apposte dal diritto proprio, per la validità della professione perpetua si richiedono: 1° almeno 21 anni compiuti; 2° la previa professione temporanea di almeno tre anni, salvo il disposto del can. 657 § 3 CIC. Il Superiore generale ha la facoltà di dimettere il postulante o il novizio ritenuto non idoneo alla vita della Fraternità[160].

La formazione speciale. Per la formazione speciale, è compito della Fraternità aiutare ogni membro a sviluppare le proprie capacità, avendo presente quanto san

---

158 Cfr. artt. 102-104, Cost. FFB.

159 Cfr. artt. 75-76, 111-114, Cost. FFB.

160 Cfr. artt. 75-76; 115-120, Cost. FFB.

Francesco scrive nel suo Testamento: «Coloro che non sanno lavorare, imparino»[161].

La formazione permanente. La formazione permanente, benché interessi complessivamente tutta la persona, ha un duplice aspetto: la conversione spirituale e un rinnovamento culturale e professionale. I Superiori ne devono procurare i mezzi ed il tempo[162].

I membri chiamati agli ordini sacri. I membri che sono chiamati agli ordini sacri devono essere preparati secondo le norme della Chiesa, tenuto presente il carattere della Fraternità[163]. Poiché la "Fraternità Francescana di Betania" è un Istituto di vita consacrata mediante voti pubblici, ma non è né clericale, né di diritto pontificio, le ordinazioni di tutti gli ordinandi sono rette dal diritto dei chierici secolari[164]; devono essere precedute dalla ascrizione tra i candidati al diaconato o al presbiterato, mediante il rito liturgico di ammissione; non devono essere precedute dal rito pubblico di assunzione dell'obbligo del celibato, ex can. 1037 CIC; e il Superiore maggiore non può rilasciare le lettere dimissorie.

I Chierici professi perpetui vengono incardinati nell'Istituto[165].

9.2. Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

Ammissione, formazione ed emissione dei voti. I periodi di formazione per l'ammissione alla Famiglia ecclesiale di vita consacrata sono l'Orientamento e il Noviziato, che si svolgono sotto la guida dei Responsabili di formazione, in sedi autonome, distinte e separate per ogni Ramo[166]. La Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo" possiede delle Case proprie di formazione sia per i Sacerdoti che per le Consacrate in luoghi distinti e separati[167].

L'aspirante che desidera essere ammesso nella Famiglia ecclesiale di vita consacrata "Missione Chiesa-Mondo" inoltra personale domanda scritta al Consiglio di Famiglia ecclesiale attraverso i Responsabili locali[168] e deve possedere i requisiti prescritti dagli artt. 88-90 delle Costituzioni.

---

[161] Cfr. artt. 122-123, Cost. FFB.

[162] Art. 126, Cost. FFB; cfr. can. 661 CIC.

[163] Art. 124, c. 1, Cost. FFB.

[164] Cfr. can. 1019 § 2 CIC.

[165] Art. 124, c. 2, Cost. FFB.

[166] Art. 85, Cost. MCM.

[167] Art. 86, Cost. MCM.

[168] Art. 87, Cost. MCM.

La direzione delle Case di formazione, sotto l'autorità del Responsabile/della Responsabile Generale di Ramo, è riservata al Responsabile/alla Responsabile di formazione[169], i cui compiti sono enucleati dall'art. 93 delle Costituzioni.

Ramo Volontari Sacerdoti. Gli aspiranti al Sacerdozio ministeriale che intendono inserirsi nella "Missione Chiesa-Mondo" ricevono la loro formazione spirituale e apostolica in apposite Case di formazione proprie della Famiglia ecclesiale, mentre per la preparazione teologico-culturale seguiranno i Corsi normali degli Studi teologici diocesani o interdiocesani, in base al can. 736 del CIC[170].

Per tutti gli aspiranti al Sacerdozio che vengono educati nelle apposite sedi di formazione, tenendo conto del diritto universale della Chiesa, il periodo di formazione alla vita della Famiglia ecclesiale corrisponde agli anni di preparazione al Sacerdozio indicati dalla Chiesa.

Prima di accedere agli Ordini Sacri, i membri devono essere incorporati nella Famiglia ecclesiale[171].

I Sacerdoti diocesani che chiedono di entrare a far parte del Ramo dei Volontari Sacerdoti e dei laici celibi consacrati svolgeranno l'Orientamento e il Noviziato sotto la guida del Responsabile di formazione designato dalla Famiglia ecclesiale stessa[172].

I voti si rinnovano ogni anno durante la celebrazione della Pentecoste.

Dopo i primi sei anni di voti annuali, i Volontari che lo richiedono spontaneamente e sono ritenuti idonei, sono incorporati definitivamente alla Famiglia ecclesiale[173].

Ramo Volontarie Consacrate. Il periodo di formazione dura tre anni e si svolge sotto la guida della Responsabile di formazione incaricata dal Consiglio della Famiglia ecclesiale[174].

Gli impegni dei consigli evangelici si rinnovano ogni anno durante la celebrazione della Pentecoste.

Dopo i primi sei anni di voti annuali, i Volontari che lo richiedono spontaneamente e sono ritenuti idonei, vengono incorporati definitivamente alla Famiglia ecclesiale[175].

---

169 Cfr. can. 650 § 2 CIC e art. 92, Cost. MCM.

170 Art. 94, Cost. MCM.

171 Art. 95, Cost. MCM.

172 Art. 97, Cost. MCM.

173 Cfr. art. 99, Cost. MCM.

174 Art. 101, Cost. MCM.

175 Art. 105, Cost. MCM.

10. La disciplina dei membri

10.1. La vita fraterna e le case

10.1.1. Fraternità Francescana di Betania

L'Istituto "Fraternità Francescana di Betania" ha la Casa madre in Terlizzi (Bari) diocesi di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi. Esso, su iniziativa del Superiore generale e con il consenso del Consiglio direttivo, può erigere proprie Case ed estendere la propria attività anche in altri luoghi del territorio nazionale e all'estero, previo consenso scritto del Vescovo diocesano. Spetta al Superiore generale con il consenso del Consiglio direttivo, osservate le norme del diritto, costruire, acquistare e vendere le singole Case. Ultimata la costruzione delle Case, il Superiore locale non può costruire, demolire, fare ampliamenti o modifiche agli edifici senza consultare il Capitolo locale e senza il permesso scritto del Superiore generale con il consenso del Consiglio direttivo. Il Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio, può sopprimere una Casa dell'Istituto, dopo aver consultato il Vescovo diocesano[176].

Se si sottolinea che la vita fraterna deve essere sempre e dovunque l'esigenza fondamentale del processo formativo, è perché l'impegno della vita fraterna ha nella vocazione dell'Istituto un posto privilegiato[177]. I Superiori devono promuovere costantemente la vita in comune. E la vita è in comune relativamente alle azioni liturgiche, ai pasti e alla attività ricreativa ed apostolica. Devono essere perciò comuni e accessibili facilmente a tutti l'oratorio, vero centro della Casa, il refettorio e le sale di incontro o riunione; la vita è distinta negli altri casi previsti dal diritto proprio. Casi di distinzione espressamente previsti nelle Costituzioni sono la formazione iniziale con i suoi responsabili e le abitazioni degli uomini e delle donne. Circa le abitazioni si stabilisce che, per salvaguardare la vita consacrata, nelle Case vi devono essere ambienti esclusivamente riservati ai vari settori distinti della Fraternità, in cui svolgere attività di loro specifica pertinenza. E si specifica che gli uomini e le donne abitino in luoghi separati gli uni dagli altri, ove si osserva la più stretta clausura e riservatezza.

A motivo della stessa vocazione i membri sono tutti uguali, perciò, si chiamano tutti, senza distinzione, fratelli o sorelle. La precedenza, necessaria per il servizio della Fraternità, dipende dai compiti ed uffici che vi si esercitano in atto.

---

[176] Cfr. artt. 67-71, Cost. FFB.

[177] Cfr. artt. 87, 127-129, Cost. FFB.

Per salvaguardare la vita consacrata, nelle Case vi sono ambienti esclusivamente riservati ai vari settori distinti della Fraternità, in cui svolgere attività di loro specifica pertinenza. Gli uomini e le donne abitano in luoghi separati gli uni dagli altri. In tali ambiti si osserva la più stretta clausura e riservatezza. In casi urgenti ed eccezionalmente può dispensare dalla clausura il Superiore locale.

I membri prima di assentarsi di Casa, devono chiedere il permesso al Superiore. Se si tratta di un'assenza prolungata, è necessario il permesso del Superiore generale.

Le Case dell'Istituto devono essere sempre pronte ad accogliere quanti vogliono condividere l'esperienza di vita nelle Case. Gli ospiti possono frequentare i locali comuni della Casa e vengono resi partecipi, se è a loro gradito, delle iniziative e dei momenti comuni della Fraternità. Il tutto deve essere regolato con prudenza e discrezione in modo da conservare l'atmosfera propizia alla interiorità, alla preghiera e allo studio[178].

10.1.2. Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

I Volontari normalmente vivono la fraternità in ambiti comunitari chiamati Residenze. Però la vita di fraternità può essere vissuta o nelle case di uno dei membri oppure in Residenze chiamate «Centri Pastorali». La soluzione dell'una o dell'altra modalità viene orientata insieme con i Responsabili[179].

Gli ambiti della vita di fraternità dei Volontari della Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo" sono autonomi e distinti per ogni Ramo[180]. La residenza è punto di riferimento di tutti i membri della Famiglia ecclesiale: sia di coloro che vivono la fraternità in modi diversi sia di coloro che vivono nei Centri di servizio[181]. I Sacerdoti vivono la comunione nella forma delle «Fraternità sacerdotali» previste dal Concilio Vaticano II nel Decreto *Presbiterorum Ordinis* n. 8[182]. Per coloro che, tra i consacrati della Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo", sentono di qualificarsi in un particolare servizio (inerente alla spiritualità o alla carità) si prevedono Centri residenziali *ad hoc*[183]. Le Residenze dei Volontari così come i vari Centri, sono case aperte[184].

---

178 Cfr. artt. 130-138, 140 Cost. FFB.

179 Art. 58, Cost. MCM.

180 Art. 59, Cost. MCM.

181 Art. 60, Cost. MCM.

182 Art. 61, Cost. MCM.

183 Art. 62, Cost. MCM.

184 Art. 63, Cost. MCM.

La vita comunitaria che si svolge nelle Residenze così come nei Centri comporta la partecipazione alle preghiere comunitarie, l'osservanza degli orari destinati ai pasti principali e alle azioni comuni, nonché alcuni momenti di raccoglimento e di silenzio comunitario. La vita di ogni Residenza e di ogni Centro è guidata da un Responsabile che coordina l'andamento della comunità[185].

Ogni sede deve avere un luogo in cui sia celebrata e custodita l'Eucaristia a norma del diritto comune[186].

10.2. La vita di orazione

10.2.1. Fraternità Francescana di Betania

Per il membro della Fraternità, Cristo è vita, orazione e azione e i membri dell'Istituto si sforzano, in libertà di spirito, di vivere fedelmente e costantemente questa vita di orazione. I membri devono tenere in massima considerazione la sacra Liturgia e quanto al rito, i membri si conformano alle prescrizioni che le competenti autorità ecclesiastiche hanno emanato per la regione ove essi si trovano. Le Costituzioni ribadiscono la centralità dell'Eucaristia e stabiliscono che nelle Case si concelebri da parte di tutti i presbiteri ogni giorno una messa della Fraternità e prevedono l'adorazione eucaristica. Tutta la Fraternità, inoltre, si riunisce ogni giorno nel nome del Signore per celebrare in comune l'Ufficio delle letture, le Lodi mattutine, i Vespri e la Compieta. Ogni membro deve procurarsi ogni giorno il tempo occorrente per l'orazione mentale. Si prescrive espressamente di venerare con singolare devozione, specialmente con il culto liturgico e il rosario, Maria Madre di Dio e Vergine Immacolata. Le Costituzioni sottolineano l'importanza degli esercizi spirituali annuali ed anche altri periodi di ritiro, del silenzio, della penitenza, del digiuno, del sacramento della penitenza[187].

10.2.2. Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

La preghiera è per i Volontari "Missione Chiesa-Mondo" l'alimento fondamentale per la loro vita al centro della quale c'è l'Eucaristia, alla cui scuola ricercano il loro stile di vita. I Volontari coltivano un intenso dialogo con Maria, Madre della Chiesa e modello di consacrazione e vivono con frequenza il sacramento della Riconciliazione e degli spazi di silenzio e di deserto, e quotidianamente la medita-

185 Art. 64, Cost. MCM.

186 Art. 65, Cost. MCM.

187 Cfr. artt. 141-165, Cost. FFB.

zione personale, la Celebrazione Eucaristica, l'adorazione, la recita del Rosario, la Liturgia delle ore. I Volontari celebrano in comune Lodi, Vespri e Compieta. Coloro che non recitano in comune dette Ore, sono tenuti a recitarle in privato. I Chierici, oltre a dette Ore, hanno l'obbligo di recitare in privato tutta la Liturgia delle Ore. Inoltre, tutti recitano, in comune, la «Preghiera alla Trinità» della Famiglia Ecclesiale[188].

10.3. La Separazione dall'Istituto

10.3.1. Fraternità Francescana di Betania

Nel terzo capitolo delle Costituzioni, si stabilisce che in tutto ciò che riguarda il passaggio ad un altro Istituto di vita consacrata o ad una Società di vita apostolica, l'uscita dalla Fraternità e la dimissione del membro dopo la professione sia temporanea che perpetua, si osservano i prescritti del diritto universale della Chiesa[189]. Tutto ciò è ribadito nel nono capitolo allorquando si afferma che in caso di separazione dalla Fraternità, si osserveranno le norme del diritto comune[190].

10.3.2. Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

In caso di separazione dalla «Missione Chiesa-Mondo» si osserveranno i canoni 684-704, con gli adattamenti del caso[191]. Coloro che legittimamente escono dalla «Missione Chiesa-Mondo» o ne sono legittimamente dimessi non possono esigere nulla dalla medesima Famiglia ecclesiale per qualunque attività in essa compiuta. La famiglia ecclesiale deve però osservare l'equità e la carità evangelica verso i membri che se ne separano[192].

10.4. L'obbligo delle costituzioni

10.4.1. Fraternità Francescana di Betania

L'interpretazione autentica delle Costituzioni è riservata al Vescovo diocesano della sede principale della Fraternità; il Superiore generale, con il consenso del suo Consiglio, può dare un'interpretazione pratica ogni volta che ciò si renda necessa-

188 Cfr. artt. 16-23, Cost. MCM.

189 Art. 121, Cost. FFB.

190 Art. 222, Cost. FFB; cfr. cann. 684-704 CIC.

191 Art. 155, Cost. MCM.

192 Cfr. can. 702 CIC e art. 156, Cost. MCM.

rio[193]. Il Superiore generale può dispensare temporaneamente da qualche norma disciplinare delle Costituzioni sia i singoli membri, che le Comunità[194]. I Superiori locali hanno la medesima facoltà nell'ambito del proprio incarico[195]. I fratelli e le sorelle devono non solo osservare integralmente e con fedeltà i voti, ma anche vivere secondo il diritto proprio della Fraternità, e in tal modo tendere alla perfezione del proprio stato[196].

10.4.2. Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

Sostanzialmente identici ai precedenti sono gli articoli che nella Famiglia ecclesiale prevedono l'obbligo delle Costituzioni. Infatti leggiamo che l'interpretazione autentica delle Costituzioni spetta al Vescovo diocesano della sede principale; il Responsabile Generale della famiglia ecclesiale, con il consenso del suo consiglio, può dare un'interpretazione pratica ogni volta che ciò si rende necessario[197]. Il Responsabile Generale della famiglia ecclesiale può dispensare temporaneamente da qualche norma disciplinare delle Costituzioni sia i singoli membri, che le Comunità delle Residenze; gli altri Responsabili godono della medesima facoltà nell'ambito del proprio incarico[198]. Tutti i membri della "Missione Chiesa-Mondo" sono chiamati a vivere secondo le Costituzioni, e in tal modo a tendere alla perfezione del proprio stato[199].

11. L'oggetto proprio dei sacri vincoli

11.1. Fraternità Francescana di Betania

La povertà. Le Costituzioni, dopo aver sottolineato il Fondamento cristologico e francescano della povertà, affermano che con il voto di povertà si rinuncia al diritto di usare e disporre lecitamente di tutte le cose temporali valutabili in denaro, senza il permesso del legittimo Superiore, ed è la Fraternità in persona del legittimo

193 Art. 224, Cost. FFB.

194 Art. 225, Cost. FFB.

195 Art. 226, Cost. FFB.

196 Art. 227, Cost. FFB; cfr. can. 598 § 2 CIC.

197 Art. 157, Cost. MCM.

198 Art. 158, Cost. MCM.

199 Art. 159, Cost. MCM.

Superiore che provvede alle necessità dei singoli. La povertà è perciò un eccellente dono per una fraterna comunione, attestata dal dovere di mettere tutto in comune. I membri professi, sia di voti temporanei che perpetui, conservano la proprietà dei loro beni patrimoniali e la capacità giuridica di acquistarne altri. Devono però prima della professione temporanea, cederne ad altri l'amministrazione e disporre del loro uso e usufrutto. Devono inoltre almeno prima della professione perpetua redigere un testamento valido agli effetti civili. Per modificare questi atti occorre il consenso del Superiore generale. Si prevede, come segno profondamente concreto di povertà, di procurarsi specialmente con il proprio lavoro, i mezzi e i sussidi necessari alla vita e all'apostolato. Tutto ciò che un membro acquista con la propria industria o a motivo dell'Istituto, ovvero riceve come pensione, sussidio, assicurazione a qualunque titolo, rimane acquisito all'Istituto stesso. I professi perpetui che volessero compiere la rinuncia a tutti i loro beni o a parte di essi, devono redigerla, possibilmente in forma valida anche secondo il diritto civile, con la licenza del Superiore generale[200].

L'obbedienza. Il voto di obbedienza obbliga a sottomettere la propria volontà ai Superiori legittimi, quali rappresentanti di Dio, quando comandano secondo le Costituzioni. L'unico limite è che il Superiore comandi al suddito qualcosa contraria alla sua coscienza. Le Costituzioni prevedono che fra tutti i consacrati, Superiori e gli altri membri, ci deve essere grande familiarità, prestazione volontaria di servizio e obbedienza vicendevole, tutto nella carità di spirito[201].

La castità. Con il voto di castità ci si obbliga ad astenersi da qualunque atto interno ed esterno contrario alla virtù della castità, accettando come condizione di vita il celibato cristiano, e obbligandosi a vivere la carità con "cuore indiviso", così attuando in modo eminente anche la virtù di religione. La castità consacrata a Dio, dono dato agli uomini, si alimenta, si sostiene e cresce con la vita sacramentale, con la preghiera perseverante e nell'unione con Cristo e la sua Vergine Madre[202].

11.2. Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

La Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo" oltre ai voti di povertà, castità e obbedienza prevede il quarto voto di apostolato. La realizzazione del Mistero Pasquale di Cristo è l'anima che muove dal di dentro la pratica dei consigli evange-

[200] Cfr. artt. 171-177, Cost. FFB.

[201] Cfr. artt. 210-213, Cost. FFB.

[202] Cfr. artt. 214-220, Cost. FFB.

lici, cioè l'impegno di povertà, l'impegno di castità, l'impegno di ubbidienza e l'impegno dell'apostolato[203].

La povertà. Potendo conservare il diritto alla proprietà dei beni ereditari e la capacità di aggiungere altri, o il frutto del lavoro antecedente alla professione dei voti nella Famiglia Ecclesiale, i Volontari, al momento della loro consacrazione, non fanno testamento. Tuttavia, nello spirito di un'autentica povertà evangelica, si consiglia ad essi di rinunciare ad acquistare beni immobili personali o di usare dei suddetti beni mobili, come se fossero di tutti. Essi devono essere liberamente disponibili a donare i loro beni mobili e immobili perché la Famiglia ecclesiale ne faccia uso a scopi esclusivamente apostolici[204]. Tutto ciò che proviene ai Volontari in considerazione della Famiglia ecclesiale rimane acquisito alla Famiglia stessa[205]. I Volontari in tal modo – nell'ambito delle loro singole fraternità – potranno più facilmente mettere in pratica una *communio bonorum totale* ponendo generosamente nella cassa comune anche il proprio stipendio o altre forme di introiti privati tenendo in gestione il necessario per i bisogni personali e le spese ordinarie in maniera responsabile e matura[206]. I Volontari devono presentare al Responsabile un resoconto semestrale delle spese fatte e possibilmente un preventivo delle spese da fare, specie se di una certa entità[207].

La castità. Con il voto di castità, abbracciata gioiosamente per il Regno dei Cieli, i Volontari si impegnano a vivere la perfetta continenza nel celibato[208].

L'obbedienza. I Volontari Consacrati della "Missione Chiesa-Mondo", con la professione dell'ubbidienza, offrono a Dio la rinuncia alla propria volontà, allo scopo di unirsi più completamente alla volontà salvifica di Dio. Obbedire significa accettare di essere proprietà di Dio, senza rinunciare alla propria personalità, ma valorizzandola nel progressivo abbandono alla volontà del Signore, attenendosi anche ai cann. 601, 590, § 2, 678 CIC[209]. I Volontari si obbligano a verificarsi ogni trimestre con il proprio Responsabile circa gli impegni della loro consacrazione: impegni di preghiera, modo di vivere i consigli evangelici, impegni apostolici, inserimento nel sociale

[203] Cfr. artt. 24–27, Cost. MCM.

[204] Art. 33, Cost. MCM; cfr. artt. 29-32, Cost. MCM.

[205] Cfr. Can. 741 § 2 CIC.

[206] Art. 34, Cost. MCM.

[207] Art. 36, Cost. MCM.

[208] Cfr. can. 599 CIC e artt. 37-41, Cost. MCM.

[209] Cfr. artt. 42-46, Cost. MCM.

(lavoro, famiglia, cultura, comportamento e stile di vita, ecc.)[210]. Ogni Volontario deve confrontarsi con il proprio Responsabile in ordine alla scelta e all'esercizio del proprio ministero e della propria professione, affinché essi siano compatibili con gli impegni di consacrazione e di apostolato confacenti con il carisma dì Famiglia ecclesiale[211]. Nella scelta dell'impegno apostolico e degli ambiti in cui esso deve realizzarsi i Volontari devono confrontarsi con i Responsabili, così da sentirsi inviati dalla Famiglia ecclesiale stessa a fare opera di apostolato[212].

L'impegno di apostolato e di pastorale. Vivendo l'impegno dell'apostolato, i Volontari mettono permanentemente in discussione la tendenza alla comodità e all'interesse o benestare privato e preannunciano e significano costantemente l'ansia di portare a tutti la salvezza, donando Cristo e annunciando il suo Vangelo. Con la consacrazione all'apostolato senza riserve e senza limiti di tempo né di spazio, specie nella forma della pastorale parrocchiale in mezzo alla gente di tutti i ceti, le età e le condizioni di vita, i Consacrati della "Missione Chiesa-Mondo" si pongono nella città degli uomini come segno di Chiesa missionaria nel territorio e strumento di nuova evangelizzazione nel mondo contemporaneo. Con l'impegno di una pastorale decentrata, i consacrati debbono far sì che la parrocchia diventi «la Chiesa stessa che vive in mezzo alle case dei suoi figli e delle sue figlie» (Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, n. 36)[213]. L'apostolato specifico della "Missione Chiesa-Mondo" consiste nel portare avanti il rinnovamento della pastorale parrocchiale attraverso il decentramento della parrocchia in zone pastorali, la creazione di piccole comunità ecclesiali sparse nel territorio, come articolazioni della stessa parrocchia, con responsabilità pastorali territoriali affidate dal parroco; la ricerca dei "lontani", la catechesi permanente degli adulti, la valorizzazione del laicato. I campi di qualificazione apostolica possono essere diversi. La Famiglia ecclesiale attualmente ne prevede quattro (a. Missione e contemplazione; b. Missione e ministeri pastorali; c. Missione e servizi culturali; d. Missione e carità) ma in futuro potrà aprirne altri. Dette qualificazioni non saranno mai fine a se stesse ma sempre in funzione diretta e costante della realizzazione del progetto «parrocchia comunione di comunità». I Volontari della "Missione Chiesa-Mondo" inoltre si consacrano a tempo pieno per diffondere, colti-

[210] Art. 47, Cost. MCM.

[211] Art. 48, Cost. MCM.

[212] Art. 49, Cost. MCM.

[213] Art. 28, Cost. MCM.

vare nella parrocchia attraverso le "comunità ecclesiali di base", un'autentica «spiritualità della strada»[214].

12. Il laicato

12.1. Fraternità Francescana di Betania

Il Superiore generale con il consenso del suo Consiglio può ammettere dei laici come familiari oblati perpetui, stipulando una convenzione sui reciproci diritti e doveri[215]. Tali convenzioni non sono mai state stipulate. Tuttavia in sede di redazione delle Costituzioni fu addirittura ipotizzato un Istituto con i laici in posizione paritaria rispetto ai consacrati nel governo della Fraternità.

I coniugati non furono inseriti organicamente nella struttura, e quindi le precedenti norme rimasero solo una proposta di lavoro. Del resto così si esprime S.S. Giovanni Paolo II: «... non possono essere comprese nella specifica categoria della vita consacrata quelle pur lodevoli forme di impegno che alcuni coniugi cristiani assumono in associazioni o movimenti ecclesiali, quando, nell'intento di portare alla perfezione della carità il loro amore, già "come consacrato" nel sacramento del matrimonio, confermano con un voto il dovere della castità propria della vita coniugale e, senza trascurare i loro doveri verso i figli, professano la povertà e l'obbedienza. La precisazione doverosa circa la natura di tale esperienza non intende sottovalutare questo particolare cammino di santificazione, a cui non è certo estranea l'azione dello Spirito Santo, infinitamente ricco nei suoi doni e nelle sue ispirazioni»[216].

12.2. Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

12.1.1. Le coppie impegnate con le promesse

Al ramo dei Volontari sacerdoti e dei laici celibi consacrati e al ramo delle Volontarie delle donne nubili consacrate della "Missione Chiesa-Mondo" è aggregato un terzo. Esso è formato da coppie di coniugi impegnati a livello apostolico che prendono nome di «Volontari impegnati Missione Chiesa-Mondo» o semplicemente «Gruppo impegnati»[217].

---

214 Cfr. artt. 51-57, Cost. MCM.

215 Art. 139, Cost. FFB.

216 Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita Consecrata*, n. 62.

217 Art. 1, Cost. MCM.

Spiritualità. Il gruppo degli Impegnati ha lo stesso carisma della Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo" e quindi persegue le stesse finalità e si alimenta della stessa spiritualità degli altri due Rami, nel modo proprio dello stato di vita coniugale[218]. Essi sono chiamati a vivere il loro stato di vita coniugale come un vero e proprio «ministero» secondo le esigenze radicali del Vangelo e secondo lo spirito apostolico della Famiglia ecclesiale[219].

Promesse di povertà, castità, obbedienza e apostolato. I Volontari Impegnati emettono promesse di povertà, castità, ubbidienza e apostolato secondo il proprio stato di vita[220]. La promessa di *povertà* si traduce per essi nell'impegno a mettere a disposizione del fine apostolico della Famiglia ecclesiale ciò che sono e ciò che posseggono senza perdere la proprietà dei beni e senza togliere tutto ciò che è necessario ad una degna formazione integrale dei figli[221]. La promessa di *castità* si traduce nell'impegno a vivere un amore casto e quindi aperto alla paternità-maternità responsabile, per essere «segno» nella società e nella Chiesa, a partire dalle comunità ecclesiali e dal gruppi sociali in cui sono inseriti. La castità sarà vissuta come rispetto che l'un coniuge deve portare all'altro secondo lo spirito e gli indirizzi dati dal sacramento del matrimonio stesso[222]. La promessa di *obbedienza* si traduce nell'Impegno di mettersi con docilità a disposizione delle attività apostoliche della Famiglia ecclesiale, seguirne le «idee madri» e viverne lo «stile comune». Essi hanno come punto di riferimento costante per la verifica dei propri impegni apostolici la coppia coordinatrice del gruppo il Responsabile Generale e i Responsabili degli altri due Rami[223]. La promessa di apostolato si traduce nell'impegno a mettere a disposizione della parrocchia il tempo libero oltre che – nei limiti possibili – l'utilizzo della professione nella forma del Volontariato cristiano. Le coppie di sposi impegnati, facendo parte della Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo", si qualificano pertanto nelle varie Chiese locali come animatori di piccole comunità ecclesiali dislocate nel territorio parrocchiale – nelle case, nei condomini, nei garages, nei casolari di periferia secondo il progetto «parrocchia comunione di comunità». Essi si impegnano a trasformare la loro famiglia in una autentica «Chiesa domestica», cellula viva del

[218] Art. 2, Cost. MCM.

[219] Art. 3, Cost. MCM.

[220] Art. 4, Cost. MCM.

[221] Art. 5, Cost. MCM.

[222] Art. 6, Cost. MCM.

[223] Art. 7, Cost. MCM.

Corpo di Cristo, punto di riferimento per i fidanzati e le coppie di coniugi della comunità ecclesiale, aperta all'accoglienza dei poveri, dei sofferenti, dei non praticanti, dei lontani. Devono curare in modo particolare l'educazione cristiana dei figli e assicurare ad essi un tenore di vita dignitoso, una crescita umana, culturale ed affettiva quanto più armonica e completa senza imporre i propri impegni provenienti dall'appartenenza alla Famiglia ecclesiale. I Volontari Impegnati devono rendersi disponibili inoltre per incrementare la pastorale familiare all'interno della parrocchia e della Diocesi (preparazione al Matrimonio cristiano, catechesi degli adulti non praticanti assenti e lontani, pastorale dei divorziati e dei conviventi, famiglie in difficoltà, ragazze madri, Case-famiglia per portatori di handicap etc.), in modo tale che la società umana si apra all'accoglienza della vita in tutte le sue espressioni. I Volontari Impegnati devono vivere la dipendenza apostolica dalla Famiglia ecclesiale e vivere l'apostolato in ogni ambito socio-ecclesiale come inviati dalla Famiglia ecclesiale stessa[224].

Formazione e ammissione. Alla "Missione Chiesa-Mondo" possono essere ammesse coppie di coniugi cattoliche battezzate che siano mosse da retta intenzione e siano libere e capaci di assumere gli impegni che la famiglia ecclesiale propone. La formazione dei Volontari Impegnati sarà progressivamente aiutata, stimolata e verificata dalla Famiglia ecclesiale attraverso i Responsabili di formazione incaricati *ad hoc*: una coppia e un sacerdote della stessa "Missione Chiesa-Mondo". Le coppie dei coniugi sono ammesse al periodo di formazione dal Sacerdote Assistente spirituale indicato dal Responsabile generale con il suo Consiglio. Egli fornisce le informazioni relative alle qualità richieste per l'ammissione della coppia; in particolare: che ci sia mutuo accordo tra i due coniugi; che vivano il matrimonio cristiano secondo gli orientamenti della Chiesa e coltivino una spiritualità coniugale fondata sul Sacramento nuziale; che ambedue abbiano già sperimentato un sufficiente cammino pastorale; che abbiano le qualità richieste dalle Costituzioni per tutti i candidati degli altri due rami. Inoltre al momento dell'ammissione vengono richiesti il certificato di matrimonio e un certificato del proprio parroco. I responsabili della formazione vengono nominati dai Responsabili dei due Rami principali insieme alla coppia responsabile del gruppo coppie. Sarà compito dei Responsabili di formazione scoprire l'autenticità della vocazione della coppia aspirante, studiarne lo sviluppo e coltivarne la spiritualità, la cultura biblico-teologica, e l'esercizio delle attività apostoliche secondo i programmi e lo stile della Famiglia ecclesiale. Il periodo di prova è normalmente di tre anni. Al termine di detto periodo – previa proposta di coloro che ne curano la for-

[224] Cfr. art. 8-12, Cost. MCM.

mazione e dietro richiesta scritta – la coppia potrà essere ammessa alle promesse. La coppia sarà ammessa alle promesse dai Responsabili dei due Rami insieme alla coppia responsabile del gruppo coppie, sempre con il consenso del proprio Consiglio. Verranno ammessi coloro che, nel periodo di prova abbiano acquisito sufficientemente le qualità richieste dalle Costituzioni sia in ordine alla formazione spirituale e pastorale sia in ordine allo stile di vita proposto dal carisma proprio della Famiglia ecclesiale «Missione Chiesa-Mondo»[225].

Governo. I Responsabili del Gruppo vengono nominati dai Responsabili dei due rami principali insieme al Consiglio Generale[226]. I Volontari Impegnati che hanno già emesso le promesse eleggono una coppia che li rappresenti al Capitolo[227].

Separazione. Le coppie di coniugi possono liberamente lasciare la "Missione Chiesa-Mondo", durante il periodo di prova, e d'altra parte, l'autorità competente della Famiglia ecclesiale – cioè il Responsabile generale con i due Responsabili dei rami principali insieme con i Responsabili del gruppo coppie – può dimetterle, per giusti motivi[228]. Le coppie di coniugi con impegni possono separarsi dalla Famiglia ecclesiale, non rinnovando le promesse, previa informazione al Responsabile generale, ai Responsabili dei due rami principali e al responsabile del gruppo coppie; oppure, possono essere dimesse, per gravi motivi, dal Responsabile generale insieme ai Responsabili dei due rami principali e ai Responsabili del gruppo coppie[229].

12.1.2. I collaboratori della Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"

La famiglia ecclesiale di vita consacrata Missione Chiesa-Mondo" prevede, inoltre, i collaboratori della Famiglia ecclesiale. Infatti ai tre gruppi Complementari tra loro i cui membri si legano alle indicazioni di queste Costituzioni, è prevista l'aggregazione di altre «aree» o «nuclei» di persone che – tra Sacerdoti e laici – si impegnano a crescere nella perfezione cristiana nel mondo e a dare – secondo il proprio stato di vita – il loro tempo libero per la animazione della pastorale parrocchiale[230]. Tale realtà è intimamente legata alla Famiglia ecclesiale in quanto è figlia dello stesso carisma, si nutre della stessa spiritualità e si impegna a perseguire le stesse fina-

225 Cfr. artt. 13-21, Cost. MCM.

226 Art. 22, Cost. MCM.

227 Art. 23, Cost. MCM.

228 Art. 23, Cost. MCM.

229 Art. 24, Cost. MCM.

230 Art. 4, Cost. MCM.

lità apostoliche. Essa però è una realtà autonoma rispetto alla Famiglia ecclesiale anche se non indipendente. Attorno alla Famiglia ecclesiale possono infatti aggregarsi quanti tra sacerdoti e laici di ogni età e condizione sociale cercano la perfezione cristiana nel mondo e si impegnano a dare – secondo il proprio stato di vita – il loro tempo libero per l'animazione dei vari settori della pastorale parrocchiale. Tale aggregazione può avvenire a livelli o cerchi o aree autonome ma insieme pastoralmente e spiritualmente interagenti tra loro. Si hanno così tre possibilità diverse di partecipazione allo stesso carisma della famiglia ecclesiale della "Missione Chiesa-Mondo". Quanti, pertanto tra sacerdoti e laici, vi fanno parte, non sono legati alle Costituzioni ma assumono alcuni impegni specifici e personali. Possono farvi parte gli animatori di "comunità ecclesiali di base" (coppie di sposi e non), operatori pastorali, parroci diocesani e anche religiosi impegnati nel portare avanti il progetto «parrocchia comunione di comunità», suore che collaborano con le «comunità ecclesiali di base»[231].

13. Conclusioni

Abbiamo, in questo nostro studio, proposto sinteticamente un *excursus* dell'iter storico-giuridico e del diritto proprio di due "Istituti di vita consacrata di diritto diocesano" di recente approvazione, cioè la "Fraternità Francescana di Betania" e la "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo" perché innovativi del panorama giuridico della vita consacrata per una serie di ragioni. Infatti la "Fraternità Francescana di Betania" e La "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo" non sono associazioni ma «Istituti di vita consacrata» in quanto «vi sono tutti gli elementi di vita consacrata richiesti dai canoni 573 ss.», tuttavia sono «Istituti di vita consacrata»[232] senza specificare se si tratta di Istituti religiosi[233] o di Istituti secolari[234]. Si ha perciò una figura giuridica attinente al *genus* e non alla *species*, con specifiche caratterizzazioni. Infatti il codice di diritto canonico, nella III parte (cann. 573-746 CIC) del II libro *De Populo Dei*, tratta nella prima sezione degli Istituti di vita consacrata, cioè degli Istituti religiosi e degli Istituti secolari, e nella seconda sezione delle Società di vita

[231] Cfr. artt. 26-30, Cost. MCM.

[232] Cfr. can. 573 § 2 CIC.

[233] Cfr. cann. 607-709 CIC.

[234] Cfr. cann. 710-730 CIC.

apostolica: elementi caratterizzanti gli Istituti religiosi sono i voti pubblici[235], la vita fraterna in comune, e la separazione dal mondo[236]; per gli Istituti secolari, invece, sono i vincoli sacri diversi dai voti pubblici[237], la vita fraterna ma non in comune[238], la santificazione del mondo è *ab intus*[239]. Invece negli Istituti oggetto della nostra ricerca sussiste la compresenza in un unico Istituto sia dei consacrati, tanto chierici che laici, sia delle consacrate, e tale compresenza non è ammissibile per un Istituto religioso o un Istituto secolare, e inoltre "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo" prevede voti pubblici come un Istituto religioso, la secolarità[240] come un Istituto secolare e il fine apostolico con l'impegno di apostolato, oggetto di un quarto voto[241], avvicinandosi in ciò alle Società di vita apostolica. E allorquando nelle Costituzioni della Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo", in nota all'art. 34, ci si richiama al can. 741 § 2 CIC, si prevede espressamente che: «Questo canone riguardante le Società di vita apostolica e tutti gli altri relativi anche alla Vita religiosa che vengono citati nelle presenti Costituzioni si riferiscono *in modo analogo* alla Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo"». Tutto ciò comporta inevitabili ed innovative conseguenze per l'ammissione e la formazione dei membri, per la vita fraterna in comune, per l'oggetto proprio dei sacri vincoli e per il governo dell'Istituto. Circa il governo e la sua potestà, registriamo, tuttavia, che non ci si discosta sostanzialmente dal tradizionale rapporto chierici-laici e ciò anche e soprattutto per fondati motivi di ordine teologico, che però richiederebbero un approfondimento a parte, impossibile nell'ambito di questo articolo tenendo conto dei fini che ci eravamo proposti.

Questi due nuovi Istituti, perciò, pur possedendo gli elementi di vita consacrata di cui ai cann. 573 ss. CIC, presentano caratteristiche proprie e qualificanti che ne impediscono la sussunzione nella tipologia o degli Istituti religiosi ex cann. 607 ss. CIC, o degli Istituti secolari ex cann. 710 ss. CIC, o nelle Società di vita apostolica ex cann. 731 ss. CIC e sono, peraltro, introduttivi di una novità terminologica extracodiciale quale la denominazione "Famiglia ecclesiale di vita consacrata".

---

235 Cfr. can. 607 § 2 CIC.

236 Cfr. can. 607 § 3 CIC.

237 Cfr. can. 712 CIC.

238 Cfr. can. 714 CIC.

239 Cfr. can. 710 CIC.

240 Cfr. artt. 67-74, Cost. MCM; art. 67: «I volontari della Famiglia ecclesiale di vita consacrata "Missione Chiesa-Mondo" si impegnano a vivere i consigli evangelici secondo lo spirito della secolarità...».

241 Cfr. artt. 1-57 e 75-84, Cost. MCM.

Inoltre osserviamo che la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica «ha autorizzato» il Vescovo diocesano a «riconoscere» la Fraternità e la Famiglia come Istituti di vita consacrata di diritto diocesano e ad approvare le Costituzioni «per cinque anni *ad experimentum*». Il fatto che la Santa Sede "autorizzi" il Vescovo Diocesano a "riconoscere" un "Istituto di vita consacrata di diritto diocesano" è già un importante atto di novità giuridica nell'ambito dell'applicazione delle norme codiciali sugli Istituti di vita consacrata. Infatti la Sede Apostolica ha il diritto di erigere direttamente un nuovo Istituto di vita consacrata, ma ormai, secondo prassi consolidata, ogni nuovo Istituto inizia con il diventare di diritto diocesano.

Il Vescovo diocesano può erigere nuovi Istituti di vita consacrata con decreto formale, accompagnato dall'approvazione delle Costituzioni, purché venga consultata la Sede Apostolica, cioè tramite la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica oppure, nei casi in cui sono competenti, la Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli o la Congregazione per le Chiese orientali. Tale consultazione precede il decreto episcopale di erezione ed è richiesta per la validità dell'atto, in forza del can. 39 CIC. La Congregazione analizza la fattispecie e, in caso positivo, concede al Vescovo il proprio parere con tutte quelle specificazioni, prescrizioni, direttive, concessioni di facoltà eventualmente necessarie per la vita autonoma del nuovo Istituto.

Orbene, sia la "Fraternità Francescana di Betania" che la "Famiglia ecclesiale Missione Chiesa-Mondo" sono definiti dai Decreti episcopali dell'8.12.1998 e del 5.02.2001 e dalle Costituzioni come «Istituto di vita consacrata di diritto diocesano», e perciò sono «sotto la speciale cura del Vescovo diocesano». Tuttavia in entrambi i casi il Vescovo della sede principale ha "riconosciuto" con decreto gli Istituti, mentre è la Santa Sede che ha «autorizzato» il Vescovo a riconoscere con decreto le realtà come Istituti di vita consacrata di diritto diocesano e ad approvare «per cinque anni *ad experimentum*» il testo delle Costituzioni, già corretto dal Dicastero. Sicché il Dicastero non ha rilasciato un semplice parere di risposta ad una consultazione ex can. 579 CIC, ma è intervenuto con una "approvazione", ponendo poi l'Istituto sotto la speciale cura del Vescovo diocesano.

Aver, perciò, offerto una prima analisi della configurazione giuridica di queste due nuove forma di vita consacrata, cioè la "Fraternità Francescana di Betania" e la Famiglia ecclesiale "Missione Chiesa-Mondo", mediante l'esame dei documenti giu-

ridicamente rilevanti, ci è sembrato un atto prezioso per chi è in fase di discernimento e di ricerca nell'affascinante mondo della vita consacrata che, come significativamente afferma la recente Istruzione *Ripartire da Cristo*: «Nel continuo succedersi e affermarsi di forme sempre nuove, è già in se stessa un'eloquente espressione della presenza del Signore risorto, quasi una specie di vangelo dispiegato nei secoli»[242].

242 Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, Istruzione *Ripartire da Cristo*, n. 2, in L'Osservatore Romano, 15.06.2002 (*inserto tabloid*).

RTLu VIII (1/2003) 99-112

«Imago Ecclesiae desponsatae». Zur Theologie der Jungfrauenweihe

Marianne Schlosser
Martin-Grabmann-Forschungsinstitut, Universität München

Seiner Eminenz Friedrich Kardinal Wetter zum 75. Geburtstag

Wenngleich die Form der *Vita consecrata*, um die es im folgenden Beitrag geht, verhältnismäßig jung ist – ist sie doch in gewissem Sinn ein Kind des II. Vatikanischen Konzils –, so ist sie doch in Wahrheit sehr alt: in ihren Wurzeln älter als alle die vielfältigen Ausformungen, die das Leben nach den evangelischen Räten in Ost und West durch die Jahrhunderte hin angenommen hat. Man mag es daran sehen, daß diese Form im Namen keinen Stifter führt noch eine nähere Spezifizierung; vielmehr gibt das "gottgeweihte Leben" selbst den *Virgines consecratae* den Namen.

Insofern es sich bei der «*Consecratio virginum* für Frauen, die in der Welt leben» – oder treffender: die dieses Leben in einer Diözese leben (im Unterschied zu einem Orden) –, um die Wiederentdeckung einer altchristlichen Lebensform handelt, ist zum Verständnis ein Blick auf die Wurzeln in der Alten Kirche unumgänglich. Es genügt jedoch nicht, die heutige Form bloß als Wiederbelebung einer Einrichtung zu verstehen, die mit dem Aufkommen der verschiedenen Ordensgemeinschaften mehr und mehr zurückgetreten war und länger als 800 Jahre überhaupt ausgedient zu haben schien. Heute geht es um das Unterscheidende und Verbindende mit anderen Formen des «geweihten Lebens», gewissermaßen um den spezifischen Part im Konzert, den vielleicht gerade diese Lebensform übernehmen soll.

1. Ein Blick in die Geschichte

Lange bevor die ersten Regeln des mönchischen Lebens entstanden, ja von Anfang an, lebten einzelne Glieder der christlichen Gemeinde gemäß den

Empfehlungen des Neuen Testaments «um des Himmelreiches willen ehelos» (vgl. Mt 19,10-12; 1Kor 7,25). Für die neutestamentliche Zeit selbst ist dies etwa für Paulus oder die Töchter des Philippus (Apg 21,9) bekannt. Die Apostolischen Väter bezeugen die Existenz zölibatär lebender Christen[1], die Apologeten berufen sich zum Erweis der sittlichen Kraft des Christentums auf sie[2]. Ausdrücklich thematisiert wird die christliche Jungfräulichkeit etwa bei Ps.-Clemens, Tertullian, Cyprian und Methodius von Olymp. Aus diesen Quellen geht hervor, daß das «Zeugnis der Jungfräulichkeit» an Wertschätzung gleich dem Blutzeugnis folgte. Aus dieser Zeit sind zwar noch keine Zeugnisse für eine liturgische oder öffentliche Gelübde-Ablegung überliefert, doch gelten die *Virgines* bereits in der *Traditio Apostolica* Hippolyts (ca. 215) als eigener kirchlicher Stand[3]. Auch muß der Vorsatz bzw. das Versprechen der Ehelosigkeit öffentlich beweisbar gewesen sein: Er wurde nämlich als «geistliches Verlöbnis» aufgefaßt, das zu brechen wie Ehebruch galt und die Kirchenbuße zur Folge hatte[4]. Das heißt: Mit der Entscheidung (*propositum*) für ein solches Leben oder auch bei einem evtl. Scheitern geschieht etwas, was die Kirche selbst angeht.

Die christliche Jungfräulichkeit im Sinne der freien Entscheidung für ein «eheloses Leben um des Himmelreiches willen» umgreift das ganze Leben. Sie ist nicht nur ein asketisches Mittel, um zur Vollkommenheit zu gelangen, nicht nur eine Tugend – etwa der Selbstdisziplin. Sie ist vielmehr wesentlich davon bestimmt, Nachfolge Christi zu sein. Dabei denkt man zunächst vielleicht an die heimatlosen, haus- und ehelosen Wanderprediger, wie sie im 10. Kapitel des Matthäusevangeliums beschrieben werden. Doch ist die Ehelosigkeit nicht mit der apostolischen Tätigkeit allein zu erklären oder zu begründen. Ein wesentlicher, innerer Grund liegt in der eschatologischen Dimension der christlichen Botschaft: im Bewußtsein, daß die Zeit dieser Welt ein Ende hat (1 Kor 7,29) – und daß dieses Ende mit der Auferstehung

---

1 *1 Clem* 38,2; Ignatius, *An Polycarp* 5,2; *An die Gemeinde von Smyrna* 13,1; Polykarp, *An die Philipper* 5,3.

2 Justin, *Apologia I*, 15, 29; Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis* 33; Tatian, *Oratio ad Graecos* 32.33; Minucius Felix, *Octavius* 31, 5. Vgl. P. Visentin, *Genesi e sviluppo storico-culturale della consacrazione verginale*, in RivLi 69 (1982) 457-471.

3 Cap. 12. Der Text klingt so beiläufig und selbstverständlich, daß man auf eine schon länger bekannte Einrichtung schließen darf. Eine liturgische Einführung in diesen "Stand" kann nicht definitiv ausgeschlossen werden. Vgl. Hippolyt, *Traditio apostolica - Apostolische Überlieferung*, übers. und eingel. von W. Geerlings, (Fontes christiani) Freiburg 1991, 175.

4 Cyprian, *De habitu virginum*, cap. 20 (PL 4,472f.); *Epistola 62, ad Pomponium*, n. 4 (PL 4, 381). Zu dieser Zeit scheint die Eheschließung einer Frau, die Jungfräulichkeit gelobt hatte, nur unerlaubt, nicht aber – wie kurze Zeit später – ungültig gewesen zu sein. Vgl. etwa die *Synode von Ancyra* (314): «Quotquot virginitatem promittentes irritam faciunt sponsionem, inter bigamos censeantur».

Christi bereits angebrochen ist. Nach dem Herrenwort (Mt 22,30) werden «nach der Auferstehung die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel». Der «Erstling derer, die entschlafen sind» (1 Kor 15,20), ist aber bereits auferstanden. Und dieses Geschehen hat einschneidende Bedeutung für die Geschichte der Welt und jedes einzelnen Gläubigen[5]: Das Gottesreich hat begonnen, es harrt nur noch seiner Vollendung.

Zu diesen beiden Aspekten, der Nachahmung Christi und der eschatologischen Hoffnung, tritt die ekklesiologische Deutung. Alle drei Aspekte finden sich vereint in einem Motiv, das die Theologie und Liturgie der Jungfrauenweihe durchgehend prägt: dem Motiv der "Braut".

Nach biblischem Verständnis ist die Braut die rechtmäßig angetraute Gattin, die aber noch nicht heimgeführt ist. Braut Christi ist zuerst die Kirche (Mt 9,15; Joh 3,29), die Christus sich erwählt und um den Preis seines Lebens erworben hat (Eph 5,25-33). "Braut" zu sein bedeutet in diesem Zusammenhang – jenseits von jeder Sentimentalität! –: das Leben von dem zu haben, der sie durch die Hingabe des eigenen Lebens zum Leben gebracht hat; also von ihm her und auf ihn hin zu sein. Die Kirche ist, was sie ist, von Christus her. Das überschreitet die menschliche Analogie von Bräutigam und Braut; denn die Kirche steht nicht auf gleicher Ebene mit ihrem Haupt.

Jedes Gott-geweiht-Sein einer Person, jede *consecratio* in christlichem Verständnis, bildet diese unauflösliche Verbindung Christi mit seiner Kirche ab[6]. Fundamental gilt das für die Taufe, wodurch ein Mensch, «hineingetauft in den Tod Christi», Gott zu eigen und eben damit auch Glied der Kirche wird[7]. Es gilt für die Ehe, in der dieses Verhältnis auf der Ebene des sakramentalen Zeichens abgebildet wird[8]. Es gilt für das Amt in der Kirche, wodurch inmitten des "Leibes" das Gegenüber des "Hauptes" repräsentiert wird, und zwar in besonderer Weise für das

---

[5] Die christliche Ehelosigkeit ist daher nicht ausschließlich von der Naherwartung der Wiederkunft Christi motiviert, sondern vielmehr vom Glauben an die Auferstehung Christi des "Hauptes" als Wurzel und Pfand der Auferstehung seiner Glieder.

[6] Vgl. dazu S. Recchi, *De natura consecrationis per consilia evangelica in Codice adumbratio*, in Periodica 77 (1988) 33-55.

[7] «Deo sacratus»: LG 44a. Doch kann dieses Geweiht-Sein noch einmal eine tiefere Ausgestaltung erfahren durch die Übernahme der Evangelischen Räte: ebenda.

[8] GS 48: «Coniuges christiani (...) peculiari sacramento roborantur et veluti consecrantur».

Bischofsamt[9]. Und es gilt für die "unmittelbare" Bindung an Christus im Verzicht auf einen menschlichen Partner. So heißt es im Weihegebet über die Virgines, das aus der Zeit Leos d. Gr. stammt und heute noch verwendet wird: «Sie suchen allein, was das Sakrament der Ehe bezeichnet: die Verbindung Christi mit der Kirche»[10].

Das Bild von der "Braut Kirche", wie sie in verschiedenen Texten des Neuen Testaments ercheint, erwies sich als geeignet, bestimmte Aspekte des "gottgeweihten Lebens" besonders deutlich zu zeichnen:

Die bräutliche Liebe beruht nicht auf einer "natürlichen" Zuneigung, wie etwa zwischen Eltern und Kind, sondern auf Erwählung und Antwort, auf einem gegenseitigen Bund. Die Freiheit der personalen Zuneigung und Bindung wird damit besonders hervorgehoben. Die Brautschaft bezeichnet zudem ein einmaliges Treueverhältnis, das ausschließlich ist (vgl. 2 Kor 11,2) und das ganze Leben prägt, das aber auch in Treue durchgetragen werden muß. Weiter begründet der Bund eine Lebensgemeinschaft, die Schicksalsgemeinschaft ist: Die Braut macht sich die Anliegen des Bräutigams zu eigen, sie teilt mit ihm Verfolgung und Tod, aber auch die Glückseligkeit (vgl. Offb 21,9-11). Und schließlich vermag der Name der "Braut" hinzuweisen auf die noch ausstehende Vollendung: Noch ist sie eine Wartende (Offb 22,17).

Bereits bei Tertullian († vor 220) wird die Bezeichnung "Braut Christi" auf die einzelne "Virgo" übertragen[11]. Gerade die allein für Christus lebende Frau bildet gewissermaßen jene Dimension der Kirche ab, in der sie die treue, wartende Braut ist. Sie ist Bild der Kirche: *imago Ecclesiae desponsatae,* oder wie es in den Praenotanda zum heutigen Ordo consecrationis virginum heißt: *imago eschatologica Sponsae caelestis vitaeque futurae.*

Mit Beendigung der Christenverfolgungen konnte sich das kirchliche Leben auch nach außen frei entfalten. Während das «rote Martyrium» – das Blutzeugnis –

---

[9] So wurde gerade die Bischofsweihe ausdrücklich als *consecratio* bezeichnet (so auch im CIC 1983). *Consecratio* nannte man bis zur Erneuerung der liturgischen Bücher auch die Altar- und Kirch-Weihe (!). Im neuesten liturgischen Sprachgebrauch ist von *consecratio* nur mehr im Zusammenhang der Eucharistie und der Jungfrauenweihe die Rede. In der Tat scheinen diese beiden Verwendungen auch die ältesten zu sein: R. Kaczynski, *Konsekration*, in LThK[3] 6, 288.

[10] Es handelt sich um das Weihegebet aus dem *Sacramentarium Veronense*, ed. L.-C. Mohlberg, (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 1) Roma 1966. Für die Liturgie der Jungfrauenweihe werden hier insgesamt drei Texte überliefert: Das kurze Gebet «Respice Domine propitius», das bis zur Neufassung des Ritus 1970 seinen Platz behalten hatte, das erwähnte lange Weihegebet «Deus castorum corporum» und einen Einschub zum «Hanc igitur» des Hochgebetes.

[11] *De oratione*, cap. 22: Die Virgo soll den Schleier tragen (das altrömische Zeichen der verheirateten Frau), da sie Christus geheiratet habe.

zurücktrat, gewann das Lebenszeugnis der «Asketen» und Virgines, das «graue» beziehungsweise «weiße» Martyrium, zunehmend an Bedeutung. Der Parallelisierung von Ehesakrament und Gelübde, die in der Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts weiter entfaltet wurde, entsprach auch die gleichzeitige Ausgestaltung der dazugehörigen liturgischen Formen: der *Consecratio virginum* und der verschiedenen Trauungsriten.

Aus dem 4. Jahrhundert haben wir die ersten literarischen Zeugnisse über die *Consecratio virginum*[12]. Aus diesen Schilderungen geht hervor, daß es sich um einen dem Bischof vorbehaltenen Gottesdienst handelte, daß viel Volk daran teilnahm, daß die Feier bevorzugt an Festtagen (Ostern, Epiphanie, Weihnachten, Apostelfesten) stattfand. Auch der Aufbau läßt sich erkennen: Nach dem Wortgottesdienst und der Homilie nahm der Bischof das Gelübde entgegen, sprach ein Weihegebet und übergab als ausdeutendes Zeichen den Schleier.

Dieser Kern der Feier wurde im Laufe der Zeit mit vielerlei Gebeten und Gesängen, besonders aber mit zahlreichen ausdeutenden Zeichen angereichert, die hauptsächlich aus dem Motivkreis "Vermählung" stammen: zum Schleier kamen der Ring und die Brautkrone bzw.-Kranz (bezeugt im Pontificale Romano-Germanicum, um die Mitte des 10. Jahrhunderts), später das Stundenbuch (1497). Bis auf die Krone sind auch in der heute gebräuchlichen Liturgie alle diese Zeichen vorgesehen.

Die virgines der Alten Kirche lebten für gewöhnlich weiter in ihren Familien und Häusern. Sie widmeten sich vor allem dem Gebet[13], besonders dem Stundengebet in der Kathedralkirche, u.U. auch kirchlichen Diensten und Werken der Barmherzigkeit[14]. Da es sich um einen einschneidenden Schritt handelte, wurde eine bestimmte Zeit der Bewährung vorausgesetzt[15] und auf die Reife der Person gewissenhaft geachtet.

Es scheint, als habe es schon früh Jungfrauengemeinschaften gegeben[16], und

---

[12] Der Brief des Papstes Damasus an die gallischen Bischöfe; Nicetas v. Remesiana, *De lapsu virginis consacratae*; Ambrosius, *De virginibus* III, 1 (hierin der Bericht über die Spendung der Jungfrauenweihe an seine Schwester Marcellina durch Papst Liberius).

[13] Vgl. *Constitutiones Apostolicae* VIII, 47, 1; (Ps.-?)Athanasius, *De virginitate*, cap. 12; 13; 20.

[14] Vgl. *Statuta Ecclesiae Antiqua* 12 (Mansi III, 952).

[15] R. Metz, *Les conditions juridiques de la consécration des vierges dans la liturgie latine des origines à nos jours*, in RDC 1 (1951) 261-280, hier 277: Probezeit wahrscheinlich, aber unsicher, wie lange; erst faßbar bei den Kommunitäten des 6./7. Jh. Papst Innozenz I. unterscheidet in seinem *Brief an Victricius* (Mansi III, 1035) die *virgo devota* (gleichsam verlobt) von der *virgo consecrata* (verheiratet).

[16] Bereits der Mönchsvater Antonius scheint seine Schwester einer solchen Gemeinschaft anvertraut zu haben: *Vita Antonii*, cap. 3.

zum Ende des 4. Jahrhunderts kann man vielleicht schon von den ersten "Klöstern" sprechen[17]. Das geistliche Klima erscheint zunehmend vom zönobitischen Ideal geprägt, Regeln entstehen, für Männer und für Frauen. Man kann sagen: in der Zeit vom 7. bis zum 12. Jahrhundert wird das Leben im Konvent die vorherrschende Form. Zwar lassen sich die beiden Formen des geweihten Lebens und die Spendung der Weihe sowohl an «Nonnen» wie an «Virgines in der Welt» noch im 10. Jahrhundert nachweisen[18], doch das Gelübde einer Frau, die nicht in ein Monasterium oder Stift eintrat, blieb mehr und mehr ein inneres Geschehen, ohne ekklesiale Bestätigung.

Im 12. Jahrhundert setzte sich offenbar die ausschließliche Spendung der *consecratio virginum* an Ordensfrauen durch. Seit dem II. Laterankonzil (1139)[19] blieb Frauen, die sich nicht einer der anerkannten Regeln anschlossen, die Bestätigung durch einen liturgisch-rechtlichen Akt versagt, bzw. es wurde eine solche auch gar nicht mehr angestrebt. Andere Formen halbklösterlichen Lebens, wie die Beginen oder «Dritte Orden», traten einen Teil des Erbes an. Charakteristisch jedoch erscheint die Verlagerung des geistlichen Gewichtes: Anlehnung wird weniger bei der Ortskirche als vielmehr bei den neuen Orden des 12. und 13. Jahrhunderts gesucht.

In Parenthese sei gesagt, daß bald auch die Spendung der *Consecratio virginum* an Ordensfrauen durch Formen der ewigen Profeß verdrängt wurde. Vom Spätmittelalter bis zum 19. Jh.[20] hört man nur mehr vereinzelt davon. Der Ritus wurde eher wie ein kostbarer Schatz der Liturgiegeschichte im Pontificale tradiert, als daß er tatsächlich größere Bedeutung gehabt hätte.

2. Die Erneuerung durch das II. Vaticanum

Es war ein kleiner Satz in der Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, der weitreichende Wirkungen hatte. Er lautete: «Der Ritus der Jungfrauenweihe (...) soll überarbeitet werden» (SC 80).

Die mit dieser Aufgabe betraute Kommission befreite nicht nur den Ritus von

17 Egeria, *Itinerarium*, cap. 23, 2.3.

18 Im *Pontificale Romano-Germanicum*, ed. C. Vogel, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano 1963.

19 Can. 26.

20 Am 15. August 1868 empfingen im Zuge der Erneuerung benediktinischen Lebens und Liturgie durch Dom Guéranger sieben Nonnen in Solemnes die *Consecratio virginum*.

überladen wirkenden Elementen – hatte doch bis zum Pontificale des Durandus (1265) jedes Jahrhundert seine Zutaten beigesteuert –, sondern erarbeitete *zwei* Fassungen der Weihe. Zum einen kann die Weihe in Verbindung mit der ewigen Profeß in einem Ordensinstitut gefeiert werden, und zwar für solche «moniales», in deren *Ordensfamilie* diese Feier einen angestammten Platz hat. Zum anderen wird sie auch «virgines saeculares» gespendet: Frauen, die in der Nachfolge Christi ehelos leben wollen und ihr Leben, ohne in eine Gemeinschaft einzutreten, als Dienst an der Kirche verstehen, können von ihrem *Bischof* zum Empfang der Consecratio zugelassen werden. Die beiden Fassungen unterscheiden sich im wesentlichen nur in einem Punkt: Das Gelübde in die Hände des Bischofs tritt an die Stelle der Profeß vor der klösterlichen Oberin.

Nachdem noch 1950 eine diesbezügliche Anfrage, ob nicht die Jungfrauenweihe auch wieder Frauen in der Welt gespendet werden könne, von Pius XII. abschlägig beschieden worden war, schien diese Veränderung keine kleine Überraschung.

Gewiß trug man damit der veränderten Stellung der Frau in der heutigen Gesellschaft Rechnung: sie ist selbständig im Beruf und kann alleine leben, was in früheren Zeiten nicht in diesem Maße möglich war. Für manche ist ihr Beruf sogar ein Teil ihrer religiösen Berufung, oder die berufliche Tätigkeit fordert eine Flexibilität, die es unmöglich macht, sich an eine Gemeinschaft zu binden.

Aber noch mehr Gewicht als diesen Argumenten kommt der Würdigung zu, daß das Charisma der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen nicht notwendig mit der Berufung zum Ordens- bzw. Gemeinschaftsleben verbunden ist, sondern an sich ein Glaubenszeugnis bedeutet, das in der Kirche und für sie fruchtbar werden kann. Daß diese Lebensweise vor wenigen Jahrzehnten wieder als kirchliche anerkannt wurde, ist kein Zufall. Das Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils, die Betonung der Ortskirche als gegliederter Familie mit dem Bischof als Vater, zeigt ebenfalls Verwandtschaft mit der Ekklesiologie der Väterzeit. So kann man in der Wiederbelebung der *Consecratio virginum* für Frauen, die nicht einem Verband, sondern der Diözese zugehören[21], auch als einen (vielleicht damals gar nicht bewußten) Ausdruck des Selbstverständnisses der Kirche sehen. Denn die Theologie der Ortskirche befruchtet auch die Theologie des Rätelebens. Maßgebend für die heutige Praxis sind in erster Linie die Einführung (Vorbemerkungen) zur liturgischen

[21] Dies wäre m.E. die angemessene Bezeichnung zur Unterscheidung von den *virgines moniales* - ebenso wie man heute auch nicht mehr von «Welt-» sondern von «Diözesanpriestern» spricht.

Feier[22] und die Bestimmung im CIC 1983, c. 604, sodann die von der jeweiligen Bischofskonferenz erstellten Leitlinien[23].

Im Falle der «Frauen, die in der Welt leben», ist die Spendung der *Consecratio virginum* kein bloß liturgischer Akt, sondern auch ein rechtlicher Vorgang: die Aufnahme in einen "Stand" (*ordo virginum*). Im CIC bekamen die Virgines consecratae ihren Platz innerhalb des Ordensrechtes. Canon 604, §1 lautet: «Außer diesen Formen des geweihten Lebens [nämlich in einem Ordens- bzw. Säkular*institut* oder als Eremit] gibt es den Stand der Jungfrauen, die zum Ausdruck ihres heiligen Vorhabens, Christus in besonders enger Weise nachzufolgen, vom Diözesanbischof nach gebilligtem liturgischem Ritus Gott geweiht (*consecrantur*), Christus, dem Sohn Gottes, mystisch anverlobt (*desponsantur*) und für den Dienst der Kirche bestimmt werden (*dedicantur*)»[24].

Das bedeutet: Die *Consecratio virginum* zu empfangen, ist etwas anderes als ein Privatgelübde abzulegen. Der zuständige Spender der Weihe, bzw. die Autorität, die das Gelübde annimmt, ist der Diözesanbischof. Auch wenn er die Möglichkeit hat, die Feier zu delegieren[25], trägt er persönlich die Verantwortung für die Zulassung einer Frau zur Weihe. Auch die Vorbereitungszeit, und die Zulassung zu ihr wird im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz ausdrücklich in die Verantwortung des Diözesanbischofs gestellt[26]. Er ist es auch, der in einem schwerwiegenden Fall die

---

[22] *Ordo Consecrationis Virginum*, 197; dt.: *Die Feier der Abts-, Äbtissinnen- und Jungfrauenweihe* (Handausgabe) 1994.

[23] Für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz wurden *Empfehlungen zur Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben*, erstellt. Sie sind veröffentlicht in der Zeitschrift Ordenskorrepondenz 27 (1986) 467-469. Ähnliche Leitlinien haben z. B. veröffentlicht: die Diözese Mailand, *Lineamenti dell'Ordo Virginum della Chiesa Ambrosiana*, in Vita consacrata 36 (2000) 75-94; die Conferencia Episcopal Argentina, *Directorio para el Orden de las vírgenes*, Buenos Aires 2001.

[24] Zur Diskussion der Bedeutung «ordo virginum» bzw. der Formulierung «accedit»: M. SCHLOSSER, *Alt - aber nicht veraltet. Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge*, in Ordenskorrespondenz 33 (1992) 166-171.

[25] Vgl. *Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Deutschen Bischofskonferenz in der Zeit von 1984-1989*, Nr. 13: «... der Spender der Jungfrauenweihe [ist] der "Episcopus Ordinarius loci", also der Diözesanbischof sowie jener Auxiliarbischof, der – wie das kanonische Recht es vorschreibt (c. 406 § 2 CIC) – wenigstens zum Bischofsvikar und damit zum Ordinarius loci ernannt ist (c. 134 § 2 CIC)».

[26] Diese sogenannte Kandidaturzeit ist die engere Vorbereitungszeit, die ein Jahr nicht unterschreiten soll. Sie wird von einem Mentor geleitet, den der Bischof bestellt. Inhalte der Vorbereitungszeit sind: das Vertrautwerden mit dem Stundengebet, mit Wesen und Geschichte der *Consecratio virginum* und des Rätelebens, evt. auch die Vertiefung der Kenntnis der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre.

Entlassung aus dem Stand der Virgines verfügen oder von der Rechtsfolgen der Weihe dispensieren kann[27].

Es liegt auf der Hand, daß weder die Entscheidung zu einem solchen Leben noch der Lebensvollzug als eine bloß persönliche Angelegenheit des geistlichen Lebens aufgefaßt werden können. Die Weihe begründet vielmehr eine Zeichenexistenz[28]: Ein Wesenszug der Kirche als ganzer wird durch einzelne ihrer Glieder sichtbar gemacht, auf die Weise der Teilhabe und der Stellvertretung. Deswegen wird diese Lebensform über den persönlichen Rahmen hinaus als eine kirchliche bestätigt, und darum antwortet der Selbstbindung der jeweiligen Frau im Gelübde die «Weihe» durch die Kirche. Im Unterschied zu einem «Segen» für eine bestimmte Aufgabe (wie etwa der *benedictio abbatis/ abbatissae*) bewirkt die *consecratio*, daß die Virgo «zu einer gottgeweihten Person wird»[29]. Und weil in dieser Lebens-Weihe *mystice*, das heißt: zeichenhaft-sakramental[30], das «Vermähltsein» der Kirche mit Christus dargestellt werden soll, ist der einzig angemessene Spender der Weihe der Bischof; denn in seinem Amt stellt er das Gegenüber des Bräutigams Christus zu seiner Braut, der Kirche, dar.

3. *Specificum*

Die augenfälligsten Unterschiede zur Ordensprofeß bestehen darin, daß nur der "zweite Rat" formal gelobt wird – also nicht die drei evangelischen Räte oder die Verpflichtung auf eine bestimmte Regel –, und daß das Gelübde in die Hände des Bischofs gelegt wird. Der Einbindung in einen Verband (*institutum vitae consecratae*) im Fall der Ordensleute scheint hier eine intensivere Einbindung in die Ortskirche zu entsprechen.

Diese Einbindung ist geistlicher Art. D.h.: die Diözese übernimmt keinerlei Verpflichtung für die "zeitlichen" Angelegenheiten einer solchen Frau. Diese bleiben vollkommen in deren Verantwortung. Daher ist mit der Consecratio kein Armutsgelübde im Sinn von Besitzverzicht oder Verzicht auf Verfügungsgewalt ver-

---

[27] Vgl. *Empfehlungen*, Abs. 4. *Kirchenrechtliche Stellungnahmen*, Nr. 13.

[28] Aus diesem Grund können diese Weihe nur *Frauen* empfangen; außerdem ist vorausgesetzt, daß die Kandidatinnen «niemals eine Ehe eingegangen sind und auch nicht ein dem jungfräulichen Stand widersprechendes Leben geführt haben» (*Allgemeine Einführung in die Feier der Jungfrauenweihe* III, 5. a.).

[29] *Einführung* I, 1.

[30] *Mystice desponsantur*, heißt es im CIC c. 604 §1.

bunden. Gefordert wird allerdings die Bereitschaft zu einem einfachen Lebenstil. Ähnlich steht es mit dem Gehorsam, der ja eine konkrete Verfügbarkeit einschließt. Auch wenn ein radikaler Verzicht auf den eigenen Willen und und eigene Lebensplanung für gewöhnlich nicht erfordert ist, so gilt dennoch der Anspruch, in der Haltung des Hörens und des Ge-hörens zu wachsen. Die Virgo consecrata gehört ja nicht mehr sich selbst, sondern Christus und der Kirche. Beides ist voneinander nicht zu trennen. Vom inneren Gehalt der Weihe her müßte es selbstverständlich sein, daß sie sich der Kirche und ihren Hirten verbunden weiß, in jedem Fall durch das Gebet, zu dem sie durch die Übergabe des Stundenbuches verpflichtet ist. In der Haltung der Freiheit und der Großherzigkeit, die besonders zu dieser Lebensform gehört, wird man den Anruf einer Situation oder eine Bitte nicht überhören – auch wenn sie kein "Befehl" ist. Wie dies konkret aussieht, wird bei den einzelnen verschieden sein: Je nach ihren Verhältnissen und Gaben sollen sie sich dem Gebet und der Buße, karitativen oder apostolischen Tätigkeiten widmen[31].

Die «Freiheit», die diese Lebensform atmet, könnte vielleicht dazu verlocken, zu denken, es sei eben eine leichtere Art des Ordenslebens ... Doch die Schwierigkeiten sind nur andere. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bringt ja nicht nur Verpflichtungen mit sich, sondern auch manche Entlastung in zeitlichen und geistlichen Belangen. Der hohe und ständige Anspruch an Eigenverantwortlichkeit in dieser Lebensform kann dagegen durchaus zur Last werden. Auch bezüglich des geistlichen Lebens gehört die Bereitschaft, für sich Verantwortung zu übernehmen, sich selbst gewissermaßen eine Lebensregel zu geben, sich selbst immer wieder zu prüfen, wesentlich zu dieser Berufung.

Gebeten um eine kurze Selbstbeschreibung antwortete einmal eine Virgo: «Wir sind wie die Engel – jedes Individuum seine eigene Species!».

Die humorvolle Anspielung auf die im Weihegebet genannte *vita angelica* trifft in der Tat etwas Richtiges – nicht nur, weil diese Frauen ganz verschiedene Berufe haben und in verschiedenen Lebensumständen stehen, auch nicht, weil sie gewöhnlich für sich allein leben, sondern weil sie auch von ihrer Spiritualität her verschieden sind. Je nachdem, wo jemand geistlich beheimatet ist, bemißt sich der Stellenwert und die Gestalt von Betrachtung und Schweigen, von evangelischer Armut, von sozialem oder apostolischem Einsatz. Die "Individualität" hat ihren Grund darin, daß hier jede Einzelne als diese Person Bild der Kirche ist.

Darüber hinaus gibt es jedoch Grundlinien dieser Lebensform, eine eigene

31 Vgl. *Einführung*, II, 2.

Spiritualität. Wenn nun versucht werden soll, einige davon herauszuheben, dann geht es natürlich nicht um die ausschließliche Reklamierung bestimmter Züge, als seien sie in anderen Formen des "geweihten Lebens" nicht vorhanden. Es geht vielmehr um die Gewichtung. So könnte man etwa auch die einzelnen großen Ordensfamilien nicht nur nach ihren spezifischen Aufgabenfeldern betrachten, sondern auch nach dem jeweils besonderen Akzent im Gottesbild, der mit der jeweiligen Ausprägung der Lebensform engstens verbunden ist. Zum Beispiel wird Gott im Karmel «anders» gesucht als bei den Benediktinern, anders in der Gesellschaft Jesu als bei den Franziskanern. Daß ein spezieller Akzent des christlichen Glaubens und Lebens besonders deutlich sichtbar wird, darin besteht der Dienst, den eine Lebensform allen übrigen leistet: Sie schreibt etwas ganz Bestimmtes in großen Buchstaben, was überall sonst auch geschrieben ist – nur kleiner.

1. Das *Sein in und für die Kirche*, insofern sie Ortskirche und nicht kirchlicher Verband ist, wurde schon genannt. Die *consecratio virginum* bzw. die dadurch begründete Lebensform verliert – schneller als andere, man kann sagen: sogleich – ihren inneren Sinn, wenn das (sakramentale) Wesen der Kirche nicht zutiefst bejaht wird. Denn die Virgo wird nicht für bestimmte Aufgaben geweiht, sondern zu einem «Sein» gerufen, aus dem alle Aufgaben heraus wachsen. Man könnte auch sagen: diese Berufung ist in hohem Maß *kontemplativ*, insofern das Tun des Menschen zurücktritt. In einem Gelübde weiht man sich Gott, die consecratio aber wird ausdrücklich «empfangen», rein aus Gnade.

2. Es gibt legitime Akzentsetzungen innerhalb der evangelischen Räte. Beispielsweise wird die Armut in der franziskanischen Spiritualität anders begründet als bei den Dominikanern. So kann auch der "zweite" Rat, die *castitas*, verschiedene Akzente bekommen. Oft wurde dieser Rat, wie auch die anderen Räte, primär als Mittel zu größerer innerer Freiheit und zu ungehinderter Verfügbarkeit aufgefaßt. Daß aber die «Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen» nicht nur eine Entsagung (*abrenuntiatio*) bedeutet, sondern positiv eine *Bindung an Christus in personaler Liebe*, das hat die Liturgie der *Consecratio virginum* durch alle Jahrhunderte bewahrt.

Dies heute neu zu betonen, scheint aus verschiedenen Gründen nicht unwichtig. In dem Maß, wie die christliche Ehe an theologischem Interesse und Hochschätzung gewonnen hat – aufgrund der tieferen Erkenntnis des Wertes und der personalen Erfüllung, den Partnerschaft und Familie schenken können –, kann die Ehelosigkeit, verstanden als Verzicht auf ein derartiges Gut, nicht mehr so einfach als ein bloßes Mittel zur vollkommenen Gottesliebe aufgefaßt werden. Dem Aspekt des Verzichtes muß der einer positiven Bindung und Gebundenheit entsprechen, der Ausdruck der

Liebe ist[32]. Daher ist die Bezeichnung "Ehe-losigkeit" eigentlich zu "negativ". Sieht man in der frei gewählten Ehelosigkeit die Sehnsucht nach der Freundschaft mit Christus, so wird gerade an der Lebensform der Virgines (ähnlich wie bei den rein kontemplativen Orden) ein Aspekt des «gottgeweihten Lebens» sehr deutlich: diese Liebe ist «zweckfrei»[33]. Wie wenig Halt eine ausschließlich funktionale Begründung der Ehelosigkeit letztendlich geben kann, zeigt sich in unseren Tagen gerade in der Frage des priesterlichen Zölibats: Auch er müßte im Kern als Christusfreundschaft verstanden werden, soll nicht die Frustration über ausbleibende sichtbare Fruchtbarkeit die Entscheidung selbst ins Wanken bringen.

Ist die *Consecratio virginum* in besonderer Weise Ausdruck der Sehnsucht nach Freundschaft mit Gott, so ist sie zugleich Ausdruck des Glaubens, daß diese Freundschaft möglich ist, daß Verzicht auf einen menschlichen Partner nicht zur Verkümmerung der Person führen muß. Die Sehnsucht wäre vermessen, ginge ihr nicht die Überzeugung voraus, daß solche Freundschaft durch Gott selbst ermöglicht ist – durch die Nähe Gottes in der Menschwerdung. Insofern die *Consecratio virginum* eine gewissermaßen höchst "unmittelbare" Bindung der einzelnen Person an Gott beinhaltet, bringt sie die überragende Würde des Menschen an sich zum Ausdruck, der von Gott zu einer derartigen Freundschaft berufen werden kann.

3. Soll dieses Leben gelingen und fruchtbar werden für andere, so muß eine gewisse *Einsamkeit* bejaht werden. Die Virgo consecrata teilt in dieser Hinsicht etwas mit den Eremiten. Ganz zu Recht hat die Jungfrauenweihe im CIC ihren Platz unmittelbar nach dem eremitischen Leben erhalten[34]. Es sind gerade diese beiden Formen, die nach dem II. Vaticanum wieder zu kirchlicher Anerkennung gelangt sind.

Eheleute erfahren gerade in ihrem gemeinsamen Leben die Liebe Gottes und bilden sie ab. Ordensleute binden sich an eine Gemeinschaft, in der und auf deren Weise sie Gott dienen wollen, und die ihnen Rückhalt, Schutz und Heimat gewährt. Demgegenüber scheint die Virgo – auch wenn es die Möglichkeit eines Zusammenschlusses von Virgines gibt[35] – in eine besondere Einsamkeit gerufen. Das muß nicht heißen, daß sie viel allein ist. Gemeint ist vor allem eine innere Einsamkeit

---

[32] Vgl. LG 42 und das Apost. Schreiben *Redemptionis Donum* n. 11, wo dieser Aspekt des Gnadenhaften (gegenüber dem Aszetischen) besonders hervorgehoben erscheint.

[33] Vgl. die Ausführungen über die Jungfrauenweihe von Th. Schnitzler, *Was das Stundengebet bedeutet*, Freiburg i. Br. 1980, 127-130.

[34] Im *Prontuario di Diritto Canonico*, ed. L. Chiapetta, Roma 1994, 41f., wird die *consecratio virginum* unter dem Stichwort «anacoreti» behandelt.

[35] C. 604 §2. Für die rechtliche Form eines solchen Zusammenschlusses werden mehrere Möglichkeiten diskutiert, z. B. ein vom Diözesanbischof errichteter öffentlicher oder privater Verein. Vgl. B. Primetshofer,

mit Gott. Um so wichtiger ist für sie die starke geistige Verbundenheit mit der Kirche, im Sinne der Gemeinschaft der Gläubigen aller Zeiten. Denn stärker vielleicht als diejenigen, die von einer Familie oder Gemeinschaft getragen werden, wird sie eine gewisse "Heimatlosigkeit" verspüren, die im Grunde das Leben des Christen kennzeichnet: "hier keine bleibende Stadt zu haben". Ja, das Leben einer Virgo consecrata kann verstanden werden als eine bewußte Annahme jener Einsamkeit vor Gott und mit Gott, in die jeder Mensch gestellt ist und die er im Tod unausweichlich bestehen muß.

Die Einsamkeit wird gesucht, weil sie zur Wahrheit und zur Begegnung mit Gott führen soll. Sie kann aber – gerade weil sie mit der Wahrheit zusammenhängt – auch zur Wüstenerfahrung werden. "Wüste" sei hier verstanden als der Zustand eines Menschen, der "Ägypten" zwar hinter sich gelassen hat, aber noch nicht ins "gelobte Land" gelangt ist. Gerade auch in dieser Dimension ist die Virgo consecrata Abbild der Kirche, die auf die Wiederkunft Christi wartet[36], der sie doch keinen Augenblick verläßt.

So heißt es in der Epiklese des Weihegebets, der *Magna charta* für das Leben der *Virgines consecratae*:

> «Sei du ihre Ehre, ihre Freude und ihr Verlangen,
> sei du ihr Trost in der Traurigkeit,
> ihr Rat in jedem Zweifel,
> ihr Schutz in allem Unrecht
> und ihre Kraft in allem Leiden.
> Sei du ihr Reichtum in der Armut,
> ihre Speise im Fasten,
> ihr Heil in der Krankheit.
> Laß sie alles finden in dir,
> den sie über alles lieben,
> dem sie für immer sich weihen».

Ordensrecht auf der Grundlage des CIC 1983, Freiburg 1988, 25; R. Henseler, *Ordensrecht*, aus: *Münsterischer Kommentar zum CIC* (hg. von K. Lüdicke), 1987, 99f.; Th. de Urquiri, *Circa "Ordinem Consecrationis Virginum" quaestiones tres*, in CRM 64 (1983) 164ff. Die kritische Frage, ob ein Zusammenschluß überhaupt wünschenswert sei, stellt J. Beyer, *Le droit de la vie consacrée*, vol. I: *Normes communes*, 1988 (= *Le Nouveau Droit Ecclésial. Commentaire du Code de Droit Canonique*, Livre II), 148, 152f.: Wer ein genauer «geregeltes» Leben bzw. engere Gemeinschaft ersehne, solle prüfen, ob nicht die Rechtsform des Säkularinstituts diesem Bedürfnis besser entspreche.

[36] Vgl. B. Albrecht, *"... bis du kommst in Herrlichkeit"*, in PWB-Sonderdruck 23, 1985.

Das «ehelose Leben um des Himmelreiches willen» soll Zeugnis sein für die Wirklichkeit und Wirksamkeit des schon angebrochenen Gottesreiches, Zeichen für das radikal neue Leben in der Nähe Gottes, das die ganze Existenz eines Menschen bis hinein in die leibliche Dimension und das alltägliche Leben ergreifen kann. Es ist aber zugleich ein Zeugnis im Glauben, und teilt damit die Lage aller Gläubigen. Wenn man die Existenz des Christgläubigen als ausgespannt zwischen dem «Schon» der Erlösung und dem «Noch-Nicht» der Vollendung denkt, so entspricht dem ersteren die Glaubensgewißheit, in der man auf Christi Wort und Kraft setzt, dem letzteren aber die heilige Sehnsucht, mit der nach den letzten Worten der Apokalypse «der Geist und die Braut rufen: Komm! Komm, Herr Jesus!».

Neuere Literatur:

Carbone, S. P., *Vita consecrata e Chiesa locale. Dalla prassi dei primi secoli indicazioni per l'oggi*, Milano 1999.

Hourcade, J., *Une vocation féminine retrouvée. L'ordre des Vierges consacrées*, Paris 1997.

Konecki, K., *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, Włocławek 1997.

Bishop Selim Sayegh, *Virgins for the sake of Christ*, translated by R. Karam, Beit Jala-Jerusalem 1997.

Simonet, A., *Le Seigneur t'épousera. La virginité consacrée dans le siècle*, 2ème éd. revue et augmentée, Abbaye Notre Dame, Chiry-Ourscamp 1995.

Schlosser, M., *Alt - aber nicht veraltet! Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge*, in Ordenskorrepondenz 1992 (dort auch ältere Literatur).

Tosetti, G., *Vergini consacrate nel mondo. Un ritorno alle origini*, Bologna 1990.

RTLu VIII (1/2003) 113-133

Vita consacrata e mondo contemporaneo

Sabino Palumbieri
Pontificia Università Salesiana (Roma)

1. Svolta epocale

1.1. Storicità e lettura della storia

Il pesce vive immerso nell'acqua e non ne ha coscienza. L'uomo è immerso nel tempo e ha la possibilità di cogliere segni e stimoli. Altrimenti è condannato ad essere travolto dagli eventi. Proprio come la corrente del mare fa con il pesce che non può guidare la sua vicenda.

La storia è la vicenda umana in quanto è pilotata dal progetto combinato e articolato degli esseri umani. Una delle strutture di fondo della condizione umana è la *storicità*. Essa è il modo d'essere dell'uomo, «in quanto egli è un essere immerso *nel* mondo, legato e condizionato *dalla* temporalità, emergente *sul* tempo, figlio e allo stesso tempo padre del suo tempo»[1].

Tra la storia come divenire dell'uomo e la storicità come sua dimensione c'è una costitutiva relazione. «La storia si fonda nella storicità dell'uomo, come d'altra parte dalla storicità dell'uomo si illumina la storia»[2]. Possiamo dire che la radice della storia come *humanum fieri* risiede nella storicità, che è l'attitudine dell'interiorizzazione del già accaduto e della protensione verso il non-ancora. La storia è la messa in atto della dimensione interiore della storicità in un contesto di libertà comunicanti e inter-agenti.

L'investimento di questa funzione, che specifica l'essere umano e raccoglie intellezioni, decisioni e relazioni, ci pone davanti all'odierna svolta. Essa si caratterizza

---

[1] S. Palumbieri, *L'uomo questo paradosso. Antropologia filosofica II. Trattato sulla con-centrazione e condizione antropologica*, Città del Vaticano 2000, 147.

[2] A. Walz, *Riflessioni sulla storia*, in Sapienza (1963) 71.

per la sua originalità e si indica oggi come radicale *cambiamento di epoca*, anziché semplice *epoca di cambiamento*[3].

La complessità della situazione è anche derivata dalla mancanza di linearità nella svolta. Il cammino appare frammentato, discontinuo e difficile nella individuazione direzionale[4]. Di qui, la instabilità, il difficoltoso rinvenimento dell'autoidentità e dell'appartenenza, della solidità delle parole, della progettualità chiara e sistematica di un cammino di vita, qual è quello dell'area della consacrazione, con una fede vissuta a livello sommamente impegnativo in quanto riproduzione della *Christi vivendi forma*.

La complessità si fa oggi difficoltà ulteriore di lettura per la coesistenza del *moderno* e del *postmoderno* come tendenza generale. Il primo *trend* non è sparito e il nuovo non si è ancora affermato. Del resto, la cultura è l'espressione del *Volksgeist* o spirito del popolo e l'interazione poderosa fra i popoli, grazie al fenomeno dell'interculturazione planetaria, tende alla globalizzazione delle diversificate culture. Bisogna pertanto guardarsi dagli irrigidimenti degli schemi ermeneutici.

1.2. Svolta e sfide

La svolta antropologica, in realtà, viene registrata già agli albori del pensiero moderno, allorché il soggettivo cartesiano pensante – *cogito ergo sum* – si impone come punto di partenza, al centro del discorso filosofico. Con Kant, il soggetto-uomo vi entra con il peso della sua coscienza morale, che diventa anche luogo dell'attingimento delle grandi sponde della certezza circa la trascendenza e la sanzione etica. Con Hegel e Marx, il soggetto-uomo si generalizza, assumendo i connotati rispettivamente dello Spirito assoluto immanente nella storia e della intelaiatura dei rapporti economici che sostanziano la storia.

Ed è proprio qui che la svolta si fa *sfida* e, a tratti, minaccia.

Con il sorgere del pensiero esistenziale – particolarmente con Kierkegaard, l'esistenzialismo e la fenomenologia – la singolarità si afferma di contro ai sistemi della totalizzazione. Si ingaggia così la lotta tra soggettivazione *collettiva* – che, tradotta storicamente, dà luogo agli Stati totalitari sia di destra che di sinistra (si pensi al nazismo e al comunismo) – e soggettivazione *individuale*, che dà luogo agli individualismi del borghesismo economicistico, del radicalismo e neoradicalismo consumista, ovvero alla posizione della coscienza esistenziale. Essa apre ai filoni più diversifica-

---

[3] Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna 2000, 11-15.

[4] Cfr. *ibid.*

ti, dalla riscoperta della filosofia del personalismo comunitario (Renouvier e Mounier) e della filosofia dell'amore (Marcel, Berdiaev), al nihilismo di approdo esistenziale (Heidegger, Sartre) e del superomismo (Nietzsche).

Queste risultanze – approdi per un verso, o derive per un altro – della svolta antropologica appartengono all'area del così denominato *pensiero forte*.

2. Pensiero forte e modernità

Questo pensiero diventa nel XX secolo clima, atteggiamento o addirittura movimento storico-planetario. Si presenta sovente con pretese salvifiche dell'umanità, come messianismo *scientista, economicista, edonista*. Tutti e tre, sistemi totalizzanti. Il primo consegnava al modello dell'*homo faber*, emblema del progresso tecno-scientifico, le attese di salvezza dell'umanità. Il secondo le affidava allo *homo oeconomicus* nelle versioni del collettivismo marxista e del variegato liberismo, che costituiscono le due posizioni contrastanti circa i metodi e gli obiettivi, ma identificantisi nel materialismo di sostanza[5]. Il terzo si riferiva allo *homo edonicus*, quello del piacere, nella versione del freudismo e, poi, del cosiddetto radicalismo e vitalismo.

Tali modulazioni del pensiero forte del XX secolo appartengono al periodo della *modernità*. Essa si caratterizza, oltre che con l'antropocentrazione, anche con la speranza di un progresso scientifico illimitato, coincidente *tout court* con la felicità dell'uomo. Significativo il pensiero di Diderot nello studio sull'*Enciclopedia*. «Scopo di un'enciclopedia è di raccogliere le conoscenze sparse sulla faccia della terra, esporre ai nostri contemporanei il sistema generale, trasmetterle ai posteri, affinché i nostri nipoti, *diventando più istruiti, diventino nello stesso tempo più virtuosi e più felici*»[6].

La rivoluzione del 1789, in reazione allo strapotere di una certa gerarchia compromessa con la monarchia retriva, si completò con lo sganciamento, in nome della libertà e dell'autonomia della sfera politica, del carro del mondo da quello della Chiesa. E, movendosi sullo sfondo dell'*Enciclopedia*, contribuì ad approfondire il fossato tra ragione e fede, aprendo la strada allo squilibrio tra il razionalismo e il fideismo. Il primo tendeva a svaporare la realtà di Dio, confinandolo nella nebulosa del Dio del *deismo*, del sacralismo risorgimentale e della militanza massonica.

Nel secondo Novecento, in Occidente, con il favore delle due guerre mondiali che

[5] Cfr. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Laborem exercens* del 14.9.1981, n. 7.

[6] D. Diderot, *Enciclopedia*, Bari 1968, 473.

indussero il bisogno della sicurezza e del possesso a seguito delle esperienze dell'insicurezza e dell'inedia, si è avuta la corsa all'accumulo della civiltà meccanicistica e, con il tentacolare sistema neocapitalistico, si è giunti all'approdo del consumismo. Il materialismo pratico ha rivestito i panni dell'ateismo e dell'indifferenza. I riferimenti assoluti – Dio e l'uomo in quanto sua immagine – sono crollati, e la modernità ha assunto le vesti del secolarismo utilista, opulento e vuoto, morbidamente disperato.

Si consuma così il divorzio tra fede e cultura, considerato da Paolo VI «il dramma della nostra epoca»[7]. Di qui l'urgenza della *rievangelizzazione delle culture*, che non si deve attuare «in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici»[8].

Nel frattempo, come la storia registra, con il fallimento della grande promessa della Ragione funzionale e del Progresso come causa di felicità e con il conseguente clima di disincanto e di scetticismo, è implosa anche la Ragione sapienziale di certe filosofie, che sono alla base dei sistemi ideologici imperanti nel XX secolo. Le loro *narrazioni profetiche* sono andate in fumo con il collasso del collettivismo, con la scoperta dell'incapacità del capitalismo a creare benessere secondo giustizia nei cinque continenti. Il fossato sempre più profondo tra fasce di opulenza e immense sacche di miseria sul pianeta, nel periodo postcoloniale, ha sottoprodotto disperazione e stimolato il terrore. La globalizzazione del denaro si coniuga, in questi giorni, alla globalizzazione della paura.

3. Postmoderno e pensiero debole

3.1. L'uomo «nient'altro che»

Il pensiero forte è stato rappresentato dalla razionalità sicura e assolutizzata. La reazione al crollo sia di questo assoluto razionale sia delle ideologie, con la devastazione anche delle idee che vi erano sottostanti, ha dato luogo al tempo della *postmodernità*, caratterizzata dal *pensiero debole*. Di qui, la sottoproduzione di atteggiamenti di relativismo assiologico e dichiarazioni di nihilismo circa i valori assoluti. Così descrive Gianni Vattimo il nihilismo di oggi: «Designa la situazione nella quale l'uomo rotola dal centro verso la X. [...] È il processo nel quale, alla fine dell'essere come tale "non c'è più nulla"»[9]. E in questo orizzonte Pier Aldo Rovatti parla dell'uo-

7 Paolo VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* dell'8.12.1975, n. 20.

8 *Ibid.*

9 G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1985, 27.

mo del compromesso che si dibatte imparando a convivere con il nulla[10]. La sua nuova «preghiera» è *Niente, e così sia*[11]. A nessuno sfugge la riduzione dell'uomo trilivellato come corporeità, psicoaffettività e spiritualità alla misura dello *homunculus*, per dirla con Abraham Heschel[12] e con Viktor Frankl[13].

Notiamo che il nihilismo di oggi, così diffuso, non sta nel negare l'essere ovvero l'esistenza degli enti, ma piuttosto nel *rifiutare il senso* all'essere e a ogni essere. L'uomo è ridotto al *nothing but*, o *nient'altro che* una macchina fisiochimica ovvero un congegno di meccanismi psicologici o un assemblamento di forze sociali.

3.2. Decostruzione e relativismo

In realtà, il grande processo della *decostruzione*[14], in cui si arriva ad asserire che l'uomo non è più di moda e va disormeggiato con tutta la sua storia – che fece seguito reattivamente alla imponente costruzione dei sistemi di pensiero della totalizzazione o delle sicurezze neoilluministiche – ha condotto alla desoggettualizzazione antropologica. Si pensi allo *strutturalismo*. L'uomo è ridotto a puro spazio di maturazione di processi. In questo quadro, non si può più dire: amo, ma: *si* ama in me. Non: penso, ma: *si* pensa in me. Non: voglio, ma: *si* vuole in me. Nota Nunzio Galantino: «*Cogitatur ergo sum* (Bachelard) è l'espressione che sintetizza il punto di approdo della svolta iniziata con il *Cogito ergo sum* cartesiano. L'uomo, da soggetto che pensa, diventa oggetto pensato o addirittura uno strumento, una "cassa di risonanza"»[15]. Lo strutturalismo è soltanto lo sbocco definitivo di questo progetto.

Il pensiero debole, sul piano personale, presenta l'uomo guidato dalla convinzione centrale che tutto è relativo. La verità non è assoluta. È frastagliata, mutevole, adattabile, tollerabile e tollerante, a partire dalla verità dell'uomo e poi dalla sua etica. L'irrazionale vero è considerato proprio il pensiero forte in tutte le sue versioni. C'è qui un atteggiamento, chiamato da Vittorio Possenti *alethofobía*[16]. Si tratta della

---

[10] Cfr. P. A. Rovatti, *Trasformazioni del corso dell'esperienza*, in AA.VV., *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti, Milano 1990[7].

[11] Cfr. O. Fallaci, *Niente, e così sia*, Milano 1970[8].

[12] A. Heschel, *Chi è l'uomo?*, Milano 1989[4]. «L'individuo ordinario, tipico, è l'*homunculus* delle statistiche. Nella vita reale esso non esiste, a meno che l'uomo non si rassegni ad approdare nell'indifferenza e nella mediocrità, giacché il suicidio spirituale è alla portata di ciascuno» (*ibid.*, 55-56).

[13] V.-E. Frankl, *Homo patiens. Soffrire con dignità*, Brescia 1998[2], 19 e 63.

[14] Cfr. E. M. Choran, *La tentazione di esistere*, Milano 1984.

[15] N. Galantino, *Dire «uomo» oggi. Le nuove vie dell'antropologia filosofica*, Cinisello Balsamo 1993, 83.

[16] Cfr. V. Possenti, *Tra secolarizzazione e novità cristiana*, Bologna 1987.

paura della verità come assoluto parametro. È il rifugio nella semplice zona dell'opinione travalicabile. È il relativo, inteso come riferimento superabile, ma necessario a dare piccoli orientamenti per un viaggio di piccolo cabotaggio. Quella verità che dava le solide certezze è sostituita dal relativo quotidiano che dà solo modeste sicurezze.

È questa la porta per la mediocrità, lo scetticismo, il privatismo, il soggettivismo etico, l'egocentrismo regrediente. L'*alethofobía* è destabilizzante l'edificio dell'uomo. La sua terapia radicale è all'*alethofilía*, che gli antichi saggi chiamavano *philosophía* o amore della sapienza. Ovviamente qui si parla di filosofia robusta, non tanto come conoscenza teoretica, ma come atteggiamento etico-spirituale permanente.

Occorre ridestare la passione per l'assoluto nella premura del bisogno primario del riferimento all'Assoluto, che costituisce la struttura del sacro inerente allo spirito dell'uomo[17].

Sul piano collettivo, poi, si afferma che la storia non ha un asse unificante. Essa si riduce a una serie di accadimenti, messi l'uno accanto all'altro. La *storiologia* è ridotta a mera *cronologia*.

Sul piano del sapere, in corrispondenza al concetto di verità si afferma che i saperi sono tutti legittimi, se si considerano tutti relativi. Non c'è la possibilità di un sapere assoluto, che è l'armonia dei saperi relativi, unificati dal significato sapienziale della visione radicale e globale del tutto[18].

3.3. Frammentazione e frantumazione

In questo orizzonte va prosperando la cosiddetta *cultura del frammento*. Emblematica è la diffusa utilizzazione massmediologica dello *zapping* televisivo e di una certa navigazione su Internet. Si adopera la girandola pirotecnica di una visione discontinua. È questo lo specchio della vita di oggi, segnato dalla febbre degli stimoli e dalla nevrosi delle iniziative.

La *frammentazione* sul piano operativo è la proiezione della *frantumazione* dell'io[19]. Orbene, Dioniso è nella mitologia classica la metafora dell'io frantumato. Tra i riti dionisiaci era contemplato anche quello dello *spáragmos* o sbranamento della

---

[17] Cfr. S. Palumbieri, *L'uomo, questo paradosso*, 65-70.

[18] Cfr. AA.VV., *Il pensiero debole*; G. Vattimo, *Filosofia al presente*, Milano 1990; J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano 1992[4].

[19] La formula sintetica dell'io frantumato la troviamo in Luigi Pirandello: l'io come *uno, nessuno, centomila*. Uno: apparente unità. Nessuno: molteplicità caotica. Centomila: perché queste unità senza numero sono le maschere dell'io in cui di volta in volta ci si identifica.

vittima ancora viva con unghie e denti da parte delle baccanti o dei fedeli di questa divinità, in ricordo di quello che Dioniso stesso aveva subito per opera dei Titani.

Fuori metafora, nell'epoca postmoderna il *divertissement*, o evasione dalle ragioni di vita e dalla vita come ragione, in una circolarità di causa ed effetto porta allo *spáragmos* interiore. Già Nietzsche aveva parlato dell'io come una mera «favola, una finzione, un gioco di parole»[20].

La frantumazione dell'io è agevolata e nello stesso tempo sottoproduce l'impersonale sempre più diffuso. È quel «si» impersonale, stigmatizzato nel XX secolo dalla filosofia esistenziale e personalistica. Heidegger afferma in merito: «Ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo, giudichiamo di letteratura e di arte come *si* vede e *si* giudica. [...] Troviamo "scandaloso" ciò che *si* trova scandaloso»[21]. Orbene, continua il filosofo tedesco, il *si* «può rispondere a cuor leggero di tutto perché non è "qualcuno" che possa esser chiamato a rispondere. [...] Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso»[22].

L'*esperienza*, che connota in radice l'interiorità si attua nel rapporto interpersonale. Ma oggi si diluisce nell'*esperimento*, che è il trattamento di cose all'insegna della meccanicità, della impulsività e manipolabilità. Si vive l'istante senza preoccupazione del passato e del futuro. E così si tende a *giocare con l'esistenza, anziché giocarsi nell'esistenza*.

Si ha paura della stabilità, che dice futuro nella fedeltà. La perseveranza incute spavento. Si moltiplicano, di contro, i meccanismi di difesa e i tentativi nella direzione della gratificazione dell'effimero.

Il *tutto, subito e a nessun costo* è il trinomio che sintetizza una certa cultura giovanile, indotta dal mondo superficiale degli adulti. Tutto è considerato all'insegna della *leggerezza*, non intesa qui come superficialità di costume, ma anzitutto come inconsistenza della realtà. Ne fa testimonianza Milan Kundera nel suo romanzo *L'insostenibile leggerezza dell'essere*[23]. Sganciato dalla visione robusta dell'essere, la vita, ogni vita «è simile ad un'ombra, è priva di peso»[24]. Si cita più volte il proverbio tedesco: «"*Einmal ist keinmal*". [...] Quello che avviene soltanto una volta è co-

[20] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli dei*, Milano 1975, 72.

[21] M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 27, Milano 1997[12], 163.

[22] *Ibid.*, 164. «Il *si* determina il modo di essere della quotidianità» (*ibid.*, 163).

[23] M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano 1985.

[24] *Ibid.*, 11.

me se non fosse mai avvenuto»[25]. Siamo alla contingenza pura, alla precarietà radicale. Essa induce la non imputabilità delle azioni e la non responsabilità. Continua Kundera: «Non si può mai sapere che cosa si deve volere perché si vive una vita soltanto e non si può né confrontare la vita con le proprie precedenti, né si può correggerla nelle vite future. [...] L'uomo vive ogni cosa subito per la prima volta, senza preparazioni. Come un attore che entra in scena senza aver mai provato. Ma che valore può avere la vita se la prima prova è già la vita stessa?»[26].

3.4. Precarietà di relazioni e di operazioni

In questo quadro, alle lotte ideologiche si tende a sostituire scontri di interesse pragmatico e privato. All'alta tensione verso una meta storica più alta, che convogliava nel senso direzionale progetto, programmi, imprese e rilanci, dando significato alla storia, subentra una visione di istanti e di avvenimenti gestiti da un io a sua volta frantumato.

Il *milieu* che si respira è dunque il precario nelle relazioni, nelle progettazioni e nelle operazioni. E il precario è sempre il consumabile e il *commutabile*.

La vita quotidiana appare come un immenso contenitore, ove ci sono tante cose *utilizzabili*, ma poi eliminabili. E ci sono pure tante persone da considerare *commutabili*. La stessa famiglia è coinvolta da questa onda di precarietà e rischia di esserne travolta[27].

Il riscontro della precarietà sul piano socioproduttivo accompagna questo senso di fluttuazione e di instabilità oggi. Oltre che della forte escursione dei giochi di borsa nel giro di poche ore, gli economisti parlano altresì di un *trend* verso la *società dei due terzi*, relativamente all'impiego nel lavoro. Anzi, questa sarebbe solo una tappa intermedia verso l'obiettivo della costruzione della *società di un terzo*. Solo un terzo, cioè, grazie all'automazione basterebbe a soddisfare i beni richiesti dal mercato. Gli altri due terzi della comunità umana sarebbero automaticamente esclusi dal la-

---

[25] *Ibid.*, 16.

[26] *Ibid.*

[27] «Per molto tempo la famiglia è stata uno dei principali legami fra gli esseri mortali e l'immortalità: fra le occupazioni della vita individuale e i valori permanenti. Fotografie ingiallite negli album di famiglia e, prima ancora, lunghi elenchi di date di nascite, nozze e funerali nelle Bibbie di famiglia attestavano la longevità della famiglia, che i membri dovevano guardarsi bene dal mettere in pericolo [...]. Gli album di famiglia sono stati però sostituiti da videocamere con videocassette, e i videonastri si differenziano dalla carta fotografica in quanto eminentemente cancellabili e destinati ad essere ripetutamente cancellati per far spazio a nuove, ugualmente temporanee registrazioni. [...] Le famiglie tendono ad essere fatte e disfatte più di una volta nell'arco della vita del singolo individuo» (Z. BAUMAN, *La società della gratificazione istantanea in culture differenti: Europa e Nord America*, in Concilium 4 [1999] 25-26 [617-618]).

voro, economicamente inutili in quanto improduttivi. Ci si avvia così verso la disoccupazione non di tipo *congiunturale*, ma di tipo *strutturale*. Il nuovo vocabolario del mercato del lavoro ha questi significativi eufemismi: flessibilità, snellimento, razionalizzazione, ridimensionamento. L'area della domanda del lavoro procede all'insegna della provvisorietà, della precarietà, dell'insicurezza. E, per quelli che sono nell'area del lavoro, si cammina al segno del disamore e del senso della ossessione e oppressione per le minacce non dichiarate, ma «respirate» nell'atmosfera dell'area produttiva.

La precarietà esistenziale è una dimensione dell'essere che si riscopre contingente e bisognoso, dell'assoluto Essere. Ed è lo spazio per la fede, in quanto affidamento all'Onnipotenza provvidente. Ma la precarietà, che deriva dalla frantumazione interiore e dalla frammentazione dei mondi che gestiscono le imprese della vita, costituisce una formidabile sfida alla fede, in quanto questa connota un atteggiamento permanente dello spirito che è alla ricerca di un orientamento di vita stabile e non fluttuante[28].

4. I voti religiosi e le sfide

4.1. Risposta alle sfide dei messianismi atei

In questo panorama le sfide, presenti oggi nell'ibrido di un momento storico culturalmente disomogeneo, provengono in parte dalle aree dei messianismi atei del tempo del pensiero forte e in parte dalla frantumazione diversificata del pensiero debole. Esse si presentano intrecciate e complesse. E la risposta è da rinvenire nella molteplicità degli aspetti della radicalità evangelica, costituita dalla vita consacrata.

4.2. Le sfide dell'economicismo

Alle sfide dell'economicismo, sia nella versione collettivistica che in quella neoliberistica, il mondo della vita religiosa dichiara profeticamente, con il voto di amore povero, che se l'economia è tanto per l'uomo, *non può essere il tutto dell'uomo*. Se, di fatto, oggi può risultare fondato il principio che l'economia è l'anima della storia,

[28] «La fede – afferma Zygmunt Bauman – può essere una faccenda spirituale, ma per resistere ha bisogno di un ancoraggio mondano; le sue radici devono affondare profondamente nell'esperienza della vita quotidiana. [...] La vita frammentata tende ad essere vissuta episodicamente, in una serie di eventi privi di connessione. L'insicurezza è un punto in cui l'essere si divide in frammenti e la vita in episodi. Se non si farà qualcosa per rimediare allo spettro dell'insicurezza, la restaurazione della fede in valori permanenti e duraturi avrà ben poche probabilità di riuscita» (*ibid.*, 25 e 27 [617 e 619]).

considerando le dinamiche travagliate del tempo dell'arrembaggio spietato, questo non significa che la storia non sia stata progettata dall'atto creatore di Dio come lo spazio dell'amore. «Non di solo pane vive l'uomo»[29]. La pratica della povertà, che dona a chi la segue la perfetta letizia di Francesco, va coronata con la solidarietà concreta con il mondo della indigenza. E con l'impegno aggiunto per la difesa di questi indifesi, si offre la misura della libertà nella sua forma interiore più alta, e dell'autentica ricchezza come condivisione in nome di Cristo povero e come amore-servizio ai «poveri cristi».

4.3. Il superomismo nietzschiano

Al superomismo nietzschiano, che porta alle conseguenze parossistiche il bisogno insito in ogni uomo di autorealizzarsi nella propria originalità irrepetibile senza il ricorso ad alcun parametro di valori – essendone l'antica tabella distrutta e cancellata – i consacrati sono chiamati a rispondere con l'*amore obbediente*, maturo e operativo. È questa la profezia della grandezza dell'uomo nell'innesto vitale con il Figlio dell'uomo. L'autentico iperuomo è Cristo risorto, vincitore dell'invincibile assoluto che è la morte. Chiunque crede in lui sa che «non morrà in eterno»[30]. La libertà non è fine a se stessa. Non è, cioè, sganciabile dall'amore. *Essere liberi per amare.* L'affascinato dall'Amore, che ha ritrovato il senso del suo vivere, sa che si sente libero nell'amore. Egli è libero per amare. E, continuando su questa linea, si afferma che è libero per amare il mondo di Colui che è il suo amore, cioè il progetto ecclesiale e carismatico in cui, con l'obbedienza, liberamente accetta di inserirsi per collaborare alla costruzione del Regno.

4.4. Il neofreudismo e il neoradicalismo

Al neofreudismo e al neoradicalismo di oggi, la vita consacrata risponde con il voto di *amore casto*. Nella misura in cui essa è vissuta come profezia concreta, convince della infondatezza del *principio del piacere* che supera il *principio del reale*. Il vero reale è tutta la vita. E questa è segnata non soltanto dalla ricerca del piacere, ma soprattutto da quella della gioia. Il piacere appartiene all'area dei valori funzionali. La gioia attiene a quella dei valori essenziali. Si colloca nel profondo dell'essere, che nella tradizione ebraico-cristiana si chiama *il cuore*. La collezione di tutti i piaceri non può mai colmare il cuore dell'uomo, costruito per l'infinita gioia[31].

---

[29] Mt 4,3.

[30] Gv 11,26.

[31] Cfr. Agostino, *Confessioni* I, 1, 1.

5. I consacrati e la raccolta delle sfide

5.1. Alla riscoperta dei valori sottostanti

Raccogliere le sfide, tuttavia, non significa solo opporre allo spirito dell'economicismo, del superomismo e dell'edonismo lo spirito dell'amore povero, casto e obbediente, ma è altresì sentirsi stimolati a dare rilievo, nella propria visione della storia, ai valori impliciti, alle idee sottostanti alle ideologie riduttive dell'uomo.

Ogni ideologia include nel fondo un nucleo di idee che non possono essere azzerate, ma valorizzate. L'ideologia tende a strumentalizzare queste idee-valori per la difesa del proprio interesse, in nome del quale i titolari e i corifei di esse hanno lottato. Nel caso delle ideologie umanistiche lo hanno fatto a servizio dell'uomo e per creare un mondo più a misura d'uomo.

Orbene, queste idee fanno rievidenziare i grandi valori della teologia spirituale generale attinenti alla vita cristiana come antropologia integrale di salvezza.

5.2. Un'economia per l'uomo

L'economicismo è stimolo, grazie ai valori enfatizzati, alla riscoperta della dimensione economica della vita che non è – è vero – il tutto dell'uomo, ma è il tanto necessario per l'uomo. E quindi spinge i consacrati a interessarsi dei travagli di un mondo in regime di irreversibile globalizzazione dei mercati. Essa tende a trascurare, in Occidente, l'aspetto di una robusta economia in funzione dell'uomo, cioè dei suoi problemi concreti di quotidianità, di scolarità, di sanità, nelle aree molto ampie della miseria della terra.

Il disinteresse per i problemi economici dei due terzi del mondo suona come spiritualismo disincarnato. Esso dimentica che il Figlio dell'uomo ha sfamato turbe, ha guarito infermi. Ha attivato, cioè, il servizio all'uomo nella sua integralità che è tridimensionale: corporeità, psicoaffettività e spiritualità, compresenti nell'unità indissaldabile della persona.

Il discepolo non può non avere come il Maestro la *premura per l'uomo integrale*, a cominciare dai bisogni permanenti della corporeità. E quindi, al valore della economicità.

5.3. Vita, coraggio e gioia

L'ideologia del superomismo ha come idee sottostanti esasperate e degradate la dignità dell'uomo, la libertà della sua coscienza, la vitalità della sua espressione. Le

denunce nietzschiane[32] circa una certa cultura all'interno dell'area dei credenti – ispirata alla rassegnazione, alla coartazione, e fonte della morale del dispetto e della gelosia, della deresponsabilizzazione, del disimpegno, del formalismo e della mancanza di entusiasmo e di arditezza – sono pungoli di *profezie straniere* del cosiddetto *ateismo catartico*[33]. Essi agiscono come vaccino dello spirito, in ordine alla riscoperta del cristianesimo come assertore della radicalità della dignità dell'uomo, della libertà in Cristo, della gioiosità della vita, dell'ardimento e dell'amore generoso, della responsabilità e dell'impegno.

Si tratta di riscoprire l'*aspetto pasquale* della vita del discepolo – che è riproduzione dell'esperienza cristica – come chiamato ad essere ogni giorno più *gioioso*, più *coraggioso*, più *operoso*. Un uomo più *umano*, al seguito del Dio fatto uomo, morto e risorto come uomo nuovo, autentico iper-uomo. Un entusiasta insomma della vita, in quanto egli è icona vera del «Dio amante della vita»[34].

5.4. Maturità e spirito dell'infanzia

Il freudismo e il neoradicalismo spingono i credenti a scuotersi da quelle forme che impastano i dinamismi psichici e infrapsichici di tipo infantile, a rifuggire dai ripari securizzanti di comodo, dai sentimentalismi di una *pietas* svuotata di fede energetica, che confonde la semplicità – che è attributo divino – con il semplicismo.

Dietro le indicazioni di uno dei *maestri del sospetto*, si è stimolati a rinunciare ai processi di infantilizzazione, alle dipendenze, alle regressioni, ai bloccaggi di crescita. Occorre, nell'area della palestra più alta della vita cristiana, che è l'adesione alla totale *Christi viventi forma*, fare il passaggio – la pasqua – dal dio-puro-rifugio, che è l'idolo di comodo di certe prassi evangelicamente infondate, al Dio rivelato, che chiama Mosè e Geremia, ad esempio, strappandoli ai rifugi di comodo e lanciandoli nella mischia della storia per liberare e testimoniare.

Urge celebrare la Pasqua nel quotidiano dalle tentazioni dell'infantilismo regressivo allo *spirito dell'infanzia*, che è condizione per il Regno[35], che è giustizia, amore e pace.

---

[32] Cfr. S. Palumbieri, *L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida*, Napoli 1986, § *Le denunce di Federico Nietzsche*, 151-154.

[33] Jean Lacroix, analizzando il significato dell'ateismo contemporaneo, afferma che esso ha un merito storico notevole, che è quello di collaborare a una purificazione intellettuale dell'umanità spingendo al superamento delle idolatrie. L'ateismo di oggi spinge a una critica radicale di tutti gli assoluti umani (cfr. J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai 1959², 64-65).

[34] Sap 11,26.

[35] Cfr. Mt 18,3.

Il Dio biblico è bensì rifugio, ma in funzione del conferimento della forza in ordine alla difesa dei deboli. Le figure dei profeti e degli apostoli risultano emblematiche.

Spirito d'infanzia è coltivazione della fiducia totale in quella Presenza onnipotente, che manda nelle trincee del Regno a fare nuova la storia.

6. Risposta al postmoderno

6.1. Anoressia dei valori

La sfida alla fede del tempo del predominio del pensiero forte, è stata segnata dall'ateismo di marca umanistica, rappresentato dai vertici del collettivismo, del superomismo, del freudismo[36]. Ma l'ateismo come pensiero forte, nella misura della sua carica umanistica, almeno si confrontava con il teismo forte sulla base di comuni valori. E si registrava in alcune aree «la nostalgia del totalmente altro»[37].

Oggi, la prescissione da Dio, in un'atmosfera rarefatta di valori stabili, rischia di presentarsi nel pensiero debole come *anoressia dell'Assoluto*. Jean-Baptiste Lotz notava: «Nietzsche ha sofferto terribilmente per la sua negazione di Dio. Non pochi contemporanei, invece, vivono senza Dio e non sentono che manca loro qualche cosa di importanza vitale; sono quasi ciechi nei confronti di Dio, quasi incapaci di trovarlo. È un fatto molto grave questo ateismo che consiste nella *insensibilità per Dio*»[38].

6.2. Resistenza alle tentazioni del pensiero debole

La risposta dei credenti alle sfide non può essere sulla linea del pensiero debole, che pure in certi punti può risultare accattivante e, perciò, più insidioso. Gianni Vattimo scrive nella sua opera, significativamente intitolata *Credere di credere*: «È nel cristianesimo che trovo il "testo" originale di quella trascrizione che è l'*ontologia debole*. Alla quale, molto probabilmente, sono arrivato proprio perché muovevo da quelle radici cristiane»[39]. L'Autore allude alla categoria neotestamentaria della *kénosis*, indicata chiaramente nella *Lettera ai Filippesi*[40]. Prima l'ha chiamata «*onto-*

---

[36] Cfr. S. Palumbieri, *Vita consacrata. Tra profetica terrestre e profezia escatologica*, in AA.VV., *I consacrati, profeti di una nuova cultura. Quali valori per il Duemila*, Roma 1998, 37-60.

[37] M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, Brescia 1972.

[38] J.-B. Lotz, *L'ateismo, sfida ai cristiani*, in *Psicologia dell'ateismo*, Roma 1967, 34.

[39] G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano 1996, 69-70.

[40] Cfr. Fil 2,6.

logia dell'indebolimento»[41], che è considerare l'essere nel suo precipitare o comunque inclinare nel suo contrario che è il nulla. E questo lo induce a liquidare le sicurezze della metafisica, la ricerca del fondamento solido e a collocare le certezze nell'area del circoscritto e nei cabotaggi piccoli e relativi.

Viceversa, si deve affermare contro ogni equivoco che la *kénosis* biblica è l'indebolimento scelto da Dio per amore e solo per amore. Essa parte da un punto di *dóxa* o gloria e, senza rinunciare alla natura gloriosa, che però rimane occultata ma non annullata, si slancia verso un traguardo di *dóxa*, estesa anche alla natura umana del Cristo risorto. È scritto: «Perciò Dio lo ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre»[42].

Non è dunque la debolezza l'assoluto di cui qui si tratta, che coincide con l'annullamento dell'essere della gloria, ma è la fragilità, come strada all'epifania dell'amore, che ritrova con lo sbocco del mistero pasquale la sua gloria. Se Dio è amore, è dunque capacità anche di *kénosis*.

6.3. Stimoli al positivo

Il postmoderno è in grado di esprimere maggiore adesione alla realtà, sulla base delle esperienze storiche imprescindibili, coagulate attorno alla disattesa delle scommesse illuministiche o al fallimento della grande promessa dell'illimitato Progresso. La storiologia illuministica della linea di un progresso senza limiti e senza arresti è messa in crisi dal magistero degli eventi degli ultimi due secoli.

Si possono ricavare dalla complessa filosofia sottostante alla posizione del postmoderno alcuni principi che non soltanto sono armonizzabili, ma si possono considerare parte integrante del contenuto biblico.

C'è anzitutto la tendenza al rispetto per la natura e per l'*habitat* opposto al dominio indiscriminato della tecnica.

C'è, poi, l'accentuazione della diversificazione di uomini e di condizioni, contro la omologazione sociale coatta.

C'è, ancora, l'individualizzazione all'interno delle micro e della macrosocietà, che è polarizzata rispetto al principio e alla prassi dell'assorbimento nel generico, delle costrizioni morbide, incuranti delle strutture e delle esigenze vere della crescita dei soggetti.

---

41 VATTIMO, *Credere di credere*, 70.

42 Fil 2,9-11.

Si registra, altresì, l'importanza data alla percezione del cosiddetto «*global-io*»[43], considerato come la coscienza del collegamento con il resto del mondo a orizzonti nuovi nel quadro della globalizzazione culturale in atto[44].

Si oppone al razzismo e all'autarchismo del proprio campicello e della propria tradizione. È la dimensione della *mondialità*, come coscienza di appartenenza in quanto cittadini del mondo, che per il credente è *cattolicità*, come respiro della Chiesa universale, da dialettizzare con la località come dimensione della Chiesa stessa.

7. Alla riscoperta dei valori della modernità

7.1. Riprendere sentieri interrotti[45]

Si tratta di riscoprire i valori positivi della modernità e di realizzare, loro tramite, un *ritorno in avanti*. Henri de Lubac scrive un saggio acuto e capace di aprire orizzonti nuovi, dal titolo significativo *L'alba incompiuta del rinascimento*[46]. Egli si riferisce alla fioritura dell'epoca rinascimentale, che tendeva a una sintesi tra innovazione e tradizione. Successivamente, questa tensione fu interrotta dallo scientismo, dal razionalismo, dal fideismo, dall'economicismo, dal machiavellismo. Di conseguenza si operò lo sganciamento dell'area scientifica da quella religiosa sia per l'ipertrofia di entrambe che per il non splendido isolamento di certa religiosità.

Si tratta, invece, di recuperare il positivo della scienza e della tecnica, della ragione e della politica, dell'economia e della cultura. E poi, innestarlo nel funzionamento dell'uomo integrale, dello *homo sapiens* alla ricerca dei significati radicali e globali.

---

[43] Cfr. G. M. Fara, *Oblomovisti d'Italia. Introduzione al Rapporto Italia 2001. Percorsi di ricerca nella società italiana*, Roma 2001, 23-25.

[44] Circa la società globale cosmopolita, Anthony Giddens dice: «Noi siamo la prima generazione a vivere in questa società, i contorni della quale riusciamo a distinguere a malapena. Essa sconvolge i nostri abituali modi di vita, ovunque ci troviamo. Non si tratta, almeno per il momento, di un ordine mosso da una volontà umana collettiva: piuttosto, esso cresce con modalità anarchiche e accidentali, sospinto da un misto di fattori. Non è definitivo né sicuro, bensì carico di incognite, nonché segnato da profonde divisioni. Molti di noi sentono l'azione di forze sulle quali non hanno potere. Riusciremo a ricondurle sotto la nostra volontà? Io credo di sì. L'impotenza che proviamo non è segno di fallimento individuale, ma riflette l'inadeguatezza delle nostre istituzioni: è necessario ricostruire quelle che abbiamo, o crearne di nuove, perché la globalizzazione non è un incidente nelle nostre vite di sempre. È il cambiamento delle condizioni stesse della nostra esistenza. È il modo in cui oggi viviamo» (Giddens, *Il mondo che cambia*, 31).

[45] M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze 1968.

«In realtà, la modernità si presenta come portatrice di valori, quali la soggettività, la razionalità, la libertà, il progresso, la distinzione dei poteri dello Stato e delle due aree politica e religiosa, la mobilità sociale e il suo rinnovamento, il passaggio graduale dalla civiltà contadina a quella industriale sempre più avanzata, dalla famiglia patriarcale a quella cellulare. Questi sono valori di alto livello antropologico in sé, ma risultati di fatto inseriti in un processo di ripudio della trascendenza, che è – secondo l'analisi di Autori non sospetti di fideismo, quali i *nouveaux philosophes* – il più consistente correttivo e controllo contro la tentazione dell'inumano delle strutture politico-culturali e degli assetti socio-economici»[47].

L'appello alla trascendenza è la grande esigenza che si avverte nel travaglio del nostro tempo. Ed è invocata anche come base della stabilità dell'*éthos* globale dell'uomo. Ed è altresì richiesta come roccia di riferimento per la *costruzione dell'umanesimo della speranza e dell'ardimento*.

Si tratta, in quest'epoca segnata del predominio della scienza e della tecnica, di fare la sintesi di quello che si può chiamare l'*umanesimo tecnologico*. Esso riscatta la modernità dall'abuso e dalla corruzione. È il neoumanesimo che cerca spazio e fondamento. La sintesi oggi urgente è tra etica e politica, umanesimo e scienza, particolarità e unità, pluralità e bene comune, mistero e ragione, fede e prassi multilaterale.

7.2. Bellezza e levità nell'essere

Gli uomini di oggi, specie i giovani, sentono il fascino della bellezza come levità nell'essere, magari anche solo intuita in contesto di effimero. Occorre ripartire di qui per la loro risalita al monte, abilitandoli a passare attraverso gli anfratti dei sentieri tortuosi, per cogliere attraverso i frammenti la Bellezza non frammentata. Si tratta, altresì, di suscitare nel loro profondo la nostalgia di una Bellezza sicura e duratura. La vita nello spirito, per i Padri greci, conduce alla *Filocalia*[48], che è l'amore

---

46 H. DE LUBAC, *L'alba incompiuta del rinascimento*, Milano 1977. Cfr. G. PATELLA, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma 1991.

47 S. PALUMBIERI, *L'uomo e il futuro*, III. *L'Emmanuele, il futuro dell'uomo*, Roma 1994, 444. In questa negazione della trascendenza, Bernard Henri Lévy vede la condizione in cui «son potuti nascere la Fabbrica moderna, lo Stato moderno, la Città moderna. [...] Bisogna subito precisare che la cosa primaria e decisiva è la crisi del sacro [...]. Per la prima volta [si] rompe con quel teismo diffuso, senza cui le società non hanno mai funzionato. Crepuscolo degli dèi, preludio al crepuscolo degli uomini» (B.-H. LÉVY, *La barbarie dal volto umano*, Padova 1977, 81.94.95).

48 *Filocalia. Testi di ascetica e mistica della Chiesa orientale*, 2 voll., Firenze 1978.

della bellezza. La vita spirituale è un *éx-odos/sýn-odos* di attrazione verso la bellezza, che è la comunione nella Trinità beata di Dio.

L'impegno alla radicalità evangelica è un'irradiazione di questa bellezza[49].

L'uomo di oggi comincia ad avvertire, nonostante le minacce della patologia anoressica, un senso di nostalgia verso la Trascendenza. La figura emblematica che Gabriel Marcel traccia nella sua opera *L'uomo problematico*[50], è quella dell'uomo della baracca. Questi ha posseduto una comoda casa e goduto affetti e amicizie. Ora, invece, si è ridotto solo a quello che indossa e trascorre il suo tempo in una baracca tra noia e nausea, tra amnesie e gesti senza direzione. Ma ecco che scoppia a un certo punto un interrogativo, che lo rode internamente: chi sono io oggi? Chi ero veramente? Che senso ha tutto questo? Chi mi risponderà? Poi si accorge che questo tarlo si stende come «una nube che ondeggia» e non solo sulla sua baracca, ma su tutto il campo e su tutto il territorio. L'uomo della baracca sembra che si trovi nella «situazione-limite di un essere posto in condizioni così disumanizzanti, che la propria umanità gli pare quasi staccata da se stesso, fluttuante come un sogno a cui non crede forse più, ma che tuttavia risveglia nell'anima una invincibile nostalgia»[51].

È urgente far leva su questa nostalgia, prima che quest'acqua benefica si essicchi oggi nell'aridità secolaristica e relativistica. È la condizione per ricostruirsi e ricostruire. Tale nostalgia non è una vaga sensazione emotiva. È, invece, come una categoria antropologica che riaffiora nella filosofia francofortese, al di là di ogni sospetto[52].

Il postmoderno nell'arte, nella tecnica e nel costume si ispira in gran parte al principio della leggerezza. È un buon punto di contatto, purché non sia il segno di un vuoto d'essere che coincide con la corsa verso il nulla del valore della vita[53].

7.3. Levità e pesantezza nei credenti

La leggerezza *nell'*essere non è la leggerezza *dell'*essere che tende ad azzerare, in un certo senso, il significato dell'essere. La levità nell'essere è l'impegno della vita come amore e dell'amore come vita, affrontato con soavità e coraggio, con slancio e rilancio, con tolleranza ed esperienza, con ottimismo e umorismo. La pesan-

---

[49] Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica postsinodale *Vitae consacratae* del 25.3.1996, n. 20.

[50] G. Marcel, *L'uomo problematico*, Torino 1964.

[51] *Ibid.*, 46-47.

[52] Cfr. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro.*

[53] Cfr. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, 13.

tezza dello spirito, invece, è propria di certi credenti che confondono seriosità con serietà. Ed è, questa, una fonte notevole di antitestimonianze. In taluni casi, è la riproduzione della rigidità e della intolleranza del profeta Elia che, perciò, finisce sotto il ginepro, scoraggiato perché schiacciato dai pesi della sua responsabilità, fino ad essere «desideroso di morire»[54]. In altri, è l'espressione di una mancanza di fede con la prevalenza di depressione e malumore. In altri ancora, discende da un'impostazione di disincarnazione rispetto ai valori terrestri, come se fossero provenienti dal maligno. È sintomatica la domanda di un bambino al suo padre: «È vero, papà, che Satana ha creato le rose e Dio ha creato le spine?».

In un'altra area, essa si trasforma in burocraticismo, formalismo e grigiore di abitudinismo religioso. Per tutti, è l'accentuazione di un aspetto del cristianesimo, quello della croce senza la risurrezione e conseguente presentazione del messaggio senza il suo costitutivo slancio.

La vita cristiana è figurata in talune immagini bibliche. Ne scegliamo due: una è contenuta nella *Lettera ai Filippesi*, quando Paolo parlando di sé dice che la sua vita è Cristo e perciò, ritenendo tutto quello che si oppone a questo centro vitale come spazzatura, vuole solo sperimentare la forza della risurrezione, attraverso la partecipazione alla morte. Pertanto, «*dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta*»[55]. Usa il termine sportivo caro ai cultori dei giochi olimpici: *epek-teinómenos*, che designa lo slancio in avanti, lo stacco dalla pedana e la fasciatura dei muscoli unificata dalla tensione verso il traguardo bramato.

Parimenti, l'Autore della *Lettera agli Ebrei*, che è l'esortazione al martirio in tempo di persecuzione per coloro che sotto minacce subivano la tentazione di cadere, dopo aver parlato in tutto il Capo 11° della esemplarità della fede dei padri, così conclude: «Anche noi, dunque, circondati da un così gran nugolo di testimoni, *dopo aver deposto tutto ciò che è di peso* e il peccato che ci assedia, corriamo con perseveranza nella corsa che ci sta davanti, tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede»[56].

Del resto, tutto il clima del Nuovo Testamento è sotto il segno di questa levità nell'essere, dal *Magnificat* di Maria all'annuncio di gioia che è soffusa in tutta la narrazione. È proprio il sorriso di Dio, che presiede a tutta la storia della salvezza, oggi ancora in atto tra il già e il non ancora.

---

[54] 1Re 19,4.

[55] Fil 3,13-14.

[56] Eb 12,1-2.

8. Attualità della vita consacrata

8.1. Consacrazione come trasparenza

Il sistema degli aneliti nel fondo dell'essere è la molla di ogni tensione di amore. Essi si risolvono nell'incanto attraente, che è la *Bellezza*; nella motivazione coinvolgente, che è la *Bontà*; nella certezza rassicurante, che è la *Potenza*. La Bellezza sempre attrae. La Bontà è motivazione (*motus ad actionem*). La Potenza rassicura. Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo è bellezza, bontà e onnipotenza. È, cioè, bontà che ha la potenza di realizzare ciò che sogna, fino a dare la vita per l'uomo. È, dunque, *bontà allo stato incandescente*. E a questo punto diventa *bellezza*. C'è uno strettissimo rapporto tra questi tre obiettivi indispensabili all'essere e all'agire umano, che corrispondono alle tre leve sempre in azione nel profondo dell'uomo in ogni esperienza di amore. Il soggetto tende alla bellezza come bontà consistente e perciò rassicurante.

Orbene, la vita consacrata è anzitutto trasparenza di questo trinomio. È questo il tema suggestivo dell'esortazione apostolica *Vita consecrata*[57]. Essa è comunicazione del fascino della bellezza sorgiva di Dio-Trinità. Ma si diventa trasparenza, in questo senso, non a basso costo né per etichettazione formale, bensì solo quando e nella misura in cui si perviene allo stadio di bontà luminosa che rassicura sul significato dell'esistenza. Ciò avviene quando si è concostruttori di unità nella vita fraterna[58].

Essa è comunione nello Spirito Santo (*koinonía*), che si fa servizio intraecclesiale allargato al mondo delle innumerevoli indigenze (*diakonía*). E soltanto così la vita consacrata diventa segno convincente e irradiante (*martyría*).

Il segno della testimonianza biblica è risultante e sintesi della comunione e del servizio. Diventa, così, sicurezza per i passi incerti dei compagni di cammino, bisognosi soprattutto di senso direzionale. È impressionante vedere ad Assisi turbe di giovani disincantati del nostro tempo, che restano segnati dal contatto con la lunga memoria di Francesco. Egli è un uomo del Medioevo che ancora attrae gli uomini spoetizzati del XXI secolo. Qual è il segreto del suo fascino? Indubbiamente va detto che certi suoi atteggiamenti e comportamenti sono datati, sono espressioni di un tempo

---

[57] Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, n. 20.

[58] «La stessa *vita fraterna*, in virtù della quale le persone consacrate si sforzano di vivere in Cristo con "un cuore solo e un'anima sola" (At 4,32), si propone come eloquente confessione trinitaria. Essa confessa *il Padre*, che vuole fare di tutti gli uomini una sola famiglia; confessa *il Figlio incarnato*, che raccoglie i rendenti nell'unità, indicando a via con il suo esempio, la sua preghiera, le sue parole e soprattutto con la sua morte, sorgente di riconciliazione per gli uomini divisi e dispersi; confessa *lo Spirito Santo* quale principio di unità nella Chiesa, dove Egli non cessa di suscitare famiglie spirituali e comunità fraterne» (*ibid.*, n. 21).

che non ritorna. Tuttavia, il nucleo del suo messaggio, che è la sua persona, è quello di un uomo magnetizzato dalla Bellezza-Bontà-Potenza dell'Amore sorgivo. E perciò può irradiare questo trinomio senza opacità e, così, rompere il disincanto degli uomini del nostro tempo, perché tale trinomio è la risposta alla brama che l'uomo di ogni evo si porta dentro. Francesco, in questo modo, è l'esperto della *levità nell'essere*, proprio con la sua *scelta di essere*[59].

8.2. Liberazione dall'asfissia

Il mondo è sotto asfissia, perché il respiro dello spirito dell'uomo è la speranza, che dipende dal senso che si dà alla vita. E l'una e l'altro oggi risultano carenti. Questa condizione è una delle sfide più urgenti che la Chiesa deve affrontare. Dichiara Massimo Cacciari: «Credo che, finita l'epoca delle grandi, ideologiche contrapposizioni alla Chiesa e alla evangelizzazione, inizi adesso un'epoca infinitamente più complicata. Per il Papato e per la Chiesa è veramente il caso di dire: *vae victoribus*, guai ai vincitori, perché hanno vinto rispetto alle grandi ideologie immanentistiche, ma oggi si trovano di fronte a quello che Nietzsche chiama "l'ultimo uomo", cioè un uomo che è del tutto indifferente di fronte ai valori, assolutamente agnostico. Questo è il vero nemico dell'evangelizzazione. [...] Sono due millenni che la Chiesa si confronta con grandi avversari ideologici. Oggi, invece, ha di fronte a sé il niente e con il niente è molto più difficile combattere»[60].

E tuttavia, è possibile avvicinare questo malcapitato lungo il ciglio della storia, per liberarlo dalla mancanza di ossigeno che è la speranza e il significato. Non si possono indicare ricette verbali. L'*info-società* nella quale siamo immersi non crede più alle parole che sono al moltiplicatore e, perciò, perdono di mordente e spesso sono considerate come assegni a vuoto. E ciò nonostante, nella crisi ormai cronicizzata di questo senso di soffocamento, l'uomo d'oggi non desiste dal cercare qualcosa che va al di là, un varco verso il futuro. Piersandro Vanzan, proprio in uno studio sulla tran-

---

[59] Cfr. P. Prini, *La scelta di essere. Il senso del messaggio francescano*, Roma 1982.

[60] M. Cacciari, *Ricetta per sopravvivere al Terzo Millennio*, in Jesus (maggio 1997) 76.
È interessante la dichiarazione drammatica di un giovane tedesco, che così scriveva interpretando lo sfondo culturale di un avvenimento che lo aveva sconvolto, il suicidio della sua amica Angelika, ricca e bella. «Il nostro Paese gode in questi anni di una particolare floridezza e prosperità. Ma *noi non crediamo più in niente*. Le grandi automobili, le partite a *baseball*, il *whisky*, le gare di ballo *non ci possono bastare*. Allora sopraggiunge la *noia*. In apparenza siamo forti, anzi floridi. Facciamo persino invidia. *In realtà non viviamo. Abbiamo dentro un vortice di vuoto*. Se ci capita qualche cosa – un fastidio, una depressione – coliamo a picco. E questo perché non abbiamo niente di solido a cui afferrarci. Due anni fa una studentessa della *Zeichenakademie* si tolse la vita. Era ricca, allegra, aveva tutto. Non si è mai capito perché si fosse uccisa. Io posso capirla. Era stanca di vivere in un mondo senz'anima. Questo, appunto, è anche capitato alla nostra amica Angelika».

sizione di oggi al postmoderno, osserva: «Per quanto confusamente, tutti avvertiamo come un risucchio "in avanti", una gravitazione "sul futuro", un senso pre e transrazionale, come un *élan vital* che, analogamente all'amore, ciascuno sente – e a volte gli sembra di capire cos'è – ma nessuno sa spiegare adeguatamente. Paradossalmente questo sesto senso fa tendere verso terre e cieli nuovi che amiamo senza conoscere – per sola analogia con mappe interiori – e nonostante le continue frustrazioni la speranza non viene meno, e ci tiene in vita attendendo...»[61].

La vita consacrata, che porta nel suo DNA – come l'emblematica sua cifra che è Francesco – l'esperienza della levità nell'essere, può rispondere a questa urgenza del tempo. I consacrati sono credenti *radicati* in Cristo morto e risorto e *radicali* nella forma di vita di Cristo. Potranno rispondere all'asfissia del mondo, se saranno, come ammonisce Paul Ricoeur, *profeti del significato*[62]. E lo saranno a condizione di diventare uomini e donne esperti della Pasqua.

Non c'è speranza piena che non si fondi sulla Pasqua vera. Non c'è umanesimo plenario che non sia di marca pasquale, secondo l'attenta profezia di Dietrich Bonhoeffer, che parlò del «tema più vitale del nostro tempo»[63]. E lungo questi tornanti della nostra tormentata storia si potrà fondatamente sperare la riconciliazione con la Bellezza, che resta l'oggetto del desiderio non chiaramente coscientizzato dell'uomo di oggi «senza qualità»[64].

Che chiede, nonostante tutto, spazi per sognare ancora.

Cioè, per vivere da uomo e protendersi ad un futuro più umano.

---

[61] P. Vanzan, *Alienazioni e preamboli di speranza nell'odierna transizione al postmoderno*, in Rassegna di Teologia 31 (1990) 15.

[62] Cfr. P. Ricoeur, *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno*, in AA.VV., *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969, 166.

[63] D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo 1988, 314.

[64] Cfr. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, 2 voll., Torino 1982[7].

RTLu VIII (1/2003) 135-143

Le célibat sacerdotal: promotion et privilège, bonheur et charisme prophétique

Daniel Ange
École de prière et d'évangélisation Jeunesse-Lumière

En cette saison de l'Église, où en Occident le célibat des prêtres est sans cesse suspecté, ridiculisé, battu en brèche, je veux attester de sa splendeur, de sa douceur, de son bonheur, étant le témoin privilégié d'une multitude de prêtres humblement et magnifiquement fidèles à ce charisme ecclésial si particulier. J'essaie ici d'être leur porte-parole.

Plus que jamais aujourd'hui, me paraît actuelle, décisive et prophétique *l'option privilégiée* pour le Christ comme *unique Amour* du prêtre.

1. Liminaire: les prêtres mariés de notre tradition orientale

Avant de faire resplendir la beauté du célibat sacerdotal, dire un mot – même si cela semble paradoxal – de *notre* grande Tradition orientale qui, depuis toujours, admet à l'ordination – sans jamais tolérer le mariage de prêtres déjà ordonnés – des personnes déjà mariées.

C'est le cas toujours vécu dans les anciennes Églises orientales, chez les Orthodoxes comme chez les Catholiques orientaux. Et dans ce dernier cas: qu'ils soient rebranchés sur Rome après la déchirure Orient-Occident (melchites, greco-catholiques, coptes, arméniens, chaldéens, etc.) ou bien qu'ils n'aient jamais été séparés de Rome (maronites, byzantins d'Italie-Sud).

Ce seul fait suffit à dire que le célibat lié au sacerdoce ne relève nullement d'une soi-disant incompatibilité entre sacerdoce diocésain et célibat, mais plutôt – nous allons le voir – d'un charisme spécifique et d'une harmonieuse cohérence.

Il faut le dire haut et fort: bien des épouses de prêtres orientaux sont d'admirables soutiens de leur époux. J'ai souvent été émerveillé devant certaines femmes de mes

amis prêtres – qu'ils soient orthodoxes, melchites ou gréco-catholiques –, servantes de Dieu et de son Église, dévouées, généreuses, courageuses parfois, effacées dans l'ombre de leur époux, apportant beaucoup par leur seule présence à sa paroisse[1].

Il faut leur rendre hommage. Savoir en rendre grâce au Seigneur. Clamer haut et fort que le clergé marié n'est absolument pas un clergé de seconde classe, si ce n'est bâtard. On l'a trop méprisé en Occident. Alors que lui aussi fait preuve de fidélité, d'héroïsme parfois.

Je connais des prêtres mariés, fervents et généreux, pleinement donnés à leur peuple, tout autant que certains de mes frères prêtres latins, pourtant consacrés au célibat dans l'amour, pour l'amour et par amour.

L'essentiel est de répondre à l'appel spécifique du Seigneur, dans la ligne même de notre Tradition ecclésiale particulière, elle-même relevant aussi d'un appel précis du Seigneur de l'Église.

L'appel au sacerdoce marié est doublement exigeant. Il s'agit d'essayer d'assumer deux plénitudes, possiblement bien sûr, mais pas facilement harmonisables. Il y faut comme une double grâce: *et* la sainteté sponsale, *et* la sainteté sacerdotale. Sans que le ministère du *paterfamilias* se vive au détriment de la paternité spirituelle, ou vice-versa. Équilibre délicat, difficile à trouver d'emblée.

Dès le séminaire, il faudrait donner aux séminaristes, se préparant au mariage suivi de l'ordination, des bases spirituelles *ad hoc*. De même, assurer aux futures épouses une préparation théologique, liturgique, pastorale[2].

Pour les séminaristes ayant reçu l'appel au célibat sacerdotal, celui-ci étant plus héroïque à tenir dans un clergé marié en très grande majorité, ne faut-il pas les aiguiller vers la vie religieuse à dimension pastorale (Basiliens, Antonins, etc.)?

In fine, ajouter sur cette question, que le petit nombre de prêtres diocésains non-mariés limite singulièrement le choix des évêques. Chez les Orthodoxes, ce choix se fait traditionnellement chez les moines. Mais dans un monde de plus en plus complexe, les séparés du monde sont-ils aujourd'hui les plus à même de diriger un diocèse? Il est vrai qu'en Orient, on attend avant tout d'un évêque qu'il soit homme de Dieu, être pétri de prière, branché sur l'éternité[3].

---

1 Entre tant d'autres, comment ne pas évoquer l'épouse du Père Alexander Men?

2 Un problème jusqu'ici inconnu des orthodoxes, du moins en Occident: les filles – à peine chrétiennes parfois – dont les séminaristes tombent amoureux, sont parfois très loin de comprendre le sens du sacerdoce (au séminaire Saint-Vladimir de New York, un étudiant me présentait sa fiancée: pilote de l'armée!). En Russie, des «séminaires» leur assurent deux ans de formation.

3 Chez les gréco-catholiques, du moins en Roumanie, il est de tradition d'appeler à l'épiscopat des prêtres célibataires diocésains. Je rentre des séminaires gréco-catholiques de Cluj et de Blaj en Transylvanie, dont

Indépendamment de cette question d'épiscopat, pour les Églises gréco-catholiques, il faudrait d'urgence des monastères strictement monastiques, comme chez les Orthodoxes, le monachisme étant le terreau par excellence de nos racines communes (comme me le rappelait le Patriarche Theoctist, lors d'une récente audience au Patriarcat de Bucarest).

2. Un diadème de 12 étoiles: Amour resplendissant en 12 rayons...

Et maintenant, partager ce qui, pour moi personnellement, suscite *et* mon émerveillement, *et* mon action de grâce pour la beauté de ce don de Dieu à son Église qu'est la virginité consacrée liée au sacerdoce ordonné, et en partie par choix personnel.

Les mots *prêtre* et *consacré* sont ici équivalents. Car ce qui suit s'applique autant aux prêtres de la tradition latine, de la tradition orientale, qu'à tous les religieux, moines et moniales d'Occident comme d'Orient. Je le ferai sur un mode synthétique, donc ultra-concis[4].

Je sélectionnerai 12 dimensions. Je ferai scintiller 12 étoiles.

1. Dans un monde capsulé sur lui-même, dans une exclusive dimension spatio-temporelle, il[5] ouvre l'existence sur l'*au-delà* de la vie: ce Royaume, où les relations ne seront plus d'ordre sexuel, mais relevant d'un amour éternel. Il enclenche mon futur, anticipe mon à-venir, pré-voit mon demain.

Bref, non pas une *limitation*, mais *sans limites un horizon*!

2. Dans un monde unidimensionnel – l'*homo eroticus* –, il ouvre une brèche sur une alternative d'épanouissement "sexuel": celui d'être *autrement* pleinement homme en sa virilité. Pleinement femme en sa féminité – une Mère Teresa, un Jean Paul II ne sont pas femme ou homme au rabais, tout autant que Thérèse d'Avila ou Don

---

j'ai admiré le sérieux et la ferveur. Chez eux, il faut d'abord achever le cycle complet de théologie, avant de se marier; ce qui suppose pour certains demeurer fiancés ou simplement «cheminer avec» sa future pendant parfois plusieurs longues années. Par ailleurs, dans les Églises gréco-catholiques, du moins en Roumanie, l'épouse du futur prêtre doit signer une lettre où elle donne son accord pour l'ordination de son mari et s'engage à le soutenir dans son ministère. Cet engagement *conditionne* l'ordination. Si elle refuse, son mari ne peut être ordonné.

[4] J'ai développé tout ceci in: *Dans tes mains le cosmos*, 405 ss.

[5] Dans ces pages, *il* désigne le célibat consacré.

Bosco. Rappel vivant que la sexualité ne se réduit pas à la génitalité. Que l'être ne se confond pas avec le physiologique.

Bref, non pas une *mutilation*, mais une *éclosion*!

3. Dans une société névrosée, obsédée de sexe et de fric, il est affranchissement des contraintes pulsionnelles, libérant de fantastiques énergies pour un amour de gratuité: un amour sans limites. Ceci pour entrer en résistance, afin de *sauver le pays de l'amour* de l'invasion, de l'occupation, de l'oppression de ceux qui cherchent à le détruire[6]...

Bref, non pas une *nécessité*, mais une *liberté joyeusement* consentie!

4. Il me rend partie prenante du *monde des jeunes*. Je vis toute ma vie, ce que j'ose leur demander de vivre quelques années. La chasteté: une *expérience humaine* dont les jeunes découvrent *et* l'urgence, *et* l'actualité.

Partout, une génération neuve surgit, s'insurgeant contre tant d'attaques détruisant l'amour du dedans, véritable conspiration contre le bonheur! Saisis de vertige devant le Sida par contagion sexuelle, le commerce international des enfants, les perversions partout promues, des jeunes par centaines de mille vont jusqu'à faire des promesses publiques de rester *sexuellement purs* jusqu'au mariage. Promesses régulièrement renouvelées, au cours de rassemblements ou retraites. De tels engagements, j'en ai reçu par milliers[7]! Ils sont évangéliques, protestants, catholiques, orthodoxes, juifs, musulmans, ou garçons et filles se disant athées, mais ayant le sens des valeurs humaines essentielles.

Le célibat crée entre consacrés et jeunes des *connivences* extraordinaires. Spontanément, ils se confient à des prêtres, en raison même de cette expérience. Ceux-ci sont la preuve vivante que la chasteté est possible et belle. Peu de témoignages sont aussi percutants auprès des jeunes, à condition de ne pas en suspecter l'authenticité (ce que les médias français s'emploient à faire à profusion).

Bref, non pas un *non-sens désespérant*, mais une *expérience épanouissante!*

5. Il fait basculer le prêtre *du côté des plus pauvres*: ceux qui, pour différentes raisons, ne pourront jamais se marier, ou doivent vivre séparés de leur famille (ma-

---

[6] «J'ai agi comme ces résistants qui ont quitté leur épouse et leurs enfants en se disant: "Il faut sauver nos raisons de vivre dans notre pays bafoué et écrasé!". C'est *la défense même de l'amour humain* qui m'a poussé à y renoncer dans ma propre vie: l'amour humain m'apparaissait comme *une patrie en danger.* L'amour est trop humain. Il a besoin d'être guéri, sauvé», S. Rougier, *Accroche ta vie à une étoile*, Paris 1993, 118.

[7] Voir témoignages dans mon: *Sida, save-sex or safe-sex?*, chapitre: "Une prophylaxie royale". Aux USA les grands journaux titrent: «The new Virginity», «The politics of Abstinence».

ladie, exil), ou qui n'ont pas de vie physiologiquement sexuelle. Tous les condamnés à une solitude affective, à une impuissance. Il est de leur peuple. Ils le savent et ils le sentent. Son célibat: un immense réconfort[8]!

Bref, non pas une *immersion dans la solitude,* mais une *communion avec une multitude.*

6. Il est manifestation de la gratuité de l'Amour: cadeau royal. On ne peut qu'y être appelé. Et tout appel veut dire: être choisi par l'Amour. Et ici, par Dieu même.

Il prouve que, dans l'Église, *les charismes* passent avant *l'institution*[9]. La souveraine liberté de l'Esprit prime sur les nécessités hiérarchiques. Avant d'appeler à l'ordination, un évêque doit humblement commencer par vérifier si Jésus l'a précédé dans l'appel, si l'Esprit est intervenu le premier[10]. L'appel de Dieu est donc antérieur à celui de l'Église. La liberté de l'Esprit et la liberté de celui qui répond, l'emportent sur toute organisation.

Le sacerdoce: non une *fonction*, mais une *vocation*. Le prêtre: non un *fonctionnaire*, mais un *mystère*. Donc: le célibat, non une *nécessité*, mais une *priorité*.

L'Église latine étend ainsi à tous ses prêtres la grâce depuis toujours et partout – même en Orient – réservée aux évêques[11].

Bref, non une *oppression*, mais une *promotion*! Non un *piège*, mais un *privilège*!

7. Il libère une disponibilité plus totale au service d'une charité créatrice à l'infini. Être tout à tous, car tout à Dieu. Tous azimuths, tous terrains, sans frontières, la mission l'implique de *préférence*[12].

---

[8] «Si l'on dissociait maintenant célibat et sacerdoce, on donnerait l'impression que la chasteté est un idéal intenable pour l'homme moyen. Il serait le privilège de quelques élus. *On découragerait d'emblée des dizaines de milliers de jeunes* qui tentent de vivre un bel idéal, *ainsi que des millions de familles.* Celle-ci s'appuie souvent sur le célibat du prêtre, et celui-ci trouve appui sur la stabilité du couple», Cardinal G. Danneels.

[9] Le célibat sacerdotal manifeste ainsi de manière éclatante la symbiose entre les aspects institutionnels et charismatiques de l'Église, comme entre l'ossature et le sang d'un organisme. D'où cohérence entre l'ordre de la sainteté personnelle, et celui du service ministériel. L'appel par l'Esprit au célibat implique une tension vers la perfection évangélique; l'appel par l'Église au ministère exige un total esprit de service. Par contre, le diaconat des mariés répond précisément à l'homogénéité des deux vocations au mariage et au ministère institué.

[10] Sur ce point, voir la remarquable conférence du Cardinal J.-M. Lustiger au Séminaire français de Rome, cité dans mon: *Dans tes mains le cosmos*, Paris 1986, 273.

[11] Chez les Orientaux, orthodoxes comme catholiques, et depuis toujours, l'évêque doit être célibataire. C'est pourquoi il est souvent pris chez les moines. Cf. *supra.*

[12] «Il faut affirmer avec lucidité et courage évangélique, que la virginité et le célibat consacré pour le Royaume *libèrent* une force particulièrement efficace pour l'annonce de l'Évangile et pour l'exercice des œuvres de charité», Jean Paul II au Symposium des évêques d'Europe, octobre 1985.

L'élan apostolique, la célébration de la charité peuvent fleurir plus facilement en des cœurs ainsi dépossédés d'attaches affectives et familiales trop fortes.

Bref, non pas une *aliénante anomalie*, mais une *vivante liturgie*! Mais bien plus profondément, plus essentiellement que tout cela:

8. Jésus en Personne *m'y donne, m'y partage sa propre manière de nous aimer.* Car n'a-t-il pas vécu *lui-même le premier* cette exigence du cœur, impliquant le renoncement à une famille personnelle? Je l'aimerai jusque-là, puisqu'il m'a aimé jusque-là. Je lui rends amour pour Amour. Ainsi, me rend-il sauveur avec Lui.

Bref, non pas une *obligation*, mais une *prédilection*! La sienne pour moi, la mienne pour Lui[13].

9. Il est *attestation de la Résurrection*, car preuve vivante et physique que Jésus est physiquement vivant à jamais. On n'épouse pas un cadavre, car on ne peut s'épanouir hors d'un amour. Et comment aimer une personne qui n'est pas vivante? Je fais donc ma vie avec Quelqu'un qui a déjà traversé ma mort, en son corps. Quelqu'un dont le corps glorifié mais toujours humain porte les traces de son passage sur terre, les marques de l'amour suprême: ses blessures.

Bref, moins un *message fort* qu'un *témoignage* plus fort que la mort!

10. En même temps que Jésus emporte mon corps humain en pleine Trinité, il me le laisse sur terre: l'*Eucharistie*. Même Corps au ciel et sur la terre. Par Marie, j'ai donné à Dieu mon corps, afin qu'il ait de quoi souffrir et mourir. Par moi, prêtre, il nous rend ce même Corps, mais divinisé, glorifié, afin que nous puissions vaincre et vivre. En cette Chair-Pain, Dieu et l'homme s'épousent. Je vis avec Lui des noces eucharistiques[14].

Jusqu'en *mon corps*, je suis *consacré* à la *consécration de son Corps*. Comme Marie l'a été. Marie qui la première a part à la future virginité de son fils, du Fils.

Bref, moins une *cruelle renonciation*, qu'une *réelle consécration*!

11. Jésus m'y donne son propre amour de *l'Église*. Je l'épouse: donné corps et âme à la portion d'Église qui m'est confiée. Pour la rendre plus belle, plus lumineuse, plus transparente à son Époux qui est Celui de mon âme. L'aimant d'une tendresse capable d'aller jusqu'à livrer ma propre vie pour elle. Comme Lui!

Bref, avec elle, non une *relation sociale*, mais une *union nuptiale*!

---

[13] «Vous avez fait un choix charismatique du Christ comme Époux!», JEAN PAUL II à Hull (1984). «L'amour du Royaume parle le langage du don de soi pour l'amour de l'Aimé», JEAN PAUL II à Manille.

[14] En Orient, le prêtre marié doit jeûner de relations conjugales sexuelles les nuits précédant la divine liturgie.

12. C'est pourquoi le célibat ainsi consacré me prépare au *martyre*. Il l'anticipe[15]. Et aujourd'hui plus qu'hier – en ces temps qui sont les derniers –, il faut aux prêtres une âme de martyr. Le martyre, charisme suprême, que Thomas d'Aquin donne comme un des fruits d'une nouvelle mission invisible de l'Esprit. Ils doivent être prêts à verser leur sang pour défendre la Vérité, protéger l'Amour, sauver la Vie.

Évoquer ici tant et tant de prêtres qui ont livré leur vie pour leur peuple. Dans la droite ligne de leur consécration totale au Roi des martyrs, les consacrés sont ici en premières lignes. Et parmi eux, les bergers toujours frappés les premiers.

Sans parler de la cohorte innombrable des prêtres, victimes des grandes idéologies meurtrières (nazisme et communisme) des grandes religions (Hindouisme, Islam)[16], lorsqu'elles virent à l'intégrisme, ou des guerres civiles et génocides[17].

Chaque année, sont tués une trentaine de prêtres en activité missionnaire. Même en Occident, le martyre violent est de retour. Combien de prêtres, ces dernières années ont payé de leur vie leur engagement auprès des pauvres, des jeunes[18]? Sans parler de cette nouvelle forme de martyre: les odieuses calomnies qui peuvent aller jusqu'à provoquer une crise cardiaque[19]...

---

15 Dans l'Antiquité, les vestales chargées d'entretenir le feu sacré étaient tenues à la virginité (enterrées vivantes si elles étaient infidèles à leur vœu!). Donc: virginité imposée, non librement choisie. Dans l'Église, la virginité consacrée est apparue en même temps que le martyre, et s'est déployée quand le martyre a diminué.

16 Qui parle du nombre de baptisés – dont une forte proportion de prêtres et de consacrées – victimes de persécutions violentes dans les pays où l'intégrisme musulman est au pouvoir?

17 Dans mon Rwanda: 360 prêtres religieux et diocésains (dont quatre évêques), consacrées et séminaristes massacrés en quelques mois: une hécatombe! Mon seul diocèse de Nyundo a perdu *la moitié* de ses prêtres et consacrées (32 sur 62). Beaucoup ont été tués en tant que prêtres. Certains ont refusé d'être rapatriés, alors que l'ONU et les ambassades les y poussaient. Librement, volontairement, ils sont restés au cœur de la tourmente, en ce pays devenu leur patrie. Ils ont refusé d'abandonner le peuple à eux confié. En vrais pasteurs, ils ont donné leur vie avec et parmi les leurs. Tel prêtre sort en habits sacerdotaux au devant des miliciens: «Tuez-moi, mais ne touchez pas à mon peuple!». Mon père spirituel est abattu pendant qu'il baptise un enfant. On l'entend murmurer *Gloire à toi, Seigneur!* Tant d'autres massacrés dans leur église, confessant et priant avec leur peuple! Mes articles sur le Rwanda: *Peuple du Rwanda: Église sur la croix*, in L'Informateur catholique, Montréal, 17/7/94; *Au fond de l'enfer, le ciel ouvert*, in L'Homme nouveau, 28/8/94; *Ce ciel qui rime avec essentiel!*, in Il est vivant, n° 111, février 95. En attendant un petit livre consacré à ce drame.

18 À Tarbes, le 11 mai 1991, voici dix ans, le père Jean-Luc Cabes. À Palerme, le 10 octobre 1993, le père Giuseppe Puglisi luttant contre la maffia. Le 27 décembre 1994, quatre pères blancs massacrés en ce pays de Kabylie devenu leur patrie. En Alsace, ce prêtre assassiné de 33 coups de couteau par un adepte des cultes sataniques. À Paris, en janvier 1995, le père Jean Struillou assassiné de quatre balles dans sa sacristie, alors qu'il se préparait à célébrer la messe. Bref: six prêtres assassinés en France en trois ans!

19 Cas de Don Giorgio Govani, à Modène (Italie), en mai 2000.

Aujourd'hui, en pleine idéologie libérale virant au totalitarisme d'État, le martyre plus spécifique du consacré dans le célibat sera de *donner sa vie par amour, pour sauver la vie et protéger l'amour.*

Le prêtre, le consacré, doit être à la hauteur de toutes ces jeunes et courageuses martyres de la virginité (et bientôt garçons) préférant être tués que violés, préférant perdre leur vie terrestre plutôt que leur vie immortelle[20].

Déjà elles sont légion les consacrées ayant donné leur vie pour sauver des familles!

Les premières martyres béatifiées du millénaire: onze sœurs de Nazareth, s'étant offertes librement à la Gestapo pour que des pères et mères de famille ne partent pas à Treblinka. Mon oncle Jean, missionnaire au Cameroun, est transpercé d'une sagaie en plein cœur parce qu'il protégeait une jeune fille de son agresseur. Il n'a fait que son humble devoir de prêtre.

Ici, il est évident que le prêtre, dont l'unique amour est le Christ, est davantage préparé à cette suprême extrémité du martyre. Etre libre d'une famille personnelle le rend *ipso facto* bien plus libre dans la résistance courageuse en temps de persécution. Il peut plus facilement refuser tout compromis[21].

À tous ces prêtres, on peut appliquer les mots du Cardinal Lustiger à la célébration pour les prêtres tués en Algérie:

«Ils savaient, et ils ont pris le risque d'être tués, comme le don fait d'avance de sa propre vie, par amour. Cette offrande était le geste d'un amour acquis d'avance pour ce peuple, pour ces frères... Le don volontaire de leur vie pour ceux qu'ils aimaient authentifie la charité de ces martyrs. Puisse le sang des martyrs parler désormais aussi dans nos vies et par notre bouche[22]!».

3. Conclusion: une intuition, une cohérence, une harmonie

Tout cela pour dire que lier le sacerdoce au célibat est un *bond en avant dans les temps de la fin*, car «les temps se font courts». C'est un *acquis*: l'Église, loin de se re-

[20] Notre Jean Paul II nous en a déjà béatifié une belle brochette. Prémices de bien d'autres: Karolina Kotzka, Anwarita, Pierina Morosini, Teresa Braco, etc. Voir mon article dans L'Homme nouveau: *Le martyre de Santa Scorese*. Au Rwanda, en avril 2002: Pacifica. Et tant d'autres.

[21] Des prêtres ou pasteurs mariés des pays de l'Est m'avouent comment les prêtres non-mariés (orthodoxes ou catholiques), sous la persécution, étaient plus libres de témoigner jusqu'à la prison et la mort. Eux ne pouvant prendre le risque de laisser veuve et orphelins. Encore que certains aient préféré Jésus jusque-là...

[22] Saint-Sulpice, 4 janvier 1995. DC 2110/173.

plier frileusement ou nostalgiquement sur les premiers siècles, va «droit de l'avant, s'élançant de tout son être» (Ph 3,13): c'est un des secrets de sa jeunesse.

Oui, le célibat consacré pour le Royaume est moins une *exigence d'amour*, qu'une *préférence dans l'amour*[23].

Le prêtre n'est-il pas celui qui permet à Dieu d'aller jusqu'au bout de l'amour? Il donne à Dieu son existence eucharistique permanente, comme Marie lui a donné son existence humaine. Il faut protéger avec amour le don reçu, dans une intimité de chaque instant avec la Toute-Pure et une relation forte avec Joseph, le veilleur silencieux[24].

C'est pourquoi le prêtre choisit de grandir en divinité, là même où Dieu a voulu grandir en humanité; de croître dans l'Esprit Saint là où, dans le même Esprit Saint, Jésus a vécu sa croissance: dans le sein de Marie.

Encore faut-il que, loin de ratatiner le cœur, le célibat le dilate à la mesure de celui de Jésus. Qu'il soit effectivement reçu comme un cadeau royal, et vécu comme un besoin d'amour. Dans une fidélité humble, joyeuse, courageuse surtout. Contre tant d'agressions, cette fidélité est de l'ordre de l'héroïsme.

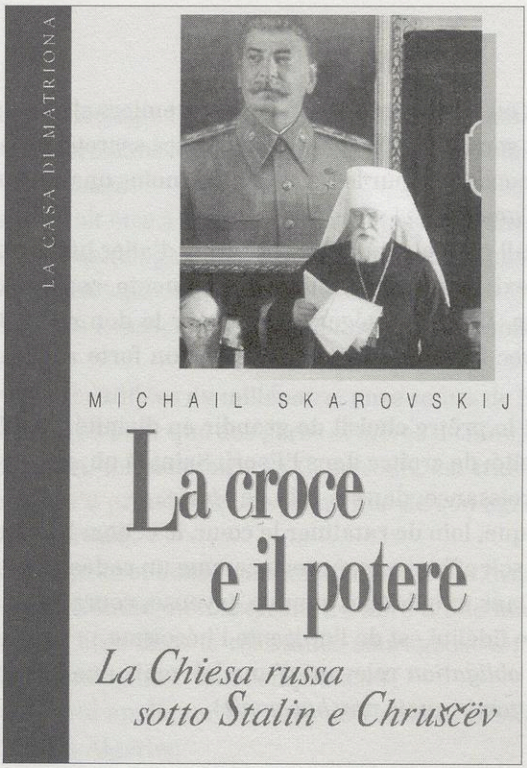
Bref, non une *obligation* relevant d'une loi, mais une *intuition* dépendant de la foi. Non une *dichotomie*, mais une *harmonie*!

---

[23] «Ce n'est donc pas une fantaisie cruelle, c'est une avancée à maintenir coûte que coûte!», André Manaranche, *Vouloir et former des prêtres*, Paris 1994, 224.

[24] «Prêtre, vous êtes donc moins célibataire que vous ne le paraissez, puisque, renonçant au signifiant du mariage, vous évoluez à longueur de messes dans les sphères lumineuses des noces mystiques. Chaque messe est un mariage, et vous êtes, mon père, quotidiennement à la noce...», J.-P. Nordmann. Voir sur ce thème les textes patristiques cités dans mon: *Les Noces de l'Agneau*, Paris 1998.

NOVITÀ



MICHAIL ŠKAROVSKIJ

La croce e il potere

La Chiesa russa sotto Stalin e Chruščëv

pp. 270 • 16 pagine di foto • € 14,00

A 50 anni dalla morte di Stalin, l'autore ne rilegge la figura a partire dalla sua politica nei confronti della Chiesa in una chiave di lettura nuova di un trentennio di storia dell'URSS: la sua rivisitazione dal punto di vista dei giochi del potere e della testimonianza di fede di milioni di cittadini, che nonostante repressioni e minacce non rinnegarono la propria fede.

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

RTLu VIII (1/2003) 145-165

Per una adeguata formazione dei candidati al sacerdozio

Benedetto Testa
Facoltà Teologica dell'Università Lateranense (Istituto aggregato di Ancona)

1. Introduzione

Una formazione dei candidati al sacerdozio adeguata e corrispondente alla missione straordinaria e sublime loro affidata è stata sempre una preoccupazione costantemente viva nella vita della Chiesa ed è testimoniata da numerosi fatti. Il magistero, per es., ha insistito con numerosi documenti su questo aspetto tenendo presenti le diverse circostanze, ma richiamando sempre la sua assoluta necessità. Ricordiamo il concilio Lateranense IV del 1215 che ha stabilito in modo perentorio e formale la necessità di una formazione e di una istruzione accurate per gli ordinanti. Esso decreta inoltre che è preferibile nell'ordinazione dei sacerdoti avere pochi e buoni ministri che molti e cattivi, con gravi pene per chi non si atterrà alle norme stabilite[1].

Ai nostri giorni di tale giusta e doverosa attenzione, tra tanti altri documenti, ne sono testimonianza esplicita e diretta il decreto del Vaticano II *Optatam Totius* pubblicato nel 1965 e il documento postsinodale *Pastores Dabo Vobis* (= PDV) del 1992, documento conclusivo del Sinodo del 1990 dedicato ala formazione dei sacerdoti. Quest'ultimo tratta non solo della formazione dei futuri sacerdoti con riferimento alle circostanze attuali, (denominata formazione «iniziale», PDV 42), ma anche della formazione «permanente» dei presbiteri, fatto relativamente nuovo che manifesta un'attenzione ancora più pressante. Riguardo ai candidati al sacerdozio afferma che occorre: «...portare al sacerdozio solo coloro che sono stati chiamati e di portarli ade-

[1] AA.VV. (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, 248. È noto a tutti il decreto del concilio di Trento che prevede e istituisce i seminari con indicazioni molto particolareggiate sulla formazione sacerdotale che hanno influito nella Chiesa per secoli: cfr. *ibid.*, 750-754.

guatamente formati, ossia con una risposta cosciente e libera di adesione e di coinvolgimento di tutta la loro persona a Gesù Cristo che chiama all'intimità di vita con Lui e alla condivisione della sua missione di salvezza» (PDV 42).

Non solo il magistero, ma anche tutta la Chiesa, come accennato, ha sentito l'importanza e la centralità di una matura e completa educazione dei futuri sacerdoti. Presentiamo un solo caso, perché ci sembra particolarmente significativo per le indicazioni positive che presenta e le numerose suggestioni che offre, dato anche i numerosi e appropriati richiami alla tradizione della Chiesa. Ci riferiamo ad Antonio Rosmini. Egli nota anzitutto che: «Certo, solo dei grandi uomini possono formare degli altri grandi uomini: e questo è appunto un altro pregio dell'educazione antica dei Sacerdoti, che venia condotta dalle mani de' maggiori uomini che la Chiesa si avesse»[2]. Egli sostiene giustamente che in primo luogo per la formazione di sacerdoti santi e maestri occorrono degli educatori altrettanto e ancora di più dediti con la loro vita a Cristo e alla Chiesa. ma per raggiungere tale scopo è necessario ritrovare l'arte per dare alla Chiesa dei grandi uomini, anche se Dio può suscitarli quando e come vuole, ossia: «...dei sacerdoti che conoscessero la vastità della loro missione, che riguardassero la Chiesa nella sublime sua universalità e grandezza, e che apparissero interiormente posseduti, dominati dal quel sentimento del Verbo che formava il carattere de' sacerdoti primitivi; da quel sentimento che assolvendo tutta l'anima, la toglie al mondo transitorio, la fa vivere nell'eterno, e dalle magioni eterne appunto le insegna a rapire un fuoco che è atto di ardere la terra tutta»[3].

L'arte per dare alla Chiesa "grandi sacerdoti" educatori dei candidati al sacerdozio, osserva ancora Rosmini, si ricupera quando non si separa la teoria dalla pratica, quando i maestri sono anche padri, e ciò accade quando si ha viva la preoccupazione dell'educazione, quando s'intende formare dei sacerdoti illuminati e santificati in Cristo, quando nella formazione la scienza e la santità sono strettamente unite e l'una nasce dall'altra... Questi, ed altri ancora, sono i suoi suggerimenti, che pur legati in minima misura alle circostanze del suo tempo, non hanno perso la loro forza positiva di provocazione e di aiuto. Essi si possono ricondurre al porre come educatori i "grandi sacerdoti" e di promuovere l'arte per suscitarli e conferire loro la responsabilità educativa.

La necessità di una adeguata formazione dei candidati al sacerdozio rimane centrale e impellente anche nella situazione odierna della Chiesa e della sua missione. Questo fatto e il decimo anniversario della pubblicazione del documento PDV, che

---

2 A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Milano 1996, 36. Cfr. anche 49-68.

3 *Ibid.*, 49.

conserva tutta la sua attualità e ad una certa distanza di tempo fa vedere meglio l'essenziale, ci hanno spinto ad affrontare il tema e presentare alcune riflessioni. Abbiamo cercato di dare un contributo tenendo presente sia i suggerimenti della tradizione sia i documenti del magistero, insieme all'esperienza d'insegnamento svolto per i futuri sacerdoti.

Anzitutto ci è sembrato opportuno accennare al compito che il sacerdote è chiamato a svolgere, all'immagine che deve personificare. Il percorso formativo non può essere modellato ed assumere un metodo adeguato se non in base all'obiettivo da raggiungere, all'ideale da realizzare. Dopo aver descritto molto brevemente la figura del sacerdote è stato indispensabile riflettere sul fondamento e sugli aspetti costitutivi di un cammino formativo adeguato ed efficace. In questa parte, come nelle altre, ci siamo attenuti e concentrati su quegli elementi che ci risultano essenziali, tralasciando purtroppo altri che pure sarebbe stato utile esaminare ed esporre. Ci si è soffermati sul sorgere di un soggetto nuovo e sulla necessità della formazione in modo integrale e unitario, Difatti i percorsi efficaci di formazione intendono di natura sua promuovere e far maturare nell'unità della persona tutti gli aspetti della vita umana.

Il soggetto nuovo ed unitario che nasce dalla fede e dai sacramenti e dalla vocazione al ministero ordinato è caratterizzato da una dimensione ecclesiale propria: è il rapporto col corpo ecclesiale di Gesù Cristo e con le sue membra.

In seguito si è posta l'attenzione sul fatto che nella formazione ci troviamo di fronte ad un atto vitale che deve realizzare in modo armonioso tutti gli aspetti dell'esistenza umana. Sia la missione del sacerdote sia le circostanze attuali, che portano alla frammentazione e all'incapacità di vivere in modo armonico e soddisfacente, suggeriscono di esaminare con speciale attenzione la necessità di dare forma unitaria ed armonica alle dimensioni intellettuale e pratica nella formazione dei futuri sacerdoti. Questi sono chiamati a giungere ad una maturità tale che li renda capaci di esprimere giudizi precisi e di possedere in modo maturo e completo la dottrina cattolica e di agire in conformità ad essa.

Dopo aver tracciato a grandi linee i fattori generali, ci è sembrato opportuno ed esemplificativo aggiungere alla fine alcune riflessioni su aspetti particolari e precisamente sull'esperienza della preghiera, dell'obbedienza, dello studio e della carità. Questi quattro ambiti ci sembrano, nonostante la loro specificità, ricoprire e comprendere ciò che è più caratterizzante e necessario nell'iter formativo in cui si deve forgiare la figura del futuro ministro di Gesù Cristo e della Chiesa.

2. L'ideale delle vita sacerdotale

La formazione dei candidati al sacerdozio, se vuol essere vera ed adeguata, deve tener presente in modo stabile e vivo l'obiettivo a cui giungere e l'ideale da praticare per raggiungerlo[4]. Occorre quindi avere davanti a noi senza mai dimenticarla la figura genuina del sacerdote. Per raggiungere ciò ci sembra indispensabile tratteggiarne alcune linee, soprattutto operative; non è qui il caso di ripresentare la natura del sacerdozio ministeriale, ma solo come il sacerdote debba vivere la sua missione e come tramite lui il Signore intenda far giungere la salvezza agli uomini[5].

Il sacerdote è chiamato anzitutto a porsi continuamente di fronte al mistero di Dio che si comunica all'uomo e davanti al mistero di quegli uomini il cui rapporto con Cristo nella vicenda umana almeno in certa misura dipende da lui. Quale coscienza e quale responsabilità devono muovere una tale persona? Sono la coscienza e il desiderio di una santità personale che diffonda e renda percepibile Gesù Cristo nelle parole, nello sguardo, nell'amicizia, nella capacità d'incontro, di accoglienza, di carità e di perdono, perfino attraverso i limiti e i peccati. Così tutto diventa strumento dell'incontro con Cristo e crescita della sua gloria sulla terra. Egli è chiamato nell'evangelizzazione, nella celebrazione dei sacramenti e nella guida della comunità cristiana ad essere un ministro per cui, incontrando lui, l'uomo possa incontrare Gesù Cristo, ad essere segno e possibilità di adesione al Salvatore. Egli è ordinato per realizzare il disegno di Dio di ricapitolare tutto in Cristo, che Cristo diventi significato di tutto, di fare di Cristo il cuore del mondo (cfr. Ef 1,3-10).

In secondo luogo, per vivere e crescere continuamente nell'attività di sacerdote di Cristo e della Chiesa, per lui è necessaria una "casa", una dimora, ossia una compagnia di amici che parlino di Cristo, di volti che disegnino il Suo volto. Oltre alla Chiesa universale in cui i battezzati vivono come membra, oltre alla comunità diocesana o simile, occorre un luogo dove il ministro di Cristo si riconosca in un noi e si apra al riconoscimento del mistero che si è donato e comunicato agli uomini. È un

---

4 Trattando di sacerdozio e di sacerdote senza specificare ulteriormente intendiamo il sacerdozio ordinato così come è inteso dalla Chiesa cattolica, distinto dal sacerdozio battesimale. Si vedano i documenti del concilio Vaticano II LG, PO e l'esortazione PDV.

5 Tra le opere che riguardano la figura e l'ideale della vita sacerdotale ne ricordiamo due che ci sembrano classiche: Giovanni Crisostomo, *Dialogo sul sacerdozio*, Milano 1978; C. Marmion, *Cristo ideale del sacerdote*, Milano 1978. Particolare rilievo e significato, da questo punto di vista, ha il testo *Gli "Angelus" di Giovanni Paolo II verso il Sinodo sulla formazione dei sacerdoti*, Città del Vaticano 1990. Tra i numerosi studi pubblicati ultimamente si veda: M. Costa, *Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, Roma 1999; A. Favale, *I presbiteri. Identità, missione, spiritualità e formazione permanente*, Torino 1999.

luogo che ha i connotati esteriori della compagnia di Cristo (fraternità, testimonianza vicendevole, aiuto nelle indicazioni pratico-pastorali, operative...) e diventa un riferimento interiore, il luogo spirituale di una appartenenza. Così si genera un'affezione che si sperimenta come ambito della propria vita e in cui s'impara a vivere il proprio ministero con la forza nell'ascesi. In tal modo la Chiesa diventa concretamente una famiglia di fratelli. Il sacerdote vive così in una tale condizione esistenziale che non viene meno, in quanto continua sempre ad indicare la presenza di Cristo che dona la vita e in quanto costituisce un fatto costante e stringente, non occasionale: è una esperienza di appartenenza. Quando il sacerdote afferma di essere di Cristo, ciò non vuol dire solo un sentimento che attraversa il cuore né solo un legame che unisce istituzionalmente alla Chiesa, ma significa un'appartenenza viva e persuasiva, piena di libertà e di gusto, anche di fronte agli insuccessi e alle delusioni. Tale rapporto di comunione dà il vero senso del ministero, perché passa attraverso il mistero della croce e conduce alla consolazione di Cristo (cfr. 2 Cor 1,3-7).

Da ultimo, occorre vivere in un luogo umano in cui Cristo si fa carne e la ferita umana comincia a venir sanata, e riscontrare così l'inizio dell'avverarsi della promessa della vita. Ciò apre alla speranza e suscita una forte energia. Lo Spirito Santo con questa modalità è vita e suscita vita. La compagnia, di cui sopra, indica in tal modo e porta in sé la presenza di Cristo, piena di misericordia e di salvezza per tutti senza limiti ed è proposta di vita in Cristo. È una comunione che si allarga, tesa a imparare, a collaborare, a entrare in nuovi spazi umani. Che cosa sia capace di realizzare una comunità di persone che viva dell'annuncio e della presenza di Cristo, lo documentano la storia della Chiesa e la vita dei santi.

Con lo stesso metodo della Trinità che, con l'avvenimento unico e singolare dell'incarnazione del Verbo, salva e raggiunge tutti, così il sacerdote che vive in una concreta comunione e compagnia aperta a tutti è presenza operativa della magnanimità di cuore e di mente di Gesù Cristo.

3. Il fondamento della formazione dei candidati al sacerdozio

3.1. La formazione parte da un soggetto nuovo unitario

Ho cercato di descrivere molto brevemente alcuni aspetti della vita che il sacerdote secondo l'insegnamento cattolico è chiamato ad incarnare in basse alla missione che gli è affidata. Per realizzare la formazione di un ministro con tali caratteristiche occorre che la sua configurazione sia sempre più chiara e che questa chiarezza diventi operativa seguendo un metodo adeguato. Questo è la strada che porta

al raggiungimento dello scopo, è il modo di convogliare tutte le forze perché l'obiettivo si realizzi. Ma il metodo deriva ed è stabilito dalla meta. Questa ne è la sorgente determinante. Se la meta da raggiungere è quella indicata, quale metodo è necessario per conseguire la formazione adeguata dei candidati al sacerdozio? Cosa occorre, affinché essa sia unitaria, ossia che tutte le iniziative, ognuna secondo la propria caratteristica, conducano in modo armonico al compimento della personalità sacerdotale? Che cosa occorre inoltre, affinché la formazione sia integrale, ossia soddisfi tutti gli aspetti della vita e della missione sacerdotale? Credo che la risposta possa essere delineata nel modo seguente.

Con la fede e la sequela a Cristo vi è un cambiamento radicale della persona. Questa smette di concepirsi in modo autonomo, con una presunta propria consistenza e sorge una creatura nuova in Cristo. Afferma giustamente Joseph Ratzinger che «...la conversione è l'abbandono della vecchia soggettività isolata e il ritrovarsi in un nuovo soggetto unitario, in cui i limiti dell'io sono saltati e diventa possibile così il contatto con il fondamento di ogni realtà...»[6]. Egli nota inoltre che Paolo afferma, sia come esperienza personale sia come realtà oggettiva, che non è più lui che vive, ma è Cristo che vive in lui (cfr. Gal 2,20).

Oltre alla ritrovata unità tutti i battezzati diventano un soggetto nuovo, una creatura rifondata in Cristo: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete seme di Abramo, eredi della promessa» (Gal 3,27-29). Questo soggetto nuovo che proviene dalla fede e dal sacramento e in cui tutti gli avvenimenti della vita sono vissuti nell'unione con Cristo è il presupposto e il fondamento di ogni formazione intellettuale e pratica alla vita sacerdotale. Il soggetto nuovo scaturito dal battesimo è descritto come colui che obbedisce di cuore a quella forma d'insegnamento che gli è stata trasmessa (cfr. Rm 6,17). Egli inoltre riceve «lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato... L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace d'intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa senza poter essere giudicato da nessuno. Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere? Ora noi abbiamo il pensiero di Cristo» (1Cor 2,12-16). L'oggetto del conoscere cristiano e della professione di fede è conoscibile dall'uomo che ha ricevuto lo Spirito di Dio. Egli diventa capace di una vera e propria conoscenza

[6] J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, 50.

e di giudizio. Egli è nello stesso ordine di quanto il Signore ci ha rivelato e donato. Riceve dallo Spirito Santo il dono di ricordare tutto quanto e l'atteggiamento dell'ascoltare tutta la verità, il pensiero di Cristo sul nostro essere nella luce dell'attuale comunione con Lui. Allora è certo che ogni formazione sia intellettuale che pratica, sarà possibile nella misura in cui diventa esperienza, nella misura in cui, in un processo faticoso e senza limiti, si consegue un'evidenza interiore,così che l'esperienza dell'unità e dell'integrità della vita in Cristo ossia della progressiva conversione «...sarà riconosciuta come la strada irrinunciabile per penetrare nella verità del proprio essere. È questo il motivo per cui i convertiti possono sempre essere guide del cammino verso la fede; per questo essi possono sempre essere di grandissimo aiuto nel riconoscere e nel testimoniare la ragione della speranza che è in noi (cfr. 1Pt 3,15)»[7]. Così un futuro presbitero che basa la propria formazione nell'unione integrale con Cristo è capace di compiere il cammino di una sempre rinnovata adesione a Cristo e del conseguimento della verità che poi sarà pensata in modo sistematico e critico dalla ragione per essere fatta propria e sviluppata adeguatamente.

3.2. La dimensione ecclesiale della formazione

La Chiesa è la condizione della possibilità per una formazione adeguata per il candidato al sacerdozio. Essa è il nuovo soggetto comunitario in cui s'incontrano passato e presente, è la realizzazione della contemporaneità con Cristo. È competente sui contenuti, sul metodo di ogni lavoro o forma teologica perché è una realtà vivente e si rivolge a tutti con l'annuncio della fede come corpo vivo di Gesù Cristo. Essa inoltre si rivolge all'uomo in modo tale da poter essere compresa ed accolta anche dai piccoli e dai semplici (cfr. Mt 11,25-27). A tale proposito Joseph Ratzinger nota opportunamente: «Questa preminenza della fede dei semplici corrisponde peraltro ad un fondamentale ordinamento antropologico: le grandi realtà concernenti la natura umana vengono colte in una percezione semplice, che è fondamentalmente consentita a tutti e che non può mai essere superata nella riflessione. Per dirla in modo scherzoso: il Creatore ha agito in modo democratico. Non a tutti gli uomini è consentito dedicarsi alla scienza teologica: a tutti però è aperta la via delle grandi intuizioni di fondo... (Il magistero) difende la fede comune, in cui non vi è differenza di classe tra dotti e semplici»[8]. Stando così le cose, la comunità ecclesiale allora rende possibile una riflessione teologica a tutti, anche ai piccoli perché la gloria di Cristo nel tempo è il punto sorgivo e definitivo della mente e del pensiero nuovo di tutti i

[7] *Ibid.*, 54-55.

[8] *Ibid.*, 59.

battezzati. Così, anche se un futuro sacerdote non è chiamato a dedicarsi alla scienza teologica, si trova ugualmente nella condizione di possedere e di proporre la dottrina necessaria per la sua missione.

Sempre nell'ambito ecclesiale si compie e cresce l'armonia tra Gesù Cristo e la nostra vita; è in esso che avviene l'assimilazione di tutti gli aspetti della vita del candidato al sacerdozio al pensiero e alla missione del Signore. Questi fa nascere una sensibilità e un giudizio radicalmente nuovi. Difatti: «Solo Cristo è stato l'inizio della sapienza: solo la prosecuzione reale della sua presenza tra noi, la comunità della Chiesa, è l'ambito della nostra *metanoia*, il luogo ove la mentalità di Gesù Cristo può diventare la nostra mentalità. *La comunità della Chiesa diventa la matrice della cultura cristiana*... Solo una immedesimazione cosciente nei criteri e nelle direttive della comunità, solo una dipendenza integrale dal luogo obiettivo di quei criteri e di quelle direttive, cioè l'Autorità, è la strada maestra per la realizzazione di una autentica cultura cristiana»[9]. L'adesione alla Chiesa non può dunque essere solo formale e tutto ciò che ci è proposto da essa deve trovare almeno un tentativo di comprensione ragionevole e di scoperta del suo valore.

Una testimonianza esemplare di quanto abbiamo esposto sulla formazione che scaturisce da una persona nuova e che richiede la dimensione ecclesiale si trova nei primi secoli della Chiesa. In questo periodo il soggetto nuovo ecclesiale rappresentava la condizione indispensabile per possedere e formare nel pensiero di Cristo. Anzitutto vi era la santità della persona nuova che poneva quasi spontaneamente l'unione tra il ministero del dottore e quello del pastore. L'armonia e la corrispondenza tra i due ministeri, quello del *verum* e quello del *bonum*, e la formazione dei futuri ministri ordinati su questa linea costituiscono la normalità. Non erano accettate nella Chiesa una loro divaricazione o un semplice ignorarsi reciproco: i *pastores* sono i *doctores* e viceversa[10]. La separazione tra spirito e vita, tra dimensione intellettuale e quella pratica non era possibile nell'ambito della vera vita ecclesiale cristiana. La rivelazione storica era un evento da cui non ci si può mai allontanare o astrarre, era un avvenimento in atto da cogliere e da ascoltare sempre nel suo *hic et nunc*. Oltre a ciò von Balthasar nota: «La dogmatica cristiana deve esprimere che chi pensa nell'obbedienza della fede, si trova in un rapporto d'orazione col suo oggetto... Pregando si avvicina al mistero, pregando intraprende anche le sue ricerche più

---

9 L. Giussani, *Il cammino al vero è un'esperienza*, Torino 1995, 129.

10 Per queste osservazioni si veda soprattutto H. U. von Balthasar, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Brescia 1968, 200-229. Lo studio mostra sia le conseguenze negative dello sdoppiamento avvenuto in certi momenti tra santità e vita, sia la strada per raggiungere una nuova unità.

astratte su Dio e sulle sue proprietà... Pregando, riceve la Rivelazione soprannaturale di Dio in Cristo e comprende allora che anche quella naturale, donata da Dio nella creazione e nella ragione, è Rivelazione autentica, e dunque qualcosa che si può parimenti accogliere solo in ginocchio, nell'interiorità del cuore, così come esige la Rivelazione storica»[11].

4. La formazione dei candidati al sacerdozio è un processo vitale

La formazione dei candidati al sacerdozio, analogamente all'avvenimento educativo generale, è una introduzione alla realtà totale, come sviluppo e realizzazione di tutte le capacità individuali e del loro rapporto attivo con tutta la realtà. La realtà ultima è la meta da raggiungere, la formazione è il cammino da compiere[12]. Questo assume in ogni suo passo il significato e la modalità della meta. Nel nostro caso ciò vuol dire compiere ogni passo con lo sguardo fisso alla realtà a cui i candidati sono stati chiamati e per la quale saranno ordinati. A quale realtà totale, a quale meta sono chiamati e devono essere formati? Ad essere segno di Cristo perché Questi diventi senso di tutto in una compagnia di futuri sacerdoti per una missione che testimoni la loro esperienza, partendo dalla coscienza di essere una creatura, un soggetto nuovo ecclesiale, come ho accennato nella seconda e nella terza parte. Ciò è possibile quando la formazione è un'esperienza, ossia un avvenimento che fa loro incontrare e li introduce sempre più nella realtà cristiana appena indicata. I candidati devono essere condotti quindi ad una vita in cui far proprio quello che è loro proposto, ad una esperienza che tenda alla coscienza piena di ciò a cui sono chiamati, ad un processo vitale che conduce alla meta.

Lo sviluppo critico e sistematico dell'esperienza appena indicata ha delle caratteristiche che sono anzitutto l'integralità e il senso unitario dell'insieme. Riguardo al primo aspetto, occorre tener presente che il percorso educativo deve riguardare tutti gli aspetti della vita; l'uno completerà e richiamerà l'altro. Ciò è reso possibile dall'io nuovo convertito ed ecclesiale, anche se per attuarlo occorre un processo formativo sistematico, in cui nulla deve essere trascurato di quanto è vissuto e tutto diventa una domanda a cui sulla base dell'orizzonte ultimo, del senso ultimo della vita sacerdotale si deve dare una risposta. Così ogni momento della formazione, ogni aspetto diventa vita. Ogni azione formativa sarà un presente vissuto.

[11] *Ibid.*, 226-227.

[12] Cfr. L. Giussani, *Il rischio educativo*, Torino 1995, 19ss.

Oltre alla integralità l'altra caratteristica è il senso unitario di tutto ciò che accade. Tutto deve trovare una spiegazione nel centro costituito da Gesù Cristo, avvenimento storico in atto, da cogliere sempre come esperienza attuale vissuta, senza che possa essere messa da parte in un momento o per una qualsiasi ragione. La forza del soggetto nuovo ecclesiale consiste nella percezione cosciente e unitaria del senso e del valore di quanto compie e della storia vissuta a cui si appartiene.

L'esperienza integrale e unitaria nel proprio cammino non può essere interrotta, ma continuerà senza limiti di tempo e di luogo in quanto è sempre necessaria per l'uomo. Di essa il candidato prima, il sacerdote poi non potranno mai fare a meno ad un dato momento o in qualsiasi campo di attività.

5. L'unità della formazione nelle varie dimensioni e livelli

L'incontro con Cristo, la fede e i sacramenti generano l'unità della persona, la creatura nuova ecclesiale e guidano il processo vitale unitario della formazione, come già accennato. Il fondamento e la conseguente esperienza unitaria nell'apertura alla realtà totale nei vari aspetti, rimangono non solo sempre presenti, ma anche operanti in modo efficace. Solo con questo procedimento si conduce «...il candidato al sacerdozio a possedere una visione delle verità rivelate da Dio in Gesù Cristo e dell'esperienza di fede della Chiesa che sia *completa e unitaria*: di qui la duplice esigenza di conoscere "tutte" le verità cristiane, senza operare delle scelte arbitrarie, e di conoscerle in modo organico»[13]. Allo stesso modo il riferimento nella formazione all'attività pratico-pastorale è data da Gesù Cristo, significato di tutto. In tal modo: «Lo studio e le attività pastorali rimandano ad una sorgente interiore che la formazione avrà cura di custodire e valorizzare: *è la comunione sempre più profonda con la carità pastorale di Gesù*, la quale come ha costituito il principio e la forza del suo agire salvifico, così grazie all'effusione dello Spirito Santo nel sacramento dell'Ordine deve costituire il principio e la forza del ministero del presbitero»[14].

Dati tali presupposti e i procedimenti che ne derivano, l'unità del processo formativo non proviene da una compenetrazione forzata, strategicamente studiata a tavolino o tentata e richiamata nei vari momenti dell'attività intellettuale o pratica, non è costituita neanche dal tentativo di condurre a livelli più o meno vicini le varie doti umane. La vera ragione di una crescita unitaria verso la pienezza del ministero or-

[13] Giovanni Paolo II, *Pastores Dabo Vobis*, 54.

[14] *Ibid.*, 57.

dinato è data dal fondamento sempre presente come esperienza vissuta qui e ora di Gesù Cristo che ci ha costituiti persone nuove nella Chiesa. Proprio per quanto è stato esposto mi sembra inopportuno pensare o organizzare *curricula* separati o distinti sulla base delle maggiori o minori doti dei candidati al sacerdozio o a causa della diversità di età. Nell'unico percorso educativo al sacerdozio si potrà però giudicare l'opportunità di un cammino appropriato e personalizzato.

L'unità delle varie dimensioni della formazione, oltre a quelle dottrinale e pastorale, appena considerate, offre anche il vero fondamento e la conseguente armonia alla comprensione ragionevole della fede. L'aspetto e l'esigenza della ragionevolezza dell'esperienza umana compiuta nell'adesione a Gesù Cristo e nel seguire la vocazione che Egli ci dona sono realizzati sempre dallo sguardo rivolto a Cristo che è la via per giungere alla verità della vita. Così nasce un rapporto fondamentale con Cristo in tutti gli istanti dell'esistere del candidato al sacerdozio che gli fa conoscere i motivi di credibilità e di ragionevole adesione a quanto Dio gli chiede. Così scaturisce dalla creatura nuova ecclesiale un atteggiamento e una riflessione spontanei che corrispondono alle istanze del rapporto fede ragione e rendono coscienti della speranza che è in noi e delle ragioni di credibilità.

Da quanto si è appena indicato è chiaro pure che è resa possibile per tutti i chiamati al sacerdozio ordinato una vita completa e unitaria in Cristo in tutte le dimensioni dell'esistenza e non solo in un aspetto o in un altro, né in un aspetto a scapito o contro un altro. Evidentemente tutto ciò si realizza con una concreta crescita continua e illimitata secondo diversi livelli. Vi sono da una parte una identica dignità ed uguaglianza di base per tutti quali figli di Dio capaci di essere, vivere e giudicare in Cristo e dall'altra un maggiore o minore progresso o livello nel comunicare e far proprie la santità e la verità di Cristo secondo la vocazione ricevuta. Il cammino nelle varie gradazioni dipende dalle varie doti naturali e dai doni soprannaturali che lo Spirito distribuisce come vuole. Vi è comunque in ogni caso una elargizione di doti e di doni sufficiente, anzi tale da rendere la vita in Cristo illuminata, ragionevolmente consapevole e liberamente operativa. Ma senza conservare l'armonia dei vari aspetti della vita in Cristo viene meno il vero e genuino progresso nell'intelligenza e nella prassi della fede in Cristo.

Mentre le doti naturali e i doni soprannaturali evidenziano soprattutto il cammino personale e l'aspetto carismatico, è proprio del compito dell'istituzione della Chiesa stabilire quanto è necessario nella formazione dei candidati al sacerdozio per lo svolgimento del loro ministero. L'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, per es., dichiara di voler stabilire alcuni punti acquisiti, mostrare alcune mete irrinunciabili, mettere a disposizione di tutti la ricchezza di esperienza e di itinerari forma-

tivi già positivamente sperimentati (n. 42). Questo documento inoltre, a partire dalla stessa natura del ministero ordinato e dalla situazione attuale caratterizzata dall'indifferenza religiosa e dalla sfiducia sulla reale capacità della ragione di raggiungere la verità oggettiva e universale: «...esige con forza un livello eccellente di formazione intellettuale, tale cioè da rendere i sacerdoti capaci di annunciare, proprio in un simile contesto, l'immutabile Vangelo di Cristo e di renderlo credibile di fronte alle legittime esigenze della ragione umana» (n. 51).

La Congregazione per l'Educazione Cattolica, col documento *Tria iam lustra* del 19-3-1985 presenta i punti fondamentali del piano di formazione sacerdotale con particolari e specifici modelli di formazione intellettuale, di cui qui occorre presupporre la conoscenza. A tale proposito lo stesso documento precisa: «Questi modelli, qui riportati a titolo esemplificativo, non escludono altri e diversi criteri (*rationes*) d'impostazione degli studi. In ciascun piano di formazione sacerdotale si indichino le modalità scelte e approvate dalla conferenza episcopale, tenendo conto delle situazioni concrete del paese» (n. 60).

6. Difficoltà da superare. Azione e contemplazione

Non poche sono le difficoltà da superare e i problemi da risolvere nella dinamica formativa dei futuri ministri, affinché tutto possa procedere secondo il percorso indicato e giungere all'unità armonica descritta. Gli ostacoli da superare provengono soprattutto dal peccato sempre presente e continuamente influente nella vita dell'uomo. Oltre a ciò vi sono domande, a cui si deve doverosamente rispondere senza tentare di accantonarle, che provengono dalla valutazione greca, del tutto insoddisfacente dal punto di vista cattolico, dell'azione e della contemplazione ancora largamente influente nella Chiesa[15]. Ma vi sono anche quelle che sorgono dalla esigenza naturale e giustificata della ragione umana di rendersi conto e del rendere conto della posizione cristiana su questo tema.

Per chiarire il primo aspetto della questione, il peccato da evitare, occorre ricordare la testimonianza di Cristo, come Egli abbia obbedito in tutto al Padre e liberamente ne abbia accolto la volontà (cfr. Mc 14,36). Egli supera ogni «tentazione» in quanto è sempre occupato nel contemplare il Padre (cfr. Gv 5,19). Egli *fa* quello che *vede fare* dal Padre e dice quello che ha visto presso il Padre (cfr. Gv 8,38). Dedica le

[15] Per una chiarificazione fondamentale soddisfacente su questo punto cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Azione e contemplazione*, in *Verbum Caro*, 248-261.

sue giornate all'azione, le sue notti alla contemplazione. Inoltre: «l'unico metro per la sua azione come per la sua contemplazione è il suo amore assoluto per il Padre; tutto ciò che deriva da quest'amore è immolato e perfetto»[16]. L'amore di Gesù Cristo verso il Padre è perfetto come quello per i suoi fratelli. La sua venuta nel mondo corrisponde esattamente al suo dimorare presso il Padre.

Maria medita e conserva nel suo cuore tutto quello che le è accaduto. La sua risposta al disegno di Dio è l'assoluta disponibilità e prontezza a lasciarsi condurre e dilatare il cuore da Dio in modo sempre rinnovato e continuo fino ai piedi della croce (cfr. Lc 2,19.51; 1,26-38; Gv 19,25-27).

Anche nella dinamica formativa dei candidati al sacerdozio si superano e si evitano i peccati e i limiti propri della natura umana col richiamo costante e affettivo al Padre, che per amore dell'uomo ha mandato suo Figlio sulla terra. La visione e la coscienza dell'amore divino rialzano l'uomo decaduto, gli dona la grazia di non fermarsi a se stesso, ma di riporre tutto e di confidare in ogni caso nella Trinità. Lo sguardo fisso e la memoria continuamente rinnovata dell'amore divino non solo rende possibile, ma anche adeguata la formazione e la crescita delle persone, nonostante i limiti e i peccati.

Il secondo aspetto della nostra questione, l'armonia tra azione e contemplazione, è costituito dalle domande che hanno origine in genere dalla sopravvalutazione della contemplazione nei confronti dell'azione e da quella del soggettivo considerato al di sopra dell'oggettivo o della dimensione comunitaria, dalla sopravvalutazione degli atti rivolti verso Dio a scapito di quelli che esprimono l'umano e il terreno. Queste valutazioni non sono cristiane[17].

Nella vita del cristiano l'ideale concreto da perseguire e l'orizzonte ultimo da tener presente sono l'essere creatura nuova ecclesiale che unisce e riempie tutta la vita di azione e contemplazione. Nel santo queste non sono più separabili o comprensibili separatamente, anche se esternamente vi sono periodi in cui sembra prevalere o l'azione o la contemplazione. La fecondità e la reciproca e inevitabile compenetrazione dell'azione e della contemplazione rimandano all'amore riversato nel nostro cuore dallo Spirito Santo per cui possiamo proclamare *Abba*, Padre (cfr. Rm 5,5; 8,14-16) e compiere tutto nel suo nome.

La soluzione per una vita armoniosa fatta di azione e contemplazione è nella tensione a riconquistare l'unità dell'essere e del vivere in Cristo e ad elaborare la sintesi originaria dei fattori accennati. Così l'uomo nell'azione non abbandona o inter-

[16] *Ibid.*, 256; si veda anche 255-261.

[17] *Ibid.*, 249-255.

rompe la visione di Dio e viceversa. Ciò è possibile anche perché azione (volontà) e contemplazione (intelletto) si richiamano a vicenda. L'intelletto senza volontà è impensabile, come il contrario. La verità poi esige sia di essere conosciuta che di essere praticata. I battezzati sono chiamati a «camminare nella verità» e in questo modo rendono testimonianza di essere veraci (cfr. 2Gv 4; 3Gv 3-4). Inoltre noi: «Vivendo secondo la verità nella carità (*veritatem facientes in charitate*), cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di Lui che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità» (Ef 4, 15-16). Ogni domanda trova il metodo giusto per la soluzione quando si è coscienti che: «La più alta vetta raggiungibile è un'unità, in cui l'azione non si risolve... in una diminuzione della contemplazione, ma, al contrario, nella pienezza d'essa, come, poniamo, la Chiesa è il pleroma di Cristo: senza propriamente accrescerlo, gli offre lo spazio di cui ha bisogno per effondersi, per manifestarsi e per dispiegare la propria efficacia»[18].

Nella formazione del futuro sacerdote l'ideale da perseguire sarà allora la compenetrazione e l'interscambio sempre più profondi tra azione e contemplazione. Egli sperimenterà nel suo cammino che l'azione cristiana sfocia nei frutti soprannaturali che conducono a contemplare l'azione salvifica divina, così come il frutto della contemplazione è un agire che esprime concretamente la ricchezza acquisita nell'unione con la Trinità.

7. L'esperienza della preghiera, dell'obbedienza, dello studio e della carità

Nella formazione sacerdotale vi sono degli aspetti particolari che rivestono un'importanza specifica e ci sembrano sviluppare in modo efficace anche ciò che l'interessato ha ricevuto come doti umane e doni soprannaturali. Questi aspetti dell'iter formativo conducono ad una realizzazione unitaria ed integrale in quanto pongono dei rapporti con tutta la realtà della vita sacerdotale e ne fa assumere le responsabilità. Essi consistono nel compiere un'esperienza personale e profonda di preghiera, di obbedienza dentro la vita della Chiesa, di studio che dà un adeguato sviluppo intellettuale e una conoscenza della dottrina cattolica e di carità come dono gratuito di sé verso tutti in ciò che si compie. Questi fattori formativi, non separatamente,

[18] *Ibid.*, 254.

ma in modo complementare ed armonico conducono ad una matura personalità sacerdotale. Cerchiamo perciò di descriverne molto brevemente il significato e il "luogo" che ricoprono nella formazione sacerdotale.

7.1. L'esperienza della preghiera

Fare un'esperienza di preghiera significa per il futuro sacerdote prendere coscienza di Dio, della sua opera di salvezza in Gesù Cristo, giungere alla consapevolezza di dipendere in ogni momento, in ogni gesto dalla Trinità, ossia rendere presente e familiare il fondamento da cui la vita e la propria vocazione sorgono. Il candidato deve rivolgersi personalmente e attingere il suo essere e agire da Colui che dona a tutti la vita e il respiro ed ogni cosa, che creò da uno solo tutte le nazioni, che stabilisce l'ordine dei tempi e i confini dello spazio, che anche ora ci fa muovere ed esistere (cfr. At 17,24-28). Chi prende coscienza di dipendere da Dio in Gesù Cristo domanda di realizzare la propria missione, di attuare il disegno per cui è stato creato. Egli allora non conosce (e non predica) altro che Cristo crocifisso, potenza e sapienza di Dio (cfr. 1Cor 1,21-25). Così la sua vita terrena trascorre nella fede nel Figlio di Dio che ha amato e ha dato Se stesso per lui (cfr. Gal 2,20).

Questo rapporto di dipendenza e di amore verso Gesù Cristo diventa vivo ed incisivo nel tempo e fa realizzare la propria vocazione. Ciò fa sorgere e riconoscere una nuova concezione di sé, dona un cambiamento che fa obbedire ad un Altro, ossia dona la coscienza di essere ministro di Gesù Cristo e la grazia di esprimerlo nel proprio agire. In tal modo la preghiera diventa coscienza ed esperienza autentica dentro la storia e la vita. Per questo la PDV 47 può affermare che la formazione spirituale: «...deve condurre i candidati al sacerdozio a conoscere e a sperimentare *il senso autentico della preghiera cristiana*, quello di essere un incontro vivo e personale col Padre per mezzo del Figlio unigenito sotto l'azione dello Spirito Santo, un dialogo che si fa partecipazione del colloquio filiale che Gesù ha col Padre».

Ci sembra opportuno aggiungere anche un'altra osservazione. La preghiera cristiana ha come contenuto la memoria dei gesti di amore della Trinità per l'uomo, di cui la morte e la risurrezione di Cristo sono il centro e la chiave di volta. A questa memoria, che va costantemente rinnovata, si deve aggiungere ed unire la storia personale: la vita e la propria vocazione vengono ricuperate e vissute alla luce di Cristo. Così la preghiera è adeguata e fa intraprendere e conservare il proprio cammino vocazionale, dona la grazia per non vacillare e per avere sempre viva l'attrattiva del proprio compito. Proprio seguendo questa modalità Maria ha lodato il Signore per la chiamata ricevuta, per quello che Egli ha compiuto in lei ed ha inserito la propria vi-

ta nella storia di salvezza e di misericordia che è iniziata con la vocazione di Abramo e prosegue nella sua discendenza (cfr. Lc 1,46-55).

In breve, una profonda e personale esperienza di preghiera dona quindi un'unione e una familiarità fedeli e stabili con Gesù Cristo e la consapevolezza di vivere nel suo nome e per il suo regno.

7.2. L'esperienza dell'obbedienza

Anche l'esperienza dell'obbedienza è indispensabile pr il futuro sacerdote. Difatti: «In san Paolo è la coscienza di una obbedienza, come metodo, la sorgente dell'azione: invece dell'io, il soggetto creatore dell'azione diventa un Tu; l'io si sacrifica per un Tu: "Vivo non io, ma è Cristo che vive in me" (cfr. Gal 2,20). È una amorosità fondamentale totalmente gratuita, senza ritorni né calcoli né tornaconti»[19]. L'esperienza dell'obbedienza è quindi rinuncia a sé ed ogni attività è dedicata ed offerta a Cristo. È un'esperienza soprannaturale fondata sulla fede e sull'amore che si porta a Cristo. Difatti si obbedisce a Cristo che opera tramite i suoi ministri chiamati ad esercitare nel suo nome l'autorità nella Chiesa. In questo modo il candidato rimette nelle mani della Chiesa e del vescovo le proprie doti, i doni soprannaturali e le proprie attività, come a san Paolo subito dopo la sua chiamata è detto cosa deve fare (cfr. At 9,6).

Nella formazione al sacerdozio l'esercizio richiesto dell'obbedienza rende concrete ed esistenziali l'unione e la sequela a Gesù Cristo. È il modo più esigente ed impegnativo per operare nella Chiesa senza criteri autonomi e iniziative umane come si conviene a membri particolarmente uniti al corpo ecclesiale di Cristo. Ma è anche una modalità soddisfacente di vivere nella Chiesa, dato che tutto è compiuto nel nome di un rapporto soprannaturale. Nell'iter formativo non vi è momento umanamente più difficile e drammatico, dato che in queste circostanze si mette in gioco in modo concreto e decisivo da una parte la libertà e la visione di sé e del mondo che il candidato possiede e dall'altra la sequela vera e fattiva alla chiamata ricevuta. In queste circostanze l'obbedienza dimostra e testimonia il desiderio e la decisione di seguire Colui che ha dato tutto.

L'inserimento vero e operativo nella vita della Chiesa come ministro è dato proprio dall'esercizio dell'obbedienza; questo è aderire e lasciarsi guidare dalla realtà vivente della Chiesa e dai suoi responsabili ultimi. Tale inserimento, risulta evidente, non può essere facoltativo, né si può tralasciare un'esperienza di questo genere

[19] L. Giussani – S. Alberto – J. Prades, *Generare tracce nella storia del mondo*, Milano 1998, 147.

nel momento di preparazione al ministero. Questa esperienza è ugualmente urgente perché favorisce un'intensa vita interiore, dispone ad essere inviato dove è necessario per la realizzazione del regno di Cristo e il bene della Chiesa.

In fine occorre non dimenticare che l'esperienza e la pratica dell'obbedienza alla vita della Chiesa e alle sue regole sono sostenute adeguatamente solo dalla memoria di Gesù Cristo (cfr. Fil 2,5-11), che diventa preghiera, ossia domanda di grazia per affermare il Signore come Colui di cui si è chiamati ad essere ministri nella vita quotidiana. Oltre a ciò la formazione all'obbedienza consiste anche nell'introdursi in modo sempre più stringente nell'esperienza della Chiesa col desiderio di comprendere e di immedesimarsi con le ragioni delle sue decisioni e di seguire la verità e il valore che sono proposti. Nell'obbedienza si realizza così anche la dimensione ecclesiale della formazione dottrinale.

7.3. L'esperienza dello studio

L'osservazione della PDV 56 che vi è la tendenza a ridurre la serietà e l'impegno degli studi presente in alcuni contesti ecclesiali e la necessità di contrastarla con decisione non è meno attuale oggi di dieci anni or sono. Anche i rimedi indicati, una migliore preparazione di base per gli studenti e la necessità di maestri all'altezza della complessità dei tempi e secondo le esigenze della situazione contemporanea, sono ancora validi e certamente appropriati. Essi sono necessari per raggiungere un comprensione profonda dell'insegnamento di Cristo che si raggiunge con due elementi: fede e riflessione matura. A questo proposito la PDV 53 aggiunge anche: «...la stessa riflessione matura deve dirsi una partecipazione al "pensiero" di Cristo (cfr. 1Cor 2,16) nella forma umana di una scienza (*scientia fidei*)». Una forma umana della scienza di fede si realizza con la capacità di giudizio (necessario per risolvere i problemi ed espressione del livello di maturità raggiunto dal candidato al sacerdozio) e con la conoscenza non superficiale, ma motivata della dottrina cattolica. Questi due fattori, capacità di giudizio e apprendimento motivato della dottrina cattolica, sono inscindibili e complementari. Non si può pensare di fare a meno o dell'uno o dell'altro.

Antonio Rosmini, trattando dell'insufficiente educazione del clero, nota anzitutto la mancanza di metodo adeguato e suggerisce dei rimedi, per quanto riguarda il nostro aspetto, a partire dalla necessità di una formazione intellettuale unitaria e affermando con questo punto di partenza la possibilità di raggiungere un sapere completo e universale. Egli poi aggiunge: «Tutte le scienze venivano spontaneamente a subordinarsi a lei (la parola viva di Cristo), e a ricevere da lei l'unità, prestando ella servigio e omaggio a Cristo, e disponendo gli animi e le menti a meglio sentire la bellezza e la preziosità della sapienza evangelica... Nel tempo però che tutto riceveva

unità dall'unità del principio... quel vero e salutare principio rendea gli studi completi e universali, tutto abbracciava...»[20]. Con questo punto di vista unitario e definitivo vi è uno studio che si fonda e si adegua alla Verità e si sperimenta come nulla sia estraneo al disegno di Cristo. Così si ha la certezza che l'esperienza dello studio per i futuri sacerdoti non è una componente esteriore e secondaria, ma un fattore essenziale per una matura e adeguata formazione.

E una appropriata formazione intellettuale e dottrinale offre al candidato una visione definitiva capace di comprendere il senso dell'esistenza umana, della realtà del cosmo e anche della corrispettive responsabilità che provengono dalla sua vocazione. In tal modo nulla può essere concepito come estraneo al disegno rivelato da Cristo. Così inoltre il pensiero e l'azione apostolica del sacerdote hanno valore se si conformano alla verità di Cristo presente nella vita della Chiesa, al senso universale di fede e alla indefettibilità dell'intero popolo di Dio (cfr. LG 12).

7.4. L'esperienza della carità

La coscienza di essere amati, chiamati e inviati come sacerdoti di Gesù Cristo si traduce già nel periodo della preparazione nell'accoglienza e nella condivisione del senso della vita con le persone con cui si vive o che s'incontrano. Induce inoltre a porre con loro delle relazioni che rispecchino quello che costituisce l'essenziale dell'essere umano, ossia il rapporto con l'infinito, sorgente e destino della vita. Punto di partenza per un incontro con gli altri può essere qualsiasi circostanza o attività, ma punto d'arrivo non può che essere quello di vedere il volto di Dio, come chi conosce e vede Gesù, conosce e vede il Padre (cfr. Gv 14,6-11). Ciò significa compiere tutto nel vero spirito della carità cristiana e farne un'autentica esperienza, dato che essa non ha altro scopo ultimo e definitivo che condurre gli uomini alla casa del Padre.

La coscienza di essere mandati per la costruzione del regno di Dio poi infonde ed è accompagnata dalla grazia che conduce all'esperienza di una autentica carità, come dedizione gratuita e riconoscimento che Cristo è tutto in tutti (cfr. Col 3,11). L'essere stati scelti per continuare in certo modo l'opera di Cristo rende necessaria la formazione all'accoglienza dell'altro, del suo essere diverso, con i suoi errori e peccati fino all'esercizio della misericordia senza limiti e dando se stesso verso tutti. Cristo ci ha amati quando eravamo peccatori (cfr. Rm 5,8), di conseguenza il suo futuro sacerdote in ogni attività apostolica avrà come ideale, anche con sacrificio, una autentica carità che non avanza pretese, né attende ritorni di alcun genere, tanto

[20] A. Rosmini, *Delle cinque piaghe*, 65-66. Per questa parte sull'esperienza dello studio è senz'altro interessante e fruttuoso tener presente tutto il capitolo secondo, *ibid.*, 33-68.

meno psicologici, nella libertà da ogni esito e che supera la lontananza e l'estraneità della vita dell'altro.

Il candidato al sacerdozio in ogni attività di preparazione al suo ministero (catechetica, liturgica, di educazione...) sarà aiutato e indirizzato a compiere l'esperienza dell'amore alla persona con l'accoglienza e la condivisione del senso ultimo e definitivo della vita. La ragione e la forza di questo atteggiamento del tutto gratuito è la partecipazione sempre più intensa, insieme alla preghiera, all'obbedienza e allo studio, all'amore di Gesù Cristo per l'uomo. In tal modo si collabora e si dà se stessi per colmare la mancanza di verità, di giustizia e di amore presente nelle persone nelle varie attività che si sceglie o capita senza preoccuparsi anzitutto o esclusivamente di quanto si compie o perdendo di vista l'ideale e lo scopo per cui si agisce. Così le iniziative o le attività che intendono proporre un'esperienza di missione non si riducono ad un apprendistato, ad imparare una tecnica o a realizzare un piano pastorale studiato astrattamente a tavolino, ma mirano alla formazione della persona sul modello di Cristo che segue la volontà del Padre e che muore per risorgere.

Quando il futuro sacerdote è formato alla vera carità che conduce al pieno significato della vita, egli afferma con sincerità e semplicità ciò che gli è proprio, la sua esperienza cristiana, in un attivo rispetto dell'altro. La sincerità lo spinge a partecipare alle domande e alle esigenze di verità e di felicità del vivere umano presenti negli uomini e ad un dialogo positivo e costruttivo. Proprio così la carità lo conduce a testimoniare la sua personale dedizione a Cristo e alla Chiesa e a sperimentare tale fatto come un vero bene per tutti.

La carità così sperimentata si identifica col momento formativo stesso nel percorso al sacerdozio e non è un'altra "cosa" da fare o un'aggiunta che rimane sostanzialmente estranea. Con questa modalità si attua anche quanto afferma la lettera agli Ebrei 13,3: «Ricordatevi dei carcerati, come se foste loro compagni di carcere e di quelli che soffrono, essendo anche voi in un corpo mortale... Non scordatevi dell'accoglienza e di far parte dei vostri beni agli altri, perché di tali sacrifici il Signore si compiace». Così si compie la propria vocazione in ciò che è gradito al Dio della pace in Gesù Cristo.

8. Conclusione

Le affermazioni e le linee presentate ci spingono ora ad uno sguardo retrospettivo che permetta di evidenziare alcuni punti di particolare importanza, quasi spina dorsale di tutto. In primo luogo si può notare come tutta l'attenzione sia rivolta alla

persona del futuro sacerdote. Per una sua adeguata formazione occorre la coscienza matura di ciò che si è in Cristo e di ciò a cui si è chiamati. La vera formazione è diretta ad una progressiva appropriazione del proprio essere persona nuova in Cristo nella Chiesa con una missione specifica. Il percorso formativo ha quest'unico obiettivo: la maturità della persona in base alla chiamata ricevuta e tramite essa all'ideale da conseguire. Sia il punto di partenza che l'obiettivo da raggiungere, a cui tutte le iniziative formative devono essere dirette, sono indicati e precisati in modo chiaro da Giovanni Paolo II in un intervento in preparazione al Sinodo del 1990: «Quando viveva sulla terra, Gesù offrì in se stesso il volto definitivo del presbitero, realizzando un sacerdozio ministeriale di cui gli apostoli furono i primi ad essere investiti; esso è destinato a durare, a riprodursi incessantemente in tutti i periodi della storia. Il presbitero del terzo millennio sarà, in questo senso, il continuatore dei presbiteri che nei precedenti millenni, hanno animato la vita della Chiesa»[21].

Una seconda annotazione, conseguenza immediata di quanto si è appena esposto, è la necessità di non abbandonare la via maestra, nonostante le numerose attrattive che sorgono continuamente in modo suggestivo. Se Gesù Cristo è e rimane in tutto il cammino il volto definitivo del presbitero, come si è appena accennato, tutto ciò che concorre a questo fatto, come per es. l'apporto delle "scienze umane", è uno strumento utile, ma non può mai avanzare una pretesa maggiore di questa: è un aiuto e non può sostituirsi agli obiettivi fondamentali, magari con concezioni antropologiche o di altro genere contrastanti o staccate da quelle che provengono dalla fede cattolica. Vi possono essere momenti di stanchezza, di perplessità e di indecisioni o anche errori nella formazione, ma la questione decisiva rimane sempre quella di non abbandonare mai la strada maestra che sola conduce alla conformazione al sacerdozio di Cristo.

Nello sguardo retrospettivo si nota ancora che il percorso formativo non può non essere di fatto seminato di proposte e provocazioni che interpellano la libertà del candidato. Egli deve essere provocato ad una risposta personale e responsabile in tutto quello che gli è proposto; senza una iniziativa che vada diretta alla libertà, interpellandola, la formazione verrebbe senz'altro ridotta in modo sostanziale. Il futuro sacerdote è un protagonista che matura in modo reale in quanto risponde liberamente e lietamente allo Spirito Santo e accoglie ugualmente i mediatori e le loro mediazioni di cui lo stesso Spirito e la Chiesa si servono. Solo nel dramma della libertà infinita di Dio e di quella finita dell'uomo si compie il mistero della chiamata e del destino del sacerdote. Solo con l'esercizio della libertà il futuro sacerdote entra nel

[21] Giovanni Paolo II, *Gli "Angelus"...*, 21.

rapporto con Gesù Cristo, si sente sinceramente e umilmente in continua ricerca e crescita nell'unione e nella familiarità con Lui. Colui che non mette in gioco se stesso nella libertà, non incontrerà mai Gesù Cristo, né ne diventerà vero discepolo e ministro. Allo stesso modo nessuna iniziativa educativa può prescindere dal provocare la libertà; benché fornita di criteri adeguati sotto altri aspetti non raggiungerà il suo scopo se non si rivolge alla libertà per una risposta personale. Niente può essere a gloria di Cristo o rapporto con la Trinità se non nell'adesione libera.

Un'ultima osservazione emerge riflettendo su quanto è stato esposto. Si tratta di considerare in modo unitario e sintetico ciò che è centrale nella missione e nell'azione del sacerdote, in quello che compie e nei rapporti con gli altri. Giovanni Paolo II lo indica nel modo seguente: «In particolare, il sacerdote ha il compito di ricordare ai suoi fratelli *il senso ultimo della vita*, per orientarli nella vera prospettiva della loro esistenza. Egli deve essere animato di buonsenso e più precisamente di *buonsenso soprannaturale*, per saper superare nella luce della grazia le vedute troppo strette dei ragionamenti puramente umani. Riconducendo lo sguardo verso Dio, il sacerdote aiuta coloro che incontra a realizzare il pieno sviluppo della loro personalità umana e cristiana»[22]. Così permeato di sapienza divina e mosso da questo ideale, il futuro sacerdote compie un'esperienza personale del mistero di Dio che può trasmettere poi nell'esercizio del suo ministero. In questo modo si evita anche una separazione tra la sua attività ministeriale e i fatti dell'esistenza, in quanto ne richiama in ogni circostanza il senso ultimo. Egli sarà capace di orientare gli uomini nelle vicende complesse della vita, nonostante le molteplicità di opinioni e di religioni diverse. Se il candidato al sacerdozio si sarà formato fino a possedere il buonsenso soprannaturale, riuscirà ad esprimere giudizi maturi e adeguati e a prendere o aiutare a prendere decisioni rilevanti ed incisive per la vita dell'umanità.

[22] *Ibid.*, 35.

Nuove forme di santità

ANTONIO SICARI, La vocazione e il cammino alla santità
WALTHER RUSPI, Lo Spirito di santità in Cristo e nella Chiesa
ALDINO CAZZAGO, Santi e santità nel magistero di Giovanni Paolo II
GUY BEDOUELLE, La santità al cinema
CRISTINA SICCARDI, Pier Giorgio Frassati
PIER LUIGI FIORINI, Una santa monaca ortodossa: madre Maria
ELIO GUERRIERO, Un cristiano a tempo pieno, Odoardo Focherini
ELIO GUERRIERO, Non posso giurare a Hitler. La testimonianza di Josef Mayr-Nusser
ROBERTO MOROZZO DELLA ROCCA, Oscar Arnulfo Romero
ANNA PARRAVICINI, Padre Aleksandr Men'
MARIA ANTONIETTA CRIPPA, Maria Goretti e la fecondità dello Spirito Santo
SAVERIO GAETA, Madre Teresa di Calcutta

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 186, novembre-dicembre 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

I laici consacrati, esegeti del Dio vivente. Immersi nella realtà e contemplatori dell'Infinito

Mauro Orsatti
Facoltà di Teologia (Lugano)

Mugugno e lagna sono una coppia sempre prodiga di figli. Sarebbe lungo e praticamente impossibile recensire i motivi per cui le persone si lamentano: il caldo, il freddo, il governo, il costo della vita, i servizi inefficienti, i vicini, i parenti, i preti... ecco solo alcune schegge per un campionario esemplificativo. Ci sono tipi che detengono il poco invidiabile primato di essere degli eterni brontoloni, pronti a lamentarsi per tutto e per il suo contrario.

Nessuno nega che la vita presenti alcune asprezze che il Vangelo chiama con un termine espressivo e complessivo «croce». Tuttavia è importante distinguere tra difficoltà per le quali è ammissibile un lamento e pseudodifficoltà per le quali non vale la pena insistere. I cambiamenti meteorologici (caldo o freddo), per esempio, appartengono alla natura delle cose e a nulla valgono le recriminazioni: né il governo Berlusconi, né il Vaticano possono farci niente. Anche in caso di variazioni capricciose come un eccesso di umidità o una prolungata siccità è saggio prendere le cose con filosofia, come suggeriva il buon Gioppino di bergamasca memoria che si rallegrava sperando in un cambiamento.

Si dà il caso invece di vere difficoltà che minano la serenità della vita: malattie, relazioni intorbidite, appannamento di ideali, crisi di fede, amicizie arrugginite... Qui la lamentela risulta umanamente comprensibile e può avere il valore terapeutico di uno sfogo. Superato il momento di smarrimento, una buona mistura di equilibrio e di saggezza richiede che si debbano tenere in mano le redini della vita e dare una sterzata nel tentare di risolvere il problema o almeno di accoglierlo nella propria vita come parte da tenere sotto controllo. Lasciare a briglie sciolte le situazioni difficili o problematiche della vita equivale a rimanere vittime degli instabili mali umori che avvelenano la nostra esistenza. La cultura del piagnisteo è sterile e deprimente. Davanti alle difficoltà occorre reagire e si danno diverse modalità: leggere anche la

parte sommersa di bene che non fa né storia né rumore, portare la freschezza di Dio che ci rinnova in una perenne primavera dello Spirito, sprigionare l'effervescenza della grazia che compie cose straordinarie nei piccoli e nei semplici, guardare con simpatia il mondo nel quale viviamo per poter dire come Dio, all'inizio della creazione, che «è cosa buona». Questo significa essere esegeti, cioè interpreti, del Dio vivente, Colui che continua ad operare nella nostra storia che è sempre storia di salvezza.

Per passare dal sogno del progetto alla realtà del vissuto, ci lasciamo condurre dalla meditata lettura del Salmo 73 (72), dove incontriamo un uomo che ha attraversato una profonda crisi esistenziale[1], quindi una vera difficoltà, che ha poi avuto la capacità di superare. Il suo itinerario psicologico e spirituale può diventare un utile specchio nel quale verificarci e soprattutto un consigliato *vademecum* per specchiarci nella realtà odierna, accettare le difficoltà, lasciarci istruire da Dio per trovare una soluzione piena, soddisfacente e definitiva. Tale itinerario, anche se strettamente personale, è un prezioso mezzo di evangelizzazione, un modo positivo per stare in mezzo agli altri con lo spirito evangelico del lievito che fa fermentare tutta la massa.

Procederemo in questo modo: dopo la lettura del salmo, ne daremo una breve spiegazione, tentando infine un'applicazione alla vita laicale consacrata.

Il testo del salmo 73 (72)

Introduzione

1 Quanto è buono Dio con i giusti, — invocazione
con gli umili dal cuore puro!
2 Per poco non inciampavano i miei piedi, — tema
per un nulla vacillarono i miei passi,
3 perché ho invidiato i prepotenti,
vedendo la prosperità dei malvagi.

Prima parte

4 Non c'è sofferenza per essi, — successo dei cattivi
sano e pasciuto è il loro corpo.
5 Non conoscono l'affanno dei mortali
e non sono colpiti come gli altri uomini.

[1] Il salmo si presenta come «"una confessione di fede", nata dopo una crisi che ha messo in discussione tutta la vita del salmista», T. Lorenzin, *I Salmi*, Milano 2000, 306.

6 Dell'orgoglio si fanno una collana
e la violenza è il loro vestito.
7 Esce l'iniquità dal loro grasso,
dal loro cuore traboccano pensieri malvagi.
8 Scherniscono e parlano con malizia,
minacciano dall'alto con prepotenza.
9 Levano la loro bocca fino al cielo
e la loro lingua percorre la terra.
10 Perciò seggono in alto,
non li raggiunge la piena delle acque.
11 Dicono: «Come può saperlo Dio?
C'è forse conoscenza nell'Altissimo?».
12 Ecco, questi sono gli empi:
sempre tranquilli, ammassano ricchezze.

13 Invano dunque ho conservato puro il mio cuore — crisi di identità
e ho lavato nell'innocenza le mie mani,
14 poiché sono colpito tutto il giorno,
e la mia pena si rinnova ogni mattina.

Seconda parte

15 Se avessi detto: «Parlerò come loro», — reazione
avrei tradito la generazione dei tuoi figli.
16 Riflettevo per comprendere:
ma fu arduo agli occhi miei,
17 finché non entrai nel santuario di Dio
e compresi qual è la loro fine.

18 Ecco, li poni in luoghi scivolosi, — inconsistenza del falso successo
li fai precipitare in rovina.
19 Come sono distrutti in un istante,
sono finiti, periscono di spavento!
20 Come un sogno al risveglio, Signore,
quando sorgi, fai svanire la loro immagine.

21 Quando si agitava il mio cuore — il vero successo
e nell'intimo mi tormentavo,

22 io ero stolto e non capivo,
davanti a te stavo come una bestia.
23 Ma io sono con te sempre: la gioiosa scoperta
tu mi hai preso per la mano destra.
24 Mi guiderai con il tuo consiglio
e poi mi accoglierai nella tua gloria.

25 Chi altri avrò per me in cielo?
Fuori di te nulla bramo sulla terra.
26 Vengono meno la mia carne e il mio cuore;
ma la roccia del mio cuore è Dio,
è Dio la mia sorte per sempre.
27 Ecco, perirà chi da te si allontana,
tu distruggi chiunque ti è infedele.
28 Il mio bene è stare vicino a Dio: l'impegno
nel Signore Dio ho posto il mio rifugio,
per narrare tutte le tue opere
presso le porte della città di Sion.

La struttura del salmo è lineare, composta da un'introduzione e due parti. L'introduzione si apre con un'invocazione e poi presenta il tema che verrà trattato nel corso del salmo (vv. 1-3). La prima parte espone la smaccata prosperità dei peccatori che incide negativamente nella vita di fede del salmista, fino a mandarlo in crisi (vv. 4-14). La seconda parte precisa la reazione del salmista e parla di una ragione illuminata dalla fede che permette di scoprire la vacuità di tale successo e la scoperta del vero scrigno che racchiude il senso della vita (vv. 15-28).

1. Breve commento

I grandi interrogativi nella vita vengono a bussare alla porta della nostra ragione nelle situazioni più disparate, in un momento di euforica ebbrezza, in una situazione di sconcertante dolore, in tempi di bonaccia come pure di tempesta spirituale. Per lo più fanno la loro comparsa quando meno te l'aspetti. Tra gli interrogativi an-

noveriamo quello del bene e del male che sfocia quasi naturalmente in quello della fede[2].

Seguiamo il salmista, un uomo semplice[3], un buon laico che ci rende partecipi della sua esperienza, un impasto di dubbio, crisi, scoperta e esuberanza di vita.

1.1. Introduzione: preghiera d'inizio ed esposizione del tema (vv. 1-3)

L'autore inizia con una professione di fede nel Dio che è intervenuto a sorreggerlo nel momento di crisi, proprio mentre stava per "inciampare"[4], cioè interrompere il giusto cammino, per avere invidiato la prosperità dei malvagi. Questo è il tema che ora viene sviluppato.

Secondo il pensiero classico dell'Antico Testamento, il male produce una girandola di sfortuna, cattivo umore e nausea, garantendo un fallimento su tutta la linea. Il salmista, al pari di Giobbe, Qoelet e di tanti altri uomini, constata proprio il contrario: il peccato sulla terra è accompagnato da un corteo di fortuna, benessere, gioia e prosperità. La violenza e l'innegabilità del contrasto è stata così grande che il salmista ha sentito il mondo vacillare intorno a sé. Egli ha visto appannarsi fino quasi a spegnersi quella luce che lo aveva finora guidato. I suoi passi, divenuti incerti, hanno rischiato di trasformarsi in scivoloni pericolosi. Infatti si è trovato ad invidiare i malvagi e a porsi un angosciante interrogativo: «Perché il male trionfa e i cattivi hanno successo?».

1.2. Prima parte: il successo del malvagi e crisi di identità (vv. 4-14)

Con ingenuità popolare, il salmista propone alcune considerazioni che vengono da una osservazione superficiale, facilmente udibile presso la gente. L'esperienza insegna che spesso "a quelli là vanno tutte bene": salute che sprizza da tutti i pori, prosperità che piove da tutte le parti e questo non perché baciati dalla fortuna ma perché la fortuna se la procurano senza badare a mezze misure.

Mai che li colga una minima indisposizione, corpo sano, ben pasciuto, ostentano salute e forza. Tale incolumità conferisce loro una "sindrome di onnipotenza" che li rende sicuri e orgogliosi, a tal punto che possono spadroneggiare sugli altri. La violenza è divenuta per loro tanto abituale da rivestirli come un manto. Basta guardar-

---

[2] Altri interrogativi riguardano il senso complessivo dell'esistenza, della vita e della morte, della nostra origine (da dove veniamo?) e del nostro destino ultimo (che cosa c'è dopo la morte?).

[3] È l'interpretazione più accreditata, anche se qualche autore suppone che si tratti di un re, cfr. A. Weiser, *I Salmi*, II, Brescia 1984, 558.

[4] Letteralmente: «mi si storpiavano i piedi».

li e già l'aspetto fisico tradisce l'interno malvagio. L'idea è espressa con poderose e suggestive immagini: «Esce l'iniquità dal loro grasso, dal loro cuore traboccano pensieri malvagi» (v. 7). Essendo il cuore la parte centrale e unificante della persona, tutta la loro esistenza è intrisa di malvagità.

Non da meno le loro parole sono beffarde e maligne, perché parlano di Dio e del mondo in modo arrogante e millantatore: «Scherniscono e parlano con malizia, minacciano... levano la loro bocca fino al cielo» (vv. 8-9). La loro tracotanza diventa puro ateismo che con un pizzico di cinismo si chiede: «Come può saperlo Dio? C'è forse conoscenza nell'Altissimo?» (v. 11). Con il v. 12 termina il suggestivo ritratto dei disonesti, fotografati nella loro situazione di assoluta tranquillità e sicurezza. L'avverbio «sempre» sembra fissare definitivamente il loro successo, all'apparenza granitico, intangibile e definitivo.

Impressiona che a tanta insipiente parola corrisponda il silenzio di Dio. Sebbene chiamato in causa dalla loro bestemmia, Egli non dà segni di reazione e tanto meno di aggiustamento di una situazione corrotta e depravata. Da qui il dubbio lancinante: «È proprio vero che colui che sta dalla parte di Dio ha il successo assicurato? Sembra di no». Il principio tradizionale della retribuzione sembra crollare sotto i colpi inesorabili dell'esperienza. Un Dio che non reagisce è come se non conoscesse e non esistesse.

A questo punto il buono, colui che cerca di vivere in profondità la sua vita di fede, entra in crisi. Non si ritrova più nei valori che ha proclamato e in cui ha creduto e per i quali è vissuto. Perciò si chiede: «Sono proprio nel giusto? Non hanno forse ragione gli altri? Non è meglio vivere come fanno i più?». Così, al quadro dell'empio felice, soddisfatto e sempre tranquillo, fa riscontro la situazione amara e sconsolata del giusto. Ciò che fa diventare la situazione insopportabile è il fatto che al giusto va tutto male, che deve sacrificarsi senza risultati tangibili. È crisi nera.

1.3. Seconda parte: reazione alla crisi e sfolgorante scoperta (vv. 15-28)

L'autore non ha bisogno di descrivere a se stesso ciò che soffre, perché lo conosce bene, in quanto lo vive in prima persona. Perciò ricorre ad un monologo interiore: «Se avessi detto...». La tentazione di assimilarsi ai malvagi e di cedere alla lusinga è stata grande. Però il nostro non ha ceduto e si è disperatamente aggrappato alla fede ricevuta dai padri e nella quale è cresciuto: «Se avessi detto: "Parlerò come loro", avrei tradito la generazione dei tuoi figli» (v. 15). Il salmo, più che una riflessione sapienziale, è una esperienza dolorosa e pungente. Esso possiede una sorprendente forza di introspezione che lo assimila a molte pagine di Giobbe e anticipa

molti scrittori spirituali[5]. La risposta al problema sapienziale non è sapienziale, è una risposta di contemplazione. «Riflettevo per comprendere», ma ha fallito: «Il fallimento era necessario perché si aprisse a una visione nuova, non conquistata, ma donata»[6]. Egli ha trovato un appiglio di salvezza, ma non ancora una soluzione al suo enigma. L'intelligenza deve capitolare davanti ad un problema che, umanamente parlando, non ha soluzione.

Un altro saggio, Qoelet, aveva tentato di indagare e di formulare una risposta: «Quando mi sono applicato a conoscere la sapienza e a considerare l'affannarsi che si fa sulla terra [...] allora ho osservato tutta l'opera di Dio, e che l'uomo non può scoprire la ragione di quanto si compie sotto il sole; per quanto si affatichi a cercare, non può scoprirla. Anche se un saggio dicesse di conoscerla, nessuno potrebbe scoprirla» (Qo 8,16-17). E veramente, per via razionale, non si troverà mai una risposta soddisfacente per spiegare il trionfo del male e il soccombere del bene. Occorre individuare e percorrere un'altra via.

Il Qoelet rimaneva nella propria attività sapienziale, mentre il salmista passa dalla osservazione dell'esperienza (v. 3), alla riflessione della meditazione (v. 16) e infine alla comprensione della contemplazione (v. 17). Una luce brilla in fondo al tunnel, o, meglio, all'interno del santuario. Nel tempio termina un vagabondare nella strada del dubbio e nell'interrogativo dei sistemi filosofici, perché il salmista si ritrova nelle braccia di Dio. È la via della fede pura, la via della mistica, rappresentata dal tempio, luogo della presenza e del dialogo con Dio. Qui si riceve la "sapienza", dono esclusivo di Dio che offre la capacità di sondare la realtà nella sua struttura radicale senza fermarsi alla superficie delle cose. Il mistero dell'esistenza umana e delle sue contraddittorietà si illumina solo attraverso questo dono che l'uomo riceve soprattutto ascoltando la Parola di Dio.

L'elemento chiave è dato dall'interrogativo sulla fine. Certo, il presente può essere tutto patinato di sfavillante luccichio, ma poi, alla fine, alla resa dei conti, quando il tempo sarà consumato e verrà il momento del rendiconto, del confronto con la propria coscienza e con Dio, che cosa rimane di valido e di imperituro? Come lo spa-

[5] È la cosiddetta "notte oscura" intesa come un'esperienza spirituale profonda e prolungata, caratterizzata dalla sensazione di aridità, oscurità, vuoto, vissuta e interpretata come assenza e abbandono di Dio. Forma parte dell'itinerario mistico. Se ne conosce la manifestazione grazie alle confessioni autobiografiche. Un noto esempio è offerto da san Giovanni della Croce che ne parla nella sua opera *Notte oscura*: «Dio denuda le loro potenze, le affezioni e i sentimenti, sia spirituali che sensibili, esterni e interni, lasciando l'intelletto al buio, la volontà all'asciutto, vuota la memoria e gli affetti dell'anima, insomma, afflizione, amarezza ed angustia, privando la medesima del sapore dei beni spirituali che prima gustava» (II, 7,7). Cfr. L. Borriello et al., *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, 913-916.

[6] L. Alonso Schökel, *Trenta Salmi: Poesia e Preghiera*, Roma 1982, 303.

zio si rimpicciolisce se lo si abbraccia da un'altura, così in certe circostanze il tempo si contrae. Lo sperimentiamo frequentemente del tempo passato: «sembra ieri!»; il salmista lo sperimenta del futuro: all'improvviso («ecco» del v. 18) gode di una folgorante intuizione. Nel tempio, a contatto con il Dio vivente, Signore del tempo e della storia, il salmista ha avuto la grazia di compiere un salto in avanti, di porsi una domanda esistenziale, circa il senso della vita e di trovare una risposta che lo acquieta. Egli ha compreso che i malvagi finiscono per diventare evanescenti come un sogno al mattino. Della loro tronfia sicurezza non rimane nulla. Questo vede il salmista adottando il metro di Dio, quello dei tempi lunghi.

Trovata la soluzione della prima parte del problema (il destino dei malvagi), l'autore riflette sopra la propria riflessione. Deve considerare se stesso. Guarda gli altri, senza dimenticare se stesso. E fa una dura e lucida autocritica. Nel momento della crisi si è lasciato inquietare, frullato da mille pensieri che lo depistavano dalla via della fedeltà, e che lo incanalavano verso propositi insani di abbandono o di supina rassegnazione: «Quando si agitava il mio cuore e nell'intimo mi tormentavo, io ero stolto e non capivo, davanti a te stavo come una bestia» (vv. 21-22). Il salmista che ripensa alla tentazione che lo aveva accarezzato e dalla quale si era lasciato coccolare, si considera una «bestia» che potremmo anche tradurre con «ippopotamo»[7], un capolavoro di pesantezza e di stupidità[8].

Il salmista ha compiuto una rivoluzione copernicana perché non comprime più Dio nello spazio angusto dei suoi pensieri, lasciandosi invece intercettare da una luce che gli rischiara l'orizzonte: «Questo significa un radicale cambiamento dell'uomo interiore: abbandonare il terreno delle situazioni visibili quale punto di partenza del pensare, ed abbandonarsi all'invisibile realtà di Dio perché diventi l'incrollabile fondamento della visuale e del pensiero e della fede»[9]. Solo così l'uomo diventa esegeta del Dio vivente.

Ora è la fede che rischiara il destino del giusto, il suo fine ultimo. Grazie alla esperienza interiore, il salmista ha compreso che per lui unico vero bene è Dio e che nulla potrebbe sostituirlo. Inoltre quell'unico e sommo bene nulla e nessuno potrà toglierlo. Il Signore interviene per compiere tre gesti decisivi, espressi con tre verbi:

---

7 Il termine ebraico *behemot* è un plurale che significa "ippopotamo", come in Gb 40,15. Al singolare significa "bestia", "bestiame", ma anche il "bruto" per antonomasia. Il plurale è conosciuto anche nei testi di Ugarit che lo interpretano come un elefante o un mitico bufalo.

8 Commenta N. Quesson, *Il messaggio dei salmi*, II, Roma 1980, 116: «"Bestia", par dire a se stesso il salmista. Rifletti un pochino! Non essere come il bestiame che continua ad ingrassare senza guardarsi avanti e non sa che si prepara per il mattatoio. Fatti intelligente! Guarda più lontano, verso l'avvenire».

9 A. Weiser, *I Salmi*, 563.

prende per mano il salmista, lo guida con il suo consiglio e lo accoglie nella sua gloria, cioè nella sua beatitudine (vv. 23-24). Il primo verbo ha raramente Dio come soggetto[10], il secondo è frequente nei salmi[11], Il terzo è tipico di Enoc ed Elia[12]. I tre verbi formano una specie di esodo liberatore che termina in Dio.

Il v. 25 costituisce una vetta spirituale dell'Antico Testamento e deve essere posto accanto alla lotta di Giacobbe (Gn 32) o all'incontro di Elia con Dio sul monte Oreb (1Re 19). Forse i mistici sono i migliori commentatori di questo versetto[13]. Tutto il complesso di beni che il salmista ha visto e invidiato ai malvagi perde ogni valore al confronto del possesso di Dio. L'incontro personale riempie totalmente la vita e azzera tutto il resto. Un opportuno commento è il pensiero di Paolo, registrato nella Lettera ai Filippesi: «Ma tutto quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo; anzi tutto io ormai reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui» (Fil 3,7-8).

Non sappiamo che cosa intendesse esattamente il salmista con il v. 25. Egli però sa bene che la sua vita poggia su nuove basi e che la sua ricchezza consiste nell'interiore possesso delle nuove possibilità offertegli da Dio. Per noi quelle parole hanno il denso e dolce sapore della comunione con Dio. Al v. 26 ritorna l'avverbio temporale «sempre», ora in luce positiva, espressione di un legame definitivo con Dio, dopo che lo abbiamo già visto al v. 12, quando la situazione dei malvagi sembrava sfidare il tempo. Ora è chiaro: di definitivo e di veramente duraturo c'è solo quello che l'uomo costruisce con Dio. Lontano da Lui si trovano solo inconsistenza, provvisorietà , illusione e quindi delusione. Lo richiama il v. 27.

Il salmista può ora sentirsi sicuro e proclamare esultante «il mio bene è stare vicino a Dio» (v. 28). Egli sa che possedere Dio equivale a possedere la vita, mentre lontano da Lui regnano solo tenebre e morte. Le vicende concrete trascolorano a van-

---

[10] Cfr. Sal 77,5 e Gb 16,12.

[11] Cfr. Sal 23,3; 31,4; 61,3; 78,14 e tanti altri passi.

[12] Cfr. Gn 5,24; 2Re 2,11; cfr. anche Sal 49,16.

[13] Scrive santa Teresa d'Avila al cap. 37 della *Vita interiore*: «Tutto ciò che io vedo quaggiù mi dà disgusto quando io penso all'eccellenza e al fascino che io scopro nel mio Signore». Scrive santa Caterina da Siena al cap. 167 del *Dialogo della Divina Provvidenza*: «O abisso, o Trinità eterna, o Deità, o mare profondo! E che più potevi dare a me che te medesimo? Tu sei un fuoco che arde sempre e non si consuma. Sei tu che consumi con il tuo calore ogni amor proprio dell'anima. Tu sei il fuoco che toglie ogni freddezza, e illumini le menti con la tua luce, con quella luce con cui mi hai fatto conoscere la tua verità». È utile richiamare anche il cap. 59 della *Imitazione di Cristo*: «In verità, tutte le cose che sembrano fatte per dare pace e felicità non sono nulla e non danno realmente felicità alcuna, se non ci sei Tu».

taggio di una prospettiva che trascende il tempo e aguzza il suo sguardo verso l'eternità. «Chi altri avrò per me in cielo? Fuori di te nulla bramo sulla terra. Vengono meno la mia carne e il mio cuore... è Dio la mia sorte per sempre» (vv. 25-26).

La crisi è superata, la fede ne esce rinvigorita. Più di così il pensiero teologico dell'Antico Testamento non poteva offrire.

Il lieto fine impegna il salmista in un annuncio agli altri della sua esperienza. Così l'esperienza di fede si trasforma in un annuncio missionario: «Il mio bene è stare vicino a Dio... per narrare tutte le sue opere presso le porte della città di Sion»[14] (v. 28). La porta era in Israele il luogo pubblico per eccellenza, centro nevralgico per l'economia e per la giustizia[15]. Il salmista si reca presso la porta a raccontare le meraviglie del Signore, quelle che lui ha sperimentato e che ogni uomo fedele a Dio può continuare a sperimentare.

2. Un modello di sana compiutezza

Il salmo procede per un gioco di contrasti, con uno slittamento dal temporale all'eterno cui corrisponde un trapasso dallo spazio materiale a quello mistico. Vi scorgiamo un modello di sana compiutezza. Sebbene la stupenda composizione sia uno spartito su cui è scritta una musica universale, possiamo interpretarla come una miniatura dei consacrati nel mondo che Paolo VI chiamò «cristiani consacrati al Signore e secolari»[16].

Proponiamo alcuni punti, forse utili per un duplice sguardo, uno retrospettivo (esame di coscienza) e uno prospettico (programmazione):

2.1. Fasciati di nudità

Il salmista non si pone sopra gli altri, aureolato di una fede inossidabile. Anche lui conosce la ruggine del dubbio e la fatica della ricerca. Ha sperimentato la china scivolosa del pensiero dominante, è stato irretito nella logica del mondo, corteggia-

---

[14] Secondo la critica testuale, la parte conclusiva «presso le porte della città di Sion» è molto incerta e perciò viene tralasciata da molti autori.

[15] Nei pressi della porta della città succedeva un po' di tutto: gli "anziani", cioè le autorità, stavano seduti presso la porta (Dt 21,19), per giudicare durante i processi (Am 5,10; Sal 127,5) o per regolare gli affari interni (Gn 23,10; Gb 29,7-9). Presso la porta della città si tenevano i mercati (2Re 7,1) e le assemblee (Ne 8,16), si accoglievano gli ospiti di passaggio (Gn 19,1); lì i cantastorie attiravano i curiosi e i cantanti davano spettacolo (Sal 69,13). La porta in Israele era l'equivalente del *forum* a Roma o dell'*agorà* ad Atene.

[16] Allocuzione *Siate i benvenuti* del 26 settembre 1970.

to dal drogato pensiero di seguire l'onda comune. Ha saputo reagire e imboccare la strada giusta.

I consacrati laici, perché immersi nella realtà temporale, subiscono al pari di tutti gli altri il fascino del luccichio delle cose. Sentono in continuazione l'adulante sollecitazione: «Così fanno tutti», «Lo dicono tutti», «Lo ha detto anche la televisione». A loro spetta il compito di valorizzare la realtà umana, operando un sano discernimento tra l'importante e l'accessorio, tra l'indispensabile e il superfluo, tra il perenne e il transeunte. Scelte e stile di vita sono la vetrina della scala di valori che loro incarnano nel quotidiano. Così si collocano accanto agli altri come discreti compagni di viaggio[17]. Pur consapevoli di tante difficoltà[18] e dei loro limiti, non inossidabili alla ruggine del dubbio e coscienti di essere un'eterna incompiuta, camminando sulle strade del mondo offrono con la loro vita l'alternativa a scelte scontate e a tanto facili quanto insapori surrogati di felicità.

2.2. Scrutatori del mistero dell'uomo e del mistero di Dio

La crisi e lo scandalo sono dissipati attraverso un'esperienza religiosa che diventa luce piena a cui attingere forza per continuare l'itinerario della vita. Il salmo dichiara che il termine dell'avventura umana è ben diverso da quello codificato dall'esperienza. Lo scorrere del salmo sfocia nel mare della contemplazione, dopo aver percorso un delta che si ramifica in molteplici canali: si tenta di dare una risposta all'inquietante problema del male, è ripercorsa una crisi psicologica e spirituale, è indicata «la ricerca del senso della vita, un senso che non può essere trovato nel possesso o nell'ottusità alienante»[19].

I consacrati laici si lasciano guidare da una passione per l'uomo che li porta a vivere in mezzo agli altri, a condividere in prima persona gioie e dolori, a cercare di capire le segrete aspirazioni del singolo e della società. Nello stesso tempo lasciano spazio e fantasia ad una fede che si interroga, a una salutare inquietudine che li porta a sperimentare vie nuove di presenza e di missione. Con squisita sensibilità e fine intuizione Paolo VI aveva identificato gli Istituti Secolari «quasi "il laboratorio sperimentale" nel quale la Chiesa verifica le modalità concrete dei suoi rapporti con il

---

[17] Così si esprime il Codice di Diritto Canonico a proposito dei laici consacrati: «I membri di tali istituti esprimono e realizzano la propria consacrazione nell'attività apostolica e come un fermento si sforzano di permeare ogni realtà di spirito evangelico per consolidare e far crescere il Corpo di Cristo» (can. 713).

[18] Fin dalla fondazione degli Istituti Secolari, Pio XII ricordava nella costituzione apostolica *Provida Mater Ecclesia* del 2 febbraio 1947: «L'esperienza non nascose le difficoltà e i pericoli di questa vita di perfezione liberamente condotta, senza il presidio esterno della veste religiosa e della vita comune» (n. 10).

[19] G. Ravasi, *Il libro dei salmi*, Bologna 1983, 506.

mondo»[20]. Il Concilio Vaticano II indirizza loro questa raccomandazione: «Sappiano che non potranno assolvere un compito così importante, se i loro membri non riceveranno una tale formazione nelle cose divine e umane da diventare realmente fermento nel mondo destinato a dare vigore e incremento al Corpo di Cristo»[21].

2.3. Arrampicatori verso l'Assoluto e suoi contemplatori

Il salmista ha compiuto una scalata verso la vetta. Il tono della sua dichiarazione fa capire che è in presenza di una granitica certezza e non di un vago sentimento di speranza. Ha trovato un punto fermo che pone fine al brancolare nel buio, come al tempo della crisi. L'unione con Dio diventa la meta di tutta l'esistenza, il bene più prezioso che dà consistenza alla fragilità umana.

I consacrati laici sono pure impegnati nella scalata verso la santità, fino al mistico incontro. Sono arrampicatori – come lo devono essere tutti i cristiani – verso le vette dello Spirito, salendo giorno dopo giorno i gradini del quotidiano. In questo modo essi diventano:

- Esploratori della frontiere di Dio
- Nuove ipotesi di umanità
- Sedotti dall'eterno e custodi dei giorni
- Amanti il reale e innamorati dell'impossibile.

Nella lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte* (= NMI) c'è un intero capitolo dedicato alla contemplazione del volto di Cristo, quale condizione per farlo risplendere davanti alle generazioni del nuovo millennio. Con vigore il Papa ribadisce il primato dello spirituale: «rispettare un principio essenziale della visione cristiana della vita: il primato della grazia», sfuggendo alla tentazione «di pensare che i risultati dipendano dalla nostra capacità di fare e di programmare», dimenticando che «senza Cristo non possiamo fare nulla» (NMI, n. 38).

E ancora commenta il Papa: «Tutto è centrato su Cristo, tutto si articola su Cristo [...]. La contemplazione che sgorga da un radicale orientamento verso Cristo consiste nel mantenere fisso lo sguardo su di lui per lasciarsi pervadere e trasformare dal suo Spirito. Ciò esige uno sforzo incessante nell'approfondire il vangelo e a metterlo in pratica»[22].

---

[20] Discorso del 25 agosto 1976.

[21] *Perfectae caritatis*, 2.

[22] Discorso del 7 settembre 2001 ai Canonici regolari di Sant'Agostino.

2.4. *Contemplata aliis tradere* (trasmettere agli altri le realtà contemplate)

Il salmista che ha sperimentato l'intima vicinanza di Dio arriva quasi necessariamente a un proposito missionario, quello di narrare le opere di Dio.

Anche i laici consacrati vogliono tradurre operativamente il detto latino: *Contemplata aliis tradere* che significa far conoscere agli altri le meraviglie che sono state gustate. E poiché tali meraviglie fioriscono da una intensa vita spirituale, occorre ripartire da Dio e da Cristo. In un tempo in cui tutto sembra parlare di crisi e di ripiegamento, giunge come un tonico corroborante l'esortazione del Papa: «Andiamo avanti con speranza! Il nostro passo deve farsi più spedito nel ripercorrere le vie del mondo» (NMI, n. 58).

Al mondo portano lo specifico di una laicità consacrata, una misteriosa confluenza tra due poderose correnti della vita cristiana. Ricordava Paolo VI: «La vostra povertà dice al mondo che si può vivere tra i beni temporali e si può usare dei mezzi della civiltà e del progresso senza farsi schiavi di nessuno di essi; la vostra castità dice al mondo che si può amare con disinteresse e l'inesauribilità che attinge al cuore di Dio, e ci si può dedicare gioiosamente a tutti senza legarsi a nessuno, avendo cura soprattutto dei più abbandonati; la nostra obbedienza dice al mondo che si può essere felici senza fermarsi in una comoda scelta personale, ma restando previamente disponibili alla volontà di Dio, come appare nella vita quotidiana, dei segni dei tempi e delle esigenze di salvezza del mondo di oggi»[23].

Lo stesso Paolo VI indicava nella esortazione *Evangelii nuntiandi* il vasto campo di lavoro nel quale i laici consacrati potevano comunicare la loro esperienza di vita: «Il loro compito primario [...] è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nelle realtà del mondo. Il campo proprio della loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; così pure della cultura, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale» (n. 70)[24].

Anche ai laici consacrati spetta di rendere ancora più visibile una comunione ecclesiale che ha trovato nel Concilio Vaticano II una felice formulazione e non sempre una puntuale applicazione: «Pensare la Chiesa a partire dalla categoria di comunione significa pensare insieme l'identità e la diversità, andando oltre ogni contrapposizione. Si tratta, al tempo stesso, di valorizzare ciò che è comune alle diverse forme di vita cristiana, senza appiattimenti e omologazioni, e di far emergere i tratti di-

[23] Paolo VI, *Ai responsabili degli Istituti Secolari*, 20 settembre 1972.

[24] La citazione è ripresa sia da Paolo VI nel discorso del 25 agosto 1976, sia da Giovanni Paolo II nel discorso del 28 agosto 1980.

stintivi di ogni profilo vocazionale, senza che questa voglia dire separatezza e tantomeno superiorità. Il discorso, questa è l'impressione, è per certi versi ancora acerbo, anche per la carenza di una "prassi di comunione" che renda la teoria meno ipotetica e ne mostri tutti i risvolti positivi»[25]. Un aspetto della comunione riservato al laico, tanto più al laico consacrato, è quello di gettare continuamente ponti con la realtà quotidiana, come suggerisce un passo della costituzione conciliare *Gaudium et spes*: «Gli uomini non sono distolti dalla edificazione del mondo dal messaggio cristiano, né sono spinti a disinteressarsi dei loro simili, ma anzi ad operare più intensamente per questo scopo» (n. 34).

I laici consacrati sono invitati a dare un buongiorno solare alla realtà nella quale vivono, riflettendo quella luce da cui sono rischiarati e nutriti.

3. Un congedo che è una consegna: lo sguardo sull'infinito

Nel salmo danzano in continuazione espressioni fortemente evocatrici: «io sono sempre con te», «mi hai preso per la mano destra», «fuori di te nulla bramo sulla terra», «è Dio la mia sorte per sempre», «il mio bene è stare vicino a Dio». Può essere facile per noi leggere una proiezione del salmista verso quello che noi chiamiamo paradiso. Non dimentichiamo che l'autore si colloca nell'Antico Testamento dove solo un po' alla volta si scopre la dimensione della vita futura[26]. Il salmista ha il grande merito, illuminato dallo Spirito, di aver aperto una breccia nelle convinzioni del suo popolo, intravedendo qualcosa di quasi vertiginoso; esprimendolo, apre la strada alla sua intuizione profonda e non ancora netta nei contorni. È stato un cantore del Dio vivente, quello che supera la barriera del tempo, dello spazio, della morte e della malvagità: «La fede nel Signore possedeva già una profondità trasparente che attraversava l'Ade per penetrare nella vita eterna»[27].

Lo scandalo del successo degli iniqui non è superato completamente, ma prestiamo al salmista le parole di sant'Agostino: «Sopra tutto ciò che Dio dà a buoni e cattivi, di ciò che a volte Dio toglie a buoni e cattivi, sopra tutto questo, Dio riserva qualcosa per i buoni... Che cosa? Se stesso»[28].

---

[25] U. Sartorio, *Dire la vita consecrata oggi*, Milano 2002, 10.

[26] I testi più espliciti sono Dn 12 e 2Mac 7, oltre al libro della Sapienza: tutti questi scritti sono del II e I secolo avanti Cristo, quindi si pongono verso la fine della rivelazione veterotestamentaria.

[27] Citazione di Delitzsch, riportata da L. Alonso Schökel, *Trenta Salmi*, 313.

[28] *Ibid.*, 315.

È quel Dio che noi abbiamo imparato a conoscere e ad amare da Gesù Cristo, il Figlio incarnato, che è la sorprendente e ineguagliabile novità che noi possediamo rispetto all'autore del salmo. Come lui, ci sforziamo di essere esegeti del Dio vivente, contemplatori della sua realtà più profonda che abbiamo imparato a conoscere in Cristo per mezzo dello Spirito. E tale esaltante scoperta, che non cessa di stupirci e di arricchirci, la trasmettiamo agli altri, nella serena e umile convinzione di collaborare ad essere lievito nella realtà umana e a contribuire nel costruire la civiltà dell'amore. Non c'è quindi posto né per il mugugno né per la lamentela, perché la realtà è guardata con occhi cristici, il cuore brucia nel petto come ai due discepoli di Emmaus e una voce interiore sussurra in continuazione: «Vieni!». In trepida attesa di sentire la risposta: «Sì, verrò presto» (Ap 22,20), continuiamo a contemplare l'Infinito attraverso il caleidoscopio della realtà quotidiana, come esegeti del Dio vivente.

Testimonianze su nuove comunità e consigli evangelici[1]

Moysés L. de Azevedo
Comunità Cattolica Shalom

L'origine della Comunità Shalom e il suo carisma

Prima di tutto vorrei ringraziare la Facoltà Teologica di Lugano, nella persona del suo Rettore, Don Libero Gerosa, per l'opportunità di essere qui oggi, in questa condivisione che ci arricchisce tutti, e per l'accoglienza riservata ai nostri fratelli e sorelle della Comunità Shalom in questa sede accademica. Grazie!

Per spiegare un po' il carisma della Comunità Cattolica Shalom, devo prima raccontare un po' come questa è nata. Per questo dovrò dire anche gli aspetti della mia storia personale rilevanti per la comprensione del carisma di Shalom.

Nato in una tradizionale famiglia cattolica, sono stato introdotto alla fede dai miei genitori attraverso i sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia. Piano piano, però, mi sono allontanato dalla pratica religiosa.

Nel 1976, quando avevo sedici anni, ho avuto la mia prima esperienza personale con Gesù Cristo, nel movimento giovanile dell'Arcidiocesi di Fortaleza, nel nord est del Brasile. Questa esperienza mi ha riportato alla Chiesa. Subito dopo, attraverso l'esperienza dell'effusione dello Spirito Santo, il mio cammino con il Signore fu consolidato.

Abbiamo cominciato così (io ed alcuni amici) un lavoro di ritiri di fine settimana per i giovani che frequentavano la Scuola della Congregazione dei Fratelli Maristi a Fortaleza. In quel momento qualcosa di forte ha cominciato ad inquietare il mio cuore. Come andare incontro ai giovani più lontani da Gesù Cristo e dalla Chiesa? Come

[1] Sono qui riportate le testimonianze rispettivamente di Moysés L. de Azevedo, Fondatore e Moderatore Generale della Comunità Cattolica Shalom, e di Padre Pancrazio Gaudioso, Fondatore della Fraternità Francescana di Betania, pronunciate in occasione delle Giornate delle Porte Aperte presso la Facoltà di Teologia di Lugano il 21 Aprile 2002.

raggiungere quel giovane che non va a messa, che non va ad un ritiro di fine settimana e che addirittura rifiuta qualsiasi contatto con la Chiesa? Come trasmettere quell'esperienza con Gesù Cristo vivo, che ha trasformato la mia gioventù e ha dato significato alla mia vita?

Nel 1980 il Papa Giovanni Paolo II visitò il Brasile per la prima volta, venendo anche a Fortaleza. In quell'occasione, invitato dal Cardinal Lorscheider (allora Arcivescovo di Fortaleza) a rappresentare i giovani della nostra Arcidiocesi nella processione delle offerte, ho espresso davanti al Papa l'impegno di dedicare la mia vita in modo speciale all'evangelizzazione dei giovani, privilegiando tra loro i più lontani da Gesù Cristo e dalla Chiesa. Volevo dare gratis ciò che gratis avevo ricevuto. Devo confessare che questo fu un momento unico nella mia vita. Nell'incontrarmi col Santo Padre sperimentavo un vero incontro con la Chiesa, con Pietro e con lo stesso Cristo, che, nella mia gioventù e nei miei propositi, mi accoglieva, benediceva e concedeva una grazia speciale. Uscito da lì, ancora sotto l'impatto della grazia concessa, pian piano un'idea un po' pazza si disegnava dentro di me: un giovane che non va a messa, non entra in Chiesa, non accetta un invito per un fine settimana religioso... comunque mangia una pizza o un sandwich, beve un succo o un'altra bevanda. Perché non fare una pizzeria per evangelizzare? Un posto dove potessimo avere un ambiente giovane, dove i giovani che avevano un'autentica esperienza con Gesù Cristo potessero testimoniarlo ad altri giovani che arrivassero lì.

Nel 1982, dopo un cammino di preghiera e di discernimento e con la benedizione del nostro Arcivescovo, abbiamo aperto questo primo Centro d'Evangelizzazione, questo "snack bar per i giovani". Già la prima serata, ci accorgevamo che una forte grazia ci era stata concessa, perché il locale era strapieno di giovani che, attirati dalla testimonianza che lì trovavano, volevano conoscere di più Gesù Cristo e la Chiesa. In seguito, questi giovani hanno cominciato ad attirare altri giovani, che a loro a volta attiravano i loro genitori, fratelli, amici, e presto ci accorgevamo che c'era un popolo attorno a noi, una comunità che il Signore ci affidava per avviarsi nel cammino che lui aveva tracciato perché noi lo seguissimo. Noi che eravamo a capo, attirati dal Signore, percepivamo la chiamata, il desiderio e la necessità di consacrarci in questo cammino che cominciavamo a percepire come un carisma che Lui ci concedeva, in favore della Chiesa e dell'umanità.

Questo carisma trova il suo fondamento nel brano del vangelo di Giovanni 20,19-29, nell'esperienza degli apostoli che hanno incontrato il Risorto che è passato per la croce. Questa è la nostra esperienza.

Nel vangelo di san Giovanni, la prima parola di Gesù Risorto agli apostoli riuniti nel Cenacolo è: Shalom! Così, Gesù non porge un semplice saluto ai suoi discepoli,

ma comunica la pace, la pienezza della pace, che nel senso biblico è la pienezza dei beni messianici della quale solo Lui è portatore, riconciliando l'uomo con Dio e l'uomo con lo stesso uomo e con tutta la creazione. Possiamo dire, perciò, che Gesù Cristo è il Shalom del Padre per il mondo.

Come comunità siamo chiamati ad essere discepoli e ministri della Pace. Per questo siamo invitati ad avviarci in ciò che chiamiamo il cammino della Pace, il fondamento del nostro carisma: un cammino di Contemplazione, Unità ed Evangelizzazione.

Contemplazione: nel comunicare la Pace ai discepoli nel Cenacolo, il Risorto che è passato per la croce mostra in seguito le sue mani e il suo petto trapassato. In questo momento Gesù ci mostra la fonte della vera pace: la contemplazione del suo cuore trapassato e risuscitato: ecco il primo fondamento del nostro carisma. Questa contemplazione è coltivata attraverso il contatto quotidiano con la Parola di Dio (per mezzo della *lectio divina*), attraverso la preghiera personale e comunitaria, attraverso un'intensa vita sacramentale e liturgica (eucaristia e riconciliazione), attraverso il rosario, per mezzo del quale contempliamo i misteri di Cristo uniti alla Vergine Maria, e infine attraverso una vita di lode e d'adorazione che sviluppa un cuore innamorato di Gesù Cristo. «La contemplazione genera un cuore pacificato e compassionevole, saziato da Dio e aperto a tutti gli uomini bisognosi del Suo amore e misericordia. Per questo la contemplazione è uno dei segni distintivi della vocazione Shalom, perché, per poter trasmettere la pace agli uomini, bisogna essere impregnati della pace che ci è donata dal cuore trapassato di Gesù» (art. 7 EstCCSh). Coltivare ogni giorno l'incontro personale con la persona di Gesù per mezzo della contemplazione è il nucleo centrale del carisma Shalom.

Unità: Gesù risorto si è manifestato ai discepoli nel cenacolo quando stavano insieme, uniti. Gesù si manifesta quando siamo uniti, in comunione gli uni con gli altri. Questa pace che riceviamo dal cuore di Gesù attraverso la contemplazione, deve essere incarnata nella vita comunitaria. Questa, perciò, è la seconda dimensione del cammino della pace: la vita fraterna. Questa fraternità è coltivata nella vita comunitaria, che si sviluppa nella carità di Cristo, nella condivisione di vita, nel perdono quotidiano, nella comunione dei beni, nella sollecitudine verso quelli che più soffrono, nella gioia d'essere fratelli. Siamo, così, soliti dire che prima di tutto siamo una Famiglia. La Trinità, "famiglia divina", è la fonte e il modello della nostra vita comunitaria. Siamo una sola comunità che vive quest'unità di due forme: Comunità di Vita e Comunità d'Alleanza. La Comunità di Vita è composta di fratelli e sorelle che si dedicano e consacrano in modo integrale le loro vite alla preghiera e all'evangelizzazione, vivendo insieme in una stessa casa. La comunità d'Alleanza, a sua volta,

è formata da quelli che, rimanendo nelle loro famiglie e professioni, vivono questa vita e missione comuni.

Un'altra dimensione di quest'unità è la diversità degli stati di vita. Sia nella Comunità di Vita, sia nella Comunità d'Alleanza, troviamo i tre stati di vita: famiglie, sacerdoti ed anche fratelli e sorelle impegnati nel celibato consacrato. Troviamo anche giovani che sono in cammino di discernimento del loro stato di vita. Ciò che ci unisce non è lo stato di vita comune, ma l'appello a consacrare i tre stati di vita al Signore, alla Chiesa e all'umanità, alla luce del carisma che abbiamo ricevuto. La presenza dei tre stati di vita nella comunità manifesta la grande ricchezza dell'unità che è costruita nella comunione della diversità. Questa comunione produce in mezzo a noi anche una forte testimonianza di complementarità nella missione.

«Padre, che siano perfetti nell'unità, e così il mondo riconosca che tu mi hai mandato» (Giovanni 17,23): vivendo l'unità saremo riflessi della Sua Pace per il mondo.

Evangelizzazione: la pace che per mezzo della contemplazione abbiamo ricevuto dal cuore del Risorto che è passato per la croce e che incarniamo nella vita per mezzo dell'unità, trabocca per mezzo dell'evangelizzazione. Gesù, quando nel cenacolo comunica la sua pace ai discepoli, dona lo Spirito e invia in missione: «Come il Padre mi ha mandato, così io mando voi». Intendiamo questo mandato missionario come parte essenziale della nostra vita cristiana.

In questo passo del vangelo di san Giovanni troviamo anche la figura di Tommaso. Lui non stava con gli apostoli quando Gesù risorto apparve in mezzo a loro. In quel momento stava lontano dalla comunità apostolica (Chiesa) ed era incredulo riguardo alla risurrezione di Cristo. Ciononostante, gli apostoli furono mandati a lui per primo. A lui Gesù risorto apparve e a lui offrì le mani e il costato. Tommaso, nel toccare il costato di Gesù, prese la "scossa" della risurrezione. Così diventò intimo di Gesù Cristo e fece la più bella professione di fede delle Scritture: «Mio Signore e mio Dio».

Nella figura di Tommaso vediamo in un certo senso l'uomo del nostro tempo: incredulo, lontano da Cristo e dalla sua Chiesa. È a quest'uomo che noi siamo mandati, perché vedendoci, ascoltandoci, toccandoci, veda, ascolti e tocchi lo stesso Cristo.

La Comunità, perciò, intraprende dentro lo spirito della nuova evangelizzazione, con ardore e creatività, e nella potenza dello Spirito Santo, nuovi modi di annunciare Gesù Cristo. Realizziamo, così, azioni evangelizzatrici diversificate. Ci rendiamo presenti in mezzo alla gioventù, alle famiglie, ai bambini, ai poveri, nei mezzi di comunicazione, nelle arti, nel mondo del lavoro, della scienza e della cultura, essendo sempre aperti a nuovi modi e mezzi, secondo lo spirito del nostro carisma.

Consiederiamo la comunità come un carisma concesso dal Signore per la Chiesa, affinché, nella Chiesa, possiamo annunciare "Cristo nostra pace" al mondo d'oggi.

Questo mondo ferito dall'ingiustizia, dalla violenza e dalla povertà e che ha fame della vera pace. Ecco il perché di tutta la dimensione missionaria della Comunità. Oggi siamo circa 3000 membri, impegnati in circa 50 diocesi nel Brasile, in Europa, in Canada ed in Israele.

Siamo qui nella Facoltà teologica di Lugano, perché crediamo nella «nuova primavera della Chiesa», e così vogliamo essere, insieme agli altri carismi, testimoni dell'unità voluta dal Santo Padre nella Pentecoste del 1998. Insieme vogliamo riflettere meglio sul ruolo di questi nuovi carismi nella Chiesa e nell'evangelizzazione, in questo nuovo millennio. Possiamo congiungere la potenza dei carismi ricevuti dallo stesso Signore con una solida e profonda formazione intellettuale, che, a livello di formazione, è parte indispensabile di ciò che ci concerne.

Siamo all'alba di un nuovo tempo nella Chiesa. Il Signore ci doni il discernimento e la sapienza per accogliere le novità dello Spirito e il coraggio per annunciare in modo esplicito la persona di Gesù Cristo, Lui che è lo stesso, ieri, oggi e sempre.

L'esperienza di fondazione della Fraternità Francescana di Betania

Pancrazio Gaudioso
Fraternità Francescana di Betania

Dovrei trattare in questa breve relazione dell'esperienza di fondazione e del carisma della Fraternità Francescana di Betania, un piccolo e giovane Istituto di Vita Consacrata che quest'anno, a Pentecoste, festeggerà i vent'anni dalla nascita. Non vi nascondo la mia incapacità e il mio limite, soprattutto in questo consesso. Inoltre, devo ammettere che non mi è facile affrontare questo tema perché coinvolge tutta la mia persona fin nell'intimità spirituale più profonda, così che a fatica riesco a distinguere la grazia di Dio dalla mia umana miseria. Proviamo comunque ad inoltrarci in questo cammino, alla ricerca dei segni evidenti dell'opera di Dio in questa storia che, se è buona, è opera Sua: perché Uno solo è buono! E di conseguenza, a Lui solo onore e gloria.

Tutto comincia nel silenzio della Santa Casa di Loreto, dove, per più di vent'anni, dal 1946 al 1967, sono stato fratello laico cappuccino, adibito alla cura stessa della dimora della Sacra Famiglia. Sappiamo tutti che da quel silenzio di Nazareth è nato un grande movimento nel mondo, ed è in questo silenzio che anch'io vengo in contatto con la vita nascosta di Nostro Signore, con l'operosa e contemplativa azione della Sua e nostra Santissima Madre e di quell'esempio inestimabile di fede, umiltà e santità che è san Giuseppe. È proprio all'ombra di questa piccola Santa Casetta, crogiuolo di tanta santità di vita, che comincia a nascere, come un germoglio ancora informe, il desiderio profondo di una novità di vita. Evidentemente questo desiderio è prima di tutto un impegno personale alla conversione e al rinnovamento della mia vita di consacrato nel seno della famiglia cappuccina, impegno questo che ancor oggi trovo così poveramente realizzato nella mia persona. Ma, accanto a questo, comincia ad essere latente dentro di me anche il richiamo a qualcosa di nuovo che non so come definire; insomma il richiamo ad una forma di vita consacrata che sappia aprirsi alle mutate necessità relazionali di una cristianità posta di fronte a radicali cambiamenti sociali. Avvertivo che, con il tramonto di una cultura e di una società permeata di valori e di vita cristiana, era necessario trovare forme di vita consacrata che sapessero essere centri dove l'esperienza fondamentale del Cristo risorto non restasse a beneficio soltanto dell'Istituto stesso ma avesse la possibilità di irradiarsi anche attraverso tutto il tessuto ecclesiale. Mi era dato di comprendere che, come io ero stato ammesso a fare esperienza dell'Amore di Dio nel prezioso cenacolo dell'amore familiare della Santa Casa, così bisognava dare la possibilità a tutti i fedeli di accedere a luoghi dove, attraverso i sacramenti, la preghiera e la vita fraterna, si potesse incontrare fattivamente e concretamente questo Amore trasformante.

Un secondo tassello fondamentale e determinante di questa esperienza di fondazione è stato certamente l'incontro tanto atteso con Padre Pio. Il primo aprile del 1950 salivo l'aspra china del Gargano per incontrare la prima volta quel mistero di epifania del Cristo crocifisso. Da quel giorno la figura di Padre Pio si è instaurata saldamente ed indelebilmente nel mio cammino, prima, e in quello di tutta la Fraternità poi, come padre spirituale, come modello e come ispiratore. Oltre alla sua continua presenza ed assistenza che abbiamo sperimentato concretamente in questi vent'anni dalla fondazione, voglio ritenere tre contributi peculiari di Padre Pio alla formazione del nostro carisma.

Il primo è quello dell'importanza delle piccole cose. In occasione della prima confessione nel lontano 1950, che benevolmente Padre Pio venne a farmi nella mia stessa celletta del convento, ove ero ospite; sedutosi sul mio letto, egli mi tenne una

lunga catechesi su questo argomento, facendomi così approfondire ad un tempo sia il mistero della vita della Sacra Famiglia nella Santa Casa, sia la più genuina intuizione di san Francesco sulla via evangelica. Sgorgava così impellente l'urgenza di una vita che sapesse cogliere la vocazione alla santità nella quotidianità della propria esistenza, poiché penso che non esistono ambiti della nostra vita che siano esclusi dalla tensione alla santità, e proprio la capacità di vivere questa tensione di fedeltà all'amore nelle cose più ordinarie è il fermento vivo di una grande santità. Sì, è proprio vero, la santità non consiste tanto nel fare cose straordinarie, ma nel fare straordinariamente bene le cose ordinarie.

Il secondo dono che Padre Pio fece al nostro Istituto fu un programma di vita. Nel 1959 gli chiesi, dopo una confessione: «Padre, lei che vede nel mio futuro, mi dia un programma di vita», e dopo alcuni giorni egli mi fece recapitare, tramite il suo confessore di allora, un'immaginetta che portava a tergo questo scritto: «Non essere così dedito all'attività di Marta da dimenticare il silenzio di Maria. La Vergine Madre che sì ben concilia l'uno e l'altro ufficio ti sia di dolce modello e di ispirazione». Questo biglietto fu veramente profezia, prima per la mia vita personale e poi per la definizione del carisma della Fraternità. Vorrei comunque sottolineare come questo biglietto era anche la sintesi della vita stessa di Padre Pio, il quale spese la sua esistenza nella preghiera e nell'accoglienza dei pellegrini, dando loro – particolarmente nella celebrazione dei sacramenti – un incontro travolgente con l'Amore di Cristo.

Il terzo dono che Padre Pio fece alla nostra esperienza di fondazione è stato certamente l'aver suscitato in me la chiamata al sacerdozio. Nell'ultimo incontro che ebbi con lui, nel luglio del 1968 (perciò un mese e mezzo prima della sua morte), mi disse: «Figliolo, è volontà di Dio che tu diventi sacerdote. Dipende da te, comunque farai la volontà dei superiori». Questa chiamata, che poco dopo mi fu confermata dalla Venerabile Madre Speranza, veniva a sconvolgere i miei primi trent'anni di vita nella fraternità cappuccina, e quindi incontrava in me una certa resistenza, anche per la riluttanza ad abbandonare uno stato che, comunque, all'interno dell'Ordine godeva del privilegio evangelico dell'inferiorità. Non ultimo motivo era anche la mia poca inclinazione agli studi. Eppure questo grande dono che il Signore mi ha fatto si è rivelato essere indispensabile per poter portare a compimento quest'opera di fondazione.

Questi in pratica sono i prodromi, se così li vogliamo chiamare, della fondazione della Fraternità Francescana di Betania, uniti ad una certezza antichissima che mi portavo nel cuore: quella di sentire di essere chiamato a fare qualcosa di particolare, ma che cosa fosse non lo sapevo... e meno male, perché ciò che avrei dovuto fare

era talmente superiore ai miei mezzi, alle mie capacità, che se lo avessi saputo non l'avrei mai cominciato! Certamente quello che posso dire oggi, con il senno di poi, è che il Signore e la Vergine Santa innanzitutto hanno trasformato la mia vita personale in un esperienza vissuta di quello che sarebbe diventato il carisma della Fraternità.

Il resto è cronaca: dopo la morte di Padre Pio, e dopo essere stato ordinato sacerdote a Loreto, mi trovai ad operare nelle Marche a Civitanova, mentre numerosi figli spirituali di Padre Pio facevano riferimento alla mia persona per continuare il cammino intrapreso a San Giovanni Rotondo.

Ero consapevole che un modo sbagliato di vivere il Concilio Vaticano II aveva causato un forte calo di preghiera in tutta la Chiesa e specialmente all'ombra dei chiostri. Tra le altre cose, erano state eliminate forme devozionali ritenute sorpassate, senza però sostituirle con qualcosa di più valido, e gli effetti di questo vuoto spirituale non mancarono di farsi sentire in maniera devastante. Come non ricordare le massicce emorragie di consacrati dai conventi, dai monasteri e dalle canoniche? Come non vedere lo sbandamento inflitto a tutto il popolo di Dio, disorientato dalla deriva dei pastori e distaccato dalla sorgente viva dell'amore? Provvidenzialmente, e in concomitanza con il dopo-Concilio, ad iniziativa dei laici come sappiamo sono sorti nella Chiesa gruppi, movimenti e comunità di preghiera. Cercai allora tra questi, qualcosa che permettesse di proporre un'esperienza di preghiera consona alle strutture dell'uomo moderno. Nell'Anno Santo del 1975 si tenne a Roma, mi sembra alle Catacombe di San Callisto, il primo Congresso internazionale del Rinnovamento Carismatico, formato prevalentemente da gruppi provenienti dall'america dove era sorto, che proponevano un nuovo impegno di vita cristiana fondata su forti ed assidui momenti di preghiera. In quell'occasione il Santo Padre, Paolo VI, tenne un discorso e disse tra l'altro che il Rinnovamento carismatico poteva essere una «chance per la Chiesa». Era quello il tempo in cui nasceva il movimento del Rinnovamento nello Spirito italiano. Decisi allora di provare ad intraprendere questa strada e, dopo l'esperienza in un gruppo a Civitanova, nell'estate del 1976 convocai a Camaldoli quanti volevano cominciare questo cammino di preghiera e di impegno cristiano. Dopo una settimana ricca della presenza viva dello Spirito Santo ritornammo ognuno ai propri luoghi, per fondare, nelle proprie città, perciò anche qui nel Ticino, dei gruppi che rivivessero l'esperienza della prima comunità cristiana riunita attorno a Maria: e così nascono i gruppi Ancilla Domini... Quest'anno, dopo 25 anni, ci siamo ritrovati a Loreto in duemila provenienti dai circa quaranta gruppi sparsi in Italia e in Ticino!

All'interno del "gruppo madre" di Civitanova, una parte cominciò presto a sen-

tire l'esigenza di una frequentazione e di un impegno più assidui, che andassero oltre la riunione settimanale, per cui – spontaneamente – questa parte si incontrava quotidianamente, la mattina e la sera e ancor più nei giorni festivi, per corroborare il cammino intrapreso. Fu proprio da questa assiduità che si delineò il desiderio di una vita comune, di una condivisione costante, di un cenacolo permanente. Vidi in questo desiderio dei laici una mozione alla realizzazione di quel "qualcosa" di cui vi parlavo prima, per cui cercammo un'ubicazione, una struttura, dove seminare questo germe. A quel tempo pensavo che quest'esperienza dovesse servire a rivitalizzare la vita di preghiera e di comunione all'interno del mio convento cappuccino, e in tal senso feci richiesta ai miei Superiori, ma questa proposta non fu condivisa per ovvi motivi. Trovai però accoglienza da parte dei miei Superiori di Puglia, che ci misero a disposizione un'ala del convento di Terlizzi, presso Bari, e nella Pentecoste del 1982 con quattro giovani ragazze cominciammo quest'avventura con Lui; un'avventura che merita di essere vissuta, perché ancora oggi non so dove Gesù vorrà portarci, visto che continuiamo a scoprire nuove chiamate all'interno del carisma fontale.

Inizialmente chiesi al Superiore Generale dei cappuccini di poter inserire quest'esperienza solidamente nella struttura cappuccina, ma egli mi rispose che i tempi non erano maturi per questo tipo di collaborazione, tenendo conto di tutte le implicazioni che essa comportava: ovvero portare la sfera femminile nei conventi cappuccini, aprire le porte claustrali alla presenza dei laici... Fummo così obbligati ad intraprendere un nostro cammino istituzionale per poter configurare stabilmente questo gruppo. Nel 1983 si costituì l'Associazione "Casa Betania" che nel 1985 venne approvata dal Ministro Provinciale dei Frati Minori. Cappuccini di Puglia e, dopo pochi giorni, fu anche riconosciuta come associazione ecclesiastica, ex can. 299 § 3 CIC, dal Vescovo della Diocesi – mons. Antonio Bello – che ne incoraggiava lo sviluppo. Nel 1987 lo stesso mons. Antonio Bello erigeva la Comunità "Casa Betania" in "Associazione pubblica di fedeli".

Nel frattempo era maturato, nelle sorelle e nei fratelli che formavano questo gruppo, il desiderio di consacrarsi totalmente a Dio, per cui dal 1984 si cominciarono a emettere, in forma privata, i voti temporanei di povertà castità ed obbedienza e a partire dal 1991 – con una preparazione vicina a quella prevista dal codice per gli Istituti di vita consacrata – si fecero, sempre privatamente, voti perpetui di consacrazione.

Nel 1989 la Fraternità visse un momento di lutto e di grazia, sì, proprio di lutto e di grazia, per la morte di due nostre sorelle: una – Ada – offertasi vittima per i sacerdoti, morì improvvisamente per un ictus, l'altra invece – Floriana – per un

tumore, dopo un lungo calvario di sofferenza, nelle quali si offrì totalmente al Signore, in particolare chiedendo la grazia di benedire la Comunità con molte vocazioni... e naturalmente il Signore non rimase indifferente a tanta generosità.

Le vocazioni, infatti, cominciarono ad arrivare copiose, tant'è vero che nel 1992 il nostro Vescovo (sempre don Tonino Bello) consultava la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata, chiedendo l'erezione della Associazione in Istituto di vita consacrata di diritto diocesano, col nome di "Fraternità Francescana di Betania". E questo, attraverso un *iter* laborioso, si è concretizzato l'8 dicembre del 1998 – solennità dell'Immacolata, quando è stato firmato il Decreto dal Vescovo Mons. Donato Negro. La nostra forma rientrava nelle nuove forme di vita Consacrata, come previste dal can. 605 CIC, poi ribadite e specificate dal Santo Padre nell'esortazione apostolica post-sinodale *Vita Consecrata* del 1996 ai nn. 12 e 62, per cui era necessaria l'approvazione pontificia.

E proprio a questo proposito vediamo di inoltrarci brevemente nel Carisma della Fraternità Francescana di Betania, sottolineando quegli aspetti che lo Spirito Santo ha dettato per farne una nuova via di santità nella Chiesa.

Innanzitutto il nostro è un Istituto misto: nel gergo tecnico canonico, di regola, con "Istituti misti" si intendono quelli che per vocazione non sono né laicali né clericali. La gente, invece, più facilmente capisce con questo termine un istituto composto da uomini e donne, da fratelli e sorelle. In questo senso potremmo definirci un istituto misto al quadrato! A quanto mi consta, siamo ancora l'unica realtà composta da fratelli – sia chierici che laici – e sorelle che *vivono pienamente* insieme che abbia superato la forma di associazione e sia giunta allo stato di Istituto di vita consacrata... in questo potremmo definirci un esperimento all'interno della Chiesa.

Il nostro carisma è quello della preghiera e dell'accoglienza caratteristici della Betania evangelica, ma vissuti in un profondo contesto di fraternità che contraddistingue in maniera particolare l'esperienza francescana. Questo carisma scaturisce da quel "programma di vita" lasciatomi dal Beato (ormai potremmo dire "santo") Padre Pio di cui vi parlavo poc'anzi. In questo senso le nostre Fraternità sono chiamate ad essere delle "oasi spirituali" dove gli uomini e le donne di questo tempo, così distaccati dai valori trascendenti, possano ritrovare un vero e sincero rapporto con Dio e, di conseguenza, anche con i fratelli. Evidentemente questa missione rappresenta prima di tutto un impegno *ad intra* di una crescita spirituale della Fraternità attraverso la preghiera – comunitaria ed individuale – e nella comunione fraterna, luogo primo per l'esercizio della carità.

La nostra vita prevede circa cinque ore di preghiera comunitaria quotidiana (di cui una parte anche nel mezzo della notte), nelle quali cerchiamo di contemplare

tutte le forme di preghiera cristiana: dall'ufficio divino al santo rosario, dall'adorazione eucaristica alla preghiera di lode spontanea, alla meditazione della Parola... In maniera particolare poniamo al centro della nostra giornata la Celebrazione eucaristica comunitaria, vera fonte di tutta la nostra vita cristiana, così come ci ha insegnato in maniera impareggiabile Padre Pio. Anche perché non mi sembra possibile parlare e vivere una fraternità là dove i membri non si riuniscono per celebrare insieme l'Eucaristia. L'Eucaristia è il centro vitale della nostra Fraternità: da qui promana un effluvio di grazie per la Chiesa e il mondo. In questo modo cerchiamo di crescere in un rapporto con Dio, talvolta anche al di fuori di schemi e formule predefiniti, per giungere ad un'intimità vera e sostanziale con il Cristo, nostra vita.

Da un altro punto di vista potremmo definire la nostra spiritualità come Mariana-Francescana, identificando così le due "guide" che ci conducono nella nostra vita. Maria, Ancella del Signore, è il modello sublime della vita consacrata ed è anche la porta che ci introduce al mistero di Cristo. La nostra spiritualità è fortemente orientata all'incommensurabile evento dell'Incarnazione, quando Maria, con il suo *fiat*, ha reso possibile la realizzazione del progetto di Dio, e questo soprattutto perché, come vi ho detto, quest'esperienza ha avuto la sua gestazione interiore all'ombra della Santa Casa di Loreto, ove si è compiuto il primo e più grande mistero della nostra fede.

San Francesco poi ci è maestro di vita fraterna, particolarmente con la semplicità, che è il fondamento di ogni rapporto umano sano e sincero, e con quell'attenzione caritativa al fratello che è sempre sacramento del Cristo risorto... o in attesa di risurrezione. La gioia, ovvero quella perfetta letizia cara compagna del Serafico Padre, è la testimonianza vera della presenza viva e vivificante dello Spirito.

Così chi si affaccia a queste "oasi" spirituali può immergersi insieme con noi, condividendo in tutto la nostra giornata, in una vita semplice ma piena di significato, con continui richiami a volgere lo sguardo a Colui che, solo, può renderci raggianti, irradiazione del Suo grande Amore per noi. Il fatto di essere un Istituto misto è determinante per la qualità dell'accoglienza, poiché soltanto grazie a questa conformazione chiunque rimane un po' di tempo con noi, sia esso fratello, sorella o addirittura una famiglia, può trovare un ambiente equilibrato nel quale sentirsi pienamente integrato, senza dovere fare l'esperienza di essere "estraneo" alla composizione della fraternità.

E poi ancora: come a Betania veniva accolto Gesù con i discepoli, affaticati dall'attività apostolica per riposarsi tra amici, così la nostra Betania, accogliendo tutti i fratelli che cercano dei momenti privilegiati di incontro con Dio, ha un occhio par-

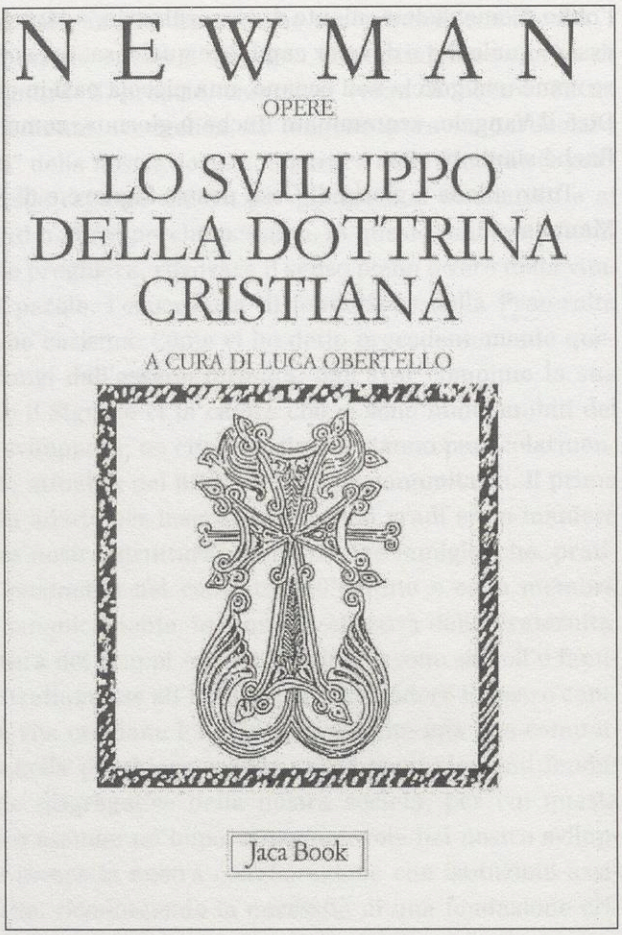
ticolare per i sacerdoti stanchi dalle fatiche apostoliche o per quelli in difficoltà, i quali abbisognano di fermarsi un po' e, con il sostegno di un ambiente che sa di famiglia amica, e così riorientare il proprio cammino verso il nostro Tutto. Similmente, in un'ottica prettamente evangelica, si tengono pure in particolare attenzione i "poveri" e i "deboli" della nostra società, a partire dalle famiglie (e particolarmente quelle in crisi), dalle ragazze madri, per giungere ai disadattati e ai reietti di oggi (prostitute, drogati o altro) perché possano, in questo ambiente familiare caratterizzato da una forte preghiera, ritrovare il senso pieno e vero della vita.

Miei cari, questa, in brevi parole, l'esperienza di fondazione della Fraternità Francescana di Betania ed il suo carisma. Come vi ho detto precedentemente quest'avventura mi sembra ben lungi dall'essersi fermata, dall'aver compiuto la sua evoluzione. Infatti, attualmente il Signore ci fa capire che ci sono nuovi ambiti del carisma da approfondire o da sviluppare: ne cito due che mi stanno particolarmente a cuore e che sono di grande attualità nel nostro cammino comunitario. Il primo è quello di trovare le forme più adatte per inserire – a diversi gradi ed in maniere più o meno stabili – i laici nella nostra struttura. Abbiamo due famiglie che, praticamente dagli inizi, vivono pienamente nel contesto dell'Istituto e sono membri, anche se non riconosciuti tali canonicamente, in maniera effettiva della Fraternità. Inoltre, anche tramite la struttura dei gruppi Ancilla Domini, vi sono singoli o famiglie che desiderano unirsi più strettamente all'Istituto per condividere il nostro cammino cristiano. È chiaro che la vita cristiana è fondamentalmente una vita comunitaria e che il mutuo sostegno nella preghiera e nella carità sono elementi fondamentali per affrontare le sfide disgregative della nostra società, per cui questa nuova provocazione del Signore assume un'importanza notevole nel nostro sviluppo. Il secondo punto riguarda invece la nostra collaborazione con istituzioni assistenziali e caritatevoli laiche che, riconoscendo la necessità di una fondazione cristiana del proprio operare, richiedono una nostra "presenza", non tanto come operatori sociali – questo infatti lo possono fare gli altri, ed anche meglio di noi perché più ricchi di mezzi – quanto come testimoni dell'importanza della nostra sfera spirituale e della necessità ontologica dell'uomo di rivolgersi al suo Creatore. Insomma, dobbiamo riconoscere che la creatività dello Spirito ci proporrà continuamente di adattarci alle sue mozioni e ai segni dei tempi, sapendo comunque rimanere fedeli al nucleo costitutivo della nostra esperienza che sono preghiera, accoglienza e vita fraterna.

Miei cari, tutto questo, per sommi capi, quanto ci sentiamo chiamati – noi della Fraternità Francescana di Betania – a operare nella Chiesa e per la Chiesa d'oggi. Forse domani questa realtà potrebbe anche non essere più attuale e ritornare nel-

l'oblio. Come vedete, niente di straordinario, e tanto meno qualche pretesa di voler essere qualcuno o di voler cambiare qualcosa, ma soltanto il desiderio di voler essere come una goccia nell'oceano, una piccola oasi in questo deserto della nostra vita. Dice il Vangelo: «camminate finché è giorno», come dire: operiamo un po' di bene finché siamo in vita.

Tutto a lode e gloria di Gesù nostro Signore e di Maria, Sua e nostra dolcissima Mamma.



Il saggio su Lo sviluppo della dottrina cristiana *(1845) segna lo spartiacque della vita di Newman. Esso si apre con una serie di domande e si chiude con una risposta che si traduce in una scelta decisiva: la richiesta di entrare nella Chiesa cattolica.*
Il giudizio qui espresso da Newman sull'intera parabola storico-culturale e dottrinale del cristianesimo, e in esso e con esso della nostra stessa civiltà, si pone su di un livello ineguagliato di valutazione globale e di consapevolezza critica, che lo rendono uno dei momenti capitali dell'autoriflessione della cultura occidentale sul proprio senso e la propria destinazione finale.

Mary Co-redemptrix. Doctrinal Issues Today

Mark Miravalle (ed.)
Queenship Publishing Company, Goleta (California) 2002, pp. 274.

Mark Miravalle, professore di Mariologia all'Università Francescana di Steubenville (Stati Uniti), ha raccolto nel presente volume vari contributi sul tema di Maria "Corredentrice". Nell'articolo iniziale, "Corredenzione" viene definita come la cooperazione (immediata) alla Redenzione (oggettiva), in particolare al sacrificio della croce (così J. Galot, pp. 8. 13-14; sul tema della cooperazione mariana vedi anche il nostro articolo in RTLu 1 [2002] 47-70). Miravalle ha già curato tre volumi precedenti in favore di un "quinto dogma mariano" con i titoli *Coredemptrix, Mediatrix, Advocata* (Queenship Publishing Company, 1995, 1996, 2000). È stato anche l'autore di uno scritto divulgativo dedicato a Giovanni Paolo II a cui viene chiesto di definire il dogma (*Maria Corredentrice Mediatrice Avvocata*, Queenship Publishing Company, 1993).

Il volume su "Maria Corredentrice" si inserisce in quest'iniziativa, pur concentrandosi più specificamente sulla cooperazione all'opera redentrice. Così si spiegano anche la breve introduzione del cardinale Edouard Gagnon, che auspica una definizione del ruolo di Maria Corredentrice (e mediatrice di tutte le grazie) (pp. VII-VIII), e l'allocuzione del cardinale Luis Aponte Martinez, tenuta durante il concistorio del collegio cardinalizio in maggio 2001: *Mary Co-redemptrix and the New Evangelization* (pp. 1-5). L'arcivescovo di Puerto Rico si fa portavoce di più di 550 vescovi e 6 milioni di fedeli che hanno firmato una petizione a favore del «quinto dogma mariano» (p. 5). «To solemnly proclaim the Virgin Immaculate as the Mother of all peoples, Co-redemptrix, Mediatrix of all graces, and Advocate is to fully and officially recognize her titles and, consequently, *to activate, to bring to new life*, the spiritual functions they offer for humanity» (p. 4).

La maggior parte dei contributi raccolti nel volume è già apparsa in precedenza. Questo vale anche per la prima esposizione, un articolo di base, fornito dal noto cri-

stologo (e mariologo) emerito della Pontificia Università Gregoriana, Jean Galot SJ: *Mary Co-redemptrix: Controversies and Doctrinal Questions* (pp. 7-23). Il contributo è già apparso in italiano (*Maria Corredentrice. Controversie e problemi dottrinali*, in La Civiltà Cattolica 145 [1994] 213-225) e corrisponde a quanto già pubblicato in un'altra opera dello stesso autore: *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984; 1991², 239-292. Galot ricorda che il Vaticano II non ha accolto la richiesta di definire la corredenzione di Maria (p. 8), ma che lo stesso concilio insegna chiaramente una cooperazione di Maria all'opera della salvezza, una cooperazione che tranquillamente potrebbe essere descritta con il termine di «corredenzione» (p. 14). Bisogna tuttavia evitare una fusione tra la cooperazione di Maria e la redenzione operata unicamente da Cristo; una tale impresa rischia di oscurare l'unicità della redenzione in Cristo (un rischio presente nelle proposte di J. Lebon, 1939, e di R. Javelet, 1985). Per questo pare molto importante (come fece Pio X nella sua enciclica *Ad diem illum*) distinguere il merito di condignità di Gesù Cristo, un merito fondato sul valore infinito del sacrificio del Figlio incarnato di Dio, e il merito di convenienza (*de congruo*) di Maria, preredenta e associata al sacrificio di Cristo per diventare la nostra madre nell'ordine della grazia (pp. 19-21).

Poiché viene citato Jean Galot in un contesto che chiede un quinto dogma mariano, sarebbe stato forse utile rinviare anche a due altri articoli posteriori in cui lo stesso autore prende posizione proprio sull'iniziativa promossa da Miravalle: per una definizione dogmatica ci vuole più tempo; siccome Maria non può meritare la grazia di cui è dotata personalmente sarebbe meglio parlare della maternità spirituale universale (e non *tout court* di «mediazione di tutte le grazie»). «Concludendo, le dottrine mariane della mediazione e della cooperazione alla Redenzione richiedono ancora uno sforzo dottrinale per risolvere vari problemi e per presentare una soluzione condivisa da un maggior numero di teologi. La maternità universale di Maria nell'ordine della grazia appare come una verità più facile da cogliere, ma richiede anch'essa un approfondimento» (*La mediazione di Maria: natura e limiti*, in La Civiltà Cattolica 148 [1997] 13-25, qui 25; vedi anche *Maria: Mediatrice o Madre universale?*, in La Civiltà Cattolica 147 [1996] 232-244).

Arthur Burton Calkins offre un puntuale resoconto sulla "corredenzione" mariana nel magistero pontificio (*The mystery of Mary Coredemptrix in the Papal Magisterium*, pp. 25-92). Anche quest'articolo è già apparso in italiano (*Il mistero di Maria Corredentrice nel magistero pontificio*, in AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, vol. I, Frigento 1998, 141-220), ma nella versione inglese sono aggiunti alcuni dettagli sulla discussione seguente (pp. 87-89). L'autore dimostra la crescente importanza della cooperazione mariana nell'insegnamento pontificio. Calkins af-

ferma, in accordo con il comitato della rivista *Marianum*, che il titolo «Corredentrice» (usato tra l'altro da Giovanni Paolo II) non è «proscritto» e che può essere spiegato correttamente. Il teologo ritiene inoltre, riferendosi a *Lumen gentium* 25a, che sia la dottrina sulla cooperazione mariana sia il titolo «Corredentrice» facciano ormai parte di un insegnamento magisteriale da accogliere con rispetto.

Il contributo di Mark Miravalle può essere considerato un riassunto della discussione degli ultimi anni, nell'ottica del movimento a favore del quinto dogma mariano. L'articolo divulgativo risponde alle reazioni scatenate da un clamoroso intervento in prima pagina sul *New York Times* del 23.12.2000: *Mary Co-redemptrix: A Response to 7 Common Objections* (pp. 93-138). L'argomentazione è ben articolata e chiara. Sono particolarmente interessanti i dieci motivi indicati per una definizione *at this time*: una chiarezza maggiore nella spiegazione teologica; un progresso per l'ecumenismo che deve affrontare l'intero tesoro della verità; uno sviluppo adeguato della dottrina mariana; l'affermazione della dignità della persona umana e della sua libertà (di fronte al *fiat* di Maria all'Annunciazione e sotto la croce); la valorizzazione della dignità femminile; la sottolineatura della dovuta cooperazione umana con la divina grazia; il valore redentivo della sofferenza; l´unità maggiore all´interno della Chiesa tramite una definizione pontificia; la valorizzazione della testimonianza dei santi del XX secolo (tanti dei quali parlano espressamente della «corredenzione»); una nuova «effusione di grazia» se viene riconosciuta più chiaramente la cooperazione mariana alla Redenzione (pp. 126-137).

Questi motivi, però, a quanto pare, non hanno ancora potuto convincere il *mainstream* della teologia attuale. Per questo il tema della "corredenzione" continua a suscitare delle perplessità (spesso non tanto a causa della dottrina esposta, ma a motivo del titolo "Corredentrice" che per molti è troppo ambiguo). Se dovesse avvenire una definizione pontificia, bisognerebbe convincere prima la stragrande maggioranza dei vescovi, dei teologi e dell'intero popolo cristiano nella Chiesa. Questo almeno era il presupposto per le definizioni mariane del 1854 e del 1950.

Già in precedenza, Miravalle ha accolto alcuni contributi di teologi non cattolici in favore dei contenuti previsti all'interno di un nuovo dogma mariano, in particolare la "corredenzione" e la "mediazione" in Cristo. Così troviamo alcune riflessioni di un teologo ortodosso (Vladimir Zelinsky: Miravalle, *op. cit.*, 1996, pp. 177-225), di un pastore luterano (Charles Dickson: Miravalle, *op. cit.*, 2000, pp. 181-184) e di un noto studioso anglicano il cui articolo viene ristampato: John Macquarrie, *Mary Coredemptrix and Disputes over Justification and Grace: An Anglican View* (pp. 139-150; in precedenza: Miravalle, *op. cit.*, 1996, 245-256). John Macquarrie, passando brevemente in rassegna la discussione degli ultimi decenni sulla giustificazione, ri-

tiene che Maria "Corredentrice" metta in rilievo bene il rapporto tra grazia divina (che precede e sostiene tutte le nostre opere salvifiche) e la risposta umana che trova un'espressione unica nella Madre di Dio.

È interessante trovare nel volume anche il contributo di un noto filosofo, Josef Seifert. Il rettore dell'Accademia Internazionale di Filosofia del Liechtenstein analizza le implicazioni filosofiche "personaliste" della corredenzione (e mediazione) mariana: *Mary Co-redemptrix: Philosophical and Personalist Foundations* (pp. 151-176; pubblicato già in Miravalle, *op. cit.*, 1996, 149-174). Seifert riferisce dapprima i suoi iniziali dubbi sulla definizione di un nuovo dogma mariano (pp. 151-154), dubbi ora superati. Il filosofo vede la corredenzione come valorizzazione della persona umana nella sua libertà da cui Dio fa dipendere anche la redenzione operata da Cristo. Di fronte alle varie sfide che minacciano la dignità umana, la corredenzione di Maria apparirebbe come l'antidoto più forte contro il disprezzo della persona umana perché si tratterebbe del dogma mariano più fortemente personalista (pp. 158s.). Seifert paragona la cooperazione di Maria alla Redenzione tra l'altro con quella dei genitori nella generazione dei loro figli: come soltanto Dio crea l'anima umana, mentre i genitori sono cooperatori indispensabili del Creatore, così soltanto Cristo redime il mondo, mentre Maria secondo il disegno di Dio collabora all'atto redentivo (pp. 173s.).

Un breve articolo di suor Thomas Mary McBride cerca di trarre profitto dalla teologia mariana di Hans Urs von Balthasar: *The Marian Theology of Von Balthasar and the Proposed Definition of Mary Co-redemptrix* (pp. 177-189). L'autrice ribadisce giustamente che l'attenzione al *fiat* di Maria (all'Incarnazione e sotto la croce) è un *leitmotif* della vasta opera del teologo svizzero, soprattutto quando si tratta di definire il "principio mariano" nella Chiesa. L'attenzione su Maria come origine genuina della Chiesa fa capire meglio che il contributo della Madre di Dio non è un doppione di quello di Gesù Cristo, bensì si muove nell'ambito della "risposta" attiva all'iniziativa precedente del Redentore. Viene proposto un approfondimento del contributo balthasariano mediante la metafisica tomista (l'idea della partecipazione). Purtroppo non vengono analizzati i brani in cui il teologo riporta (con sfumature diverse) la terminologia corredentrice (ve ne sono diversi, alcuni dei quali nella *Teodrammatica*, vol. III). Sarebbe stato anche utile segnalare il contributo complementare di Adrienne von Speyr (in italiano *Maria nella redenzione*, Milano 2001) e citare qualche lavoro specializzato sul tema che esiste anche in inglese (soprattutto B. Leahy, *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar*, 1996, tr. it. 1999; vedi inoltre, recentemente, A. Nichols, *Von Balthasar and the Coredemption*, in AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross*, vol. I, New Bedford/MA 2001, 301-315).

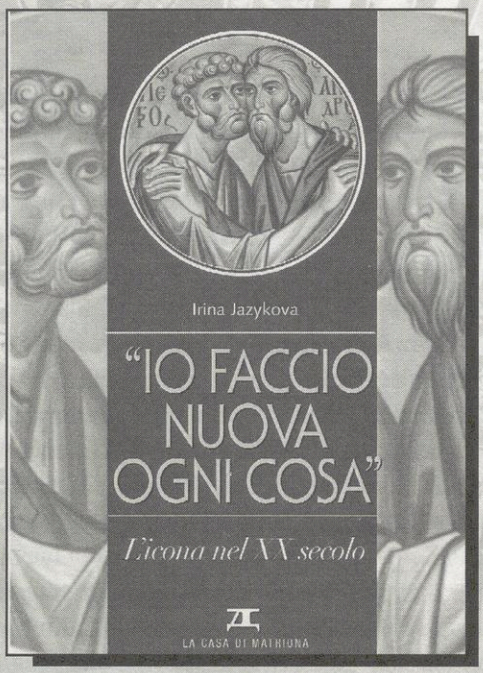
La testimonianza dei santi del XX secolo viene esaminata da Stefano Manelli, fondatore e ministro generale dei "Frati Francescani dell'Immacolata": *Marian Coredemption in the Hagiography of the 20th Century* (pp. 191-261; l'articolo è pubblicato anche, con l'aggiunta di Columba Marmion, in italiano: AA.VV., *Maria Corredentrice*, vol. IV, Frigento 2001, 119-199). Per ciò che riguarda il metodo teologico, è lodevole (ma purtroppo finora poco diffuso) il tentativo di individuare il contributo dei santi per esplorare dei contenuti teologici. È anche adeguata la scelta del XX secolo, nel quale l'attenzione alla cooperazione mariana nell'opera salvifica è stata alta e in cui il termine di "Corredentrice" viene usato dai personaggi scelti senza particolari timori. Tra i santi (e beati), Manelli considera Gemma Galgani, Pio X, Francesca Saverio Cabrini, Massimiliano Kolbe, Leopoldo Mandic, Edith Stein, Elisabetta della Trinità, Bartolo Longo, Luigi Orione, Ildefonso Schuster, Padre Pio e Josemaría Escrivà; l'autore aggiunge ancora due venerabili, Giacomo Alberione e Gabriele Allegra.

L'ultimo contributo è di Scott Hahn, professore di teologia e di studi sulla Sacra Scrittura alla Franciscan University di Steubenville. Hahn è noto a livello mondiale per l'impressionante descrizione, scritta assieme a sua moglie, del cammino che li ha portati alla Chiesa cattolica da un protestantesimo ostilissimo al cattolicesimo (Scott & Kimberly Hahn, *Rome Sweet Home. Our Journey to Catholicism*, San Francisco 1993; traduzioni in molte lingue, tra l'altro in italiano, francese e tedesco). Scott Hahn analizza la portata ecumenica della corredenzione mariana: *Mary Co-redemptrix: Doctrinal Development and Ecumenism* (pp. 263-274; pubblicato già in Miravalle, *op. cit.*, 2000, 169-180). L'autore ribadisce l'esigenza di presentare nel dialogo ecumenico l'intero tesoro della fede (cf. *Ut unum sint*, 18) e il ruolo indispensabile di Maria per l'unità dei cristiani.

Il volume sulla "Corredentrice", insomma, fornisce una buona introduzione alla problematica della cooperazione di Maria alla Redenzione. Sicuramente il lavoro stimolerà l'ulteriore discussione. Sarebbe auspicabile presentare un volume della stessa portata anche sul tema (più complessivo) della "mediazione materna" di Maria (cfr. *Redemptoris Mater*, parte III; vedi già lo *status quaestionis* di I. M. Calabuig, in Marianum 61 [1999] 159-170).

Manfred Hauke

NOVITÀ



IRINA JAZYKOVA

"IO FACCIO NUOVA OGNI COSA"

L'icona nel XX secolo

pp. 224 • riccamente illustrato a colori • € 18,00

Un affascinante viaggio nel ricco e complesso itinerario compiuto dall'icona nel XX secolo, un quadro esauriente della pittura iconografica nel mondo attuale con i suoi principali protagonisti.

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

Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben

Andreas R. Batlogg
(Innsbrucker theologische Studien, 58) Tyrolia, Innsbruck 2001, 480 pp.

Dopo un certo silenzio e un periodo di dimenticanza, oggi si può parlare di un nuovo interesse per la filosofia e la teologia del gesuita Karl Rahner (1904-1984). Il nuovo confronto con Rahner si fonda su uno studio della sua spiritualità, spesso trascurata in passato, perché intesa come una appendice secondaria. Questa idea è smentita da nuovi studi, che tuttavia non perseguono lo scopo di sostituire semplicemente l'importanza di Kant per l'impostazione trascendentale di Rahner con quella di Ignazio di Loyola; si tende piuttosto a guardare l'insieme: l'esperienza di Dio e della grazia di Cristo a cui mirano gli *Esercizi spirituali* di Ignazio trova la propria esplicazione in una forma trascendentale che perciò si distingue fondamentalmente da Kant (la filosofia kantiana non conosce infatti alcuna esperienza né di Dio né della grazia). Malgrado la differenza essenziale fra il pensiero trascendentale di Kant e quello di Rahner, non va dimenticato il fatto che Rahner abbia tralasciato l'aspetto storico della rivelazione, riducendo l'evento di Cristo a una pura intuizione concreta (oggettivazione) di ciò che il soggetto sperimenta già nella sua interiorità prima di ogni incontro con Gesù. È merito del gesuita A. R. Batlogg presentare in questo volume il ruolo centrale dei misteri della vita di Gesù nella teologia di Rahner, sebbene Rahner non presenti una teologia sviluppata di essi, ma il fondamento di tale teologia.

Nel primo capitolo Batlogg indica gli *Esercizi spirituali* come l'origine dell'autointelligenza in Rahner: nell'incontro con Gesù l'uomo incontra Dio stesso, e ciò caratterizza l'atto della fede e della scelta di vita. L'atto di fede poggia su un evento concreto come la teofania e si concretizza nella propria scelta fondamentale, cosicché la vita di tutti i giorni possa essere contraddistinta dalla sequela di Gesù. Nel capitolo seguente l'autore chiarisce il concetto di mistero/misteri: Mostra la comprensione del mistero nella teologia neoscolastica e nei professori di Rahner, continua studiando

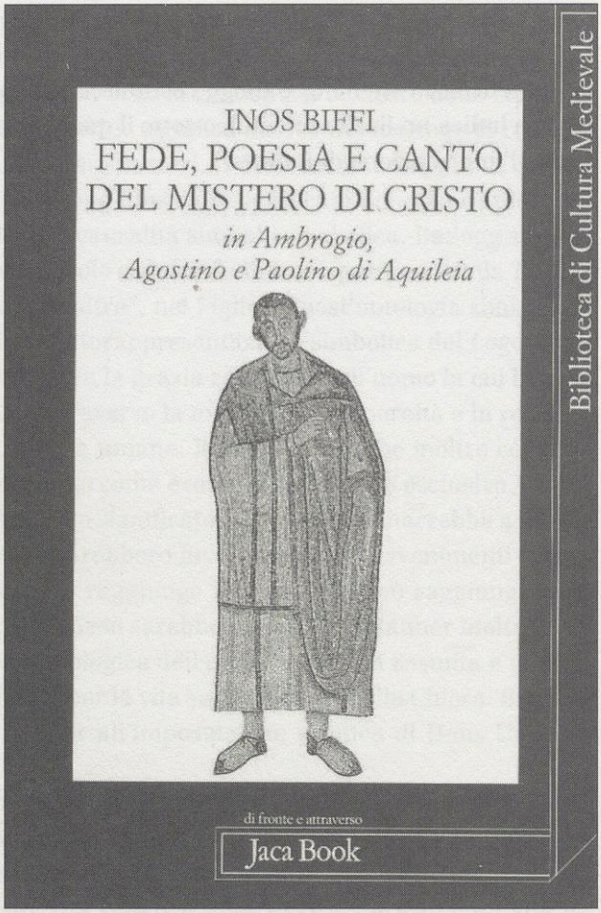
l'uso biblico e quello patristico nonché la discussione della proposta di Odo Casel. Rahner si distacca sia da una comprensione puramente contenutistica (Dio informa su cose segrete), sia da una comprensione che si colloca nel contesto delle religioni misteriche. Secondo Rahner il mistero divino significa autocomunicazione di Dio agli uomini come partecipazione alla Trinità: i misteri di Gesù mediano appunto questa partecipazione. Nel terzo capitolo Batlogg illustra il significato dei misteri di Gesù, facendo tra l'altro riferimento alla loro causalità simbolico-salvifica. Batlogg sottolinea l'importanza dell'ontologia del simbolo esposta da Rahner, partendo dalla Trinità (Dio Padre che si rappresenta nel suo "altro", nel Figlio). Quest'ontologia simbolico-trinitaria farebbe comprendere che l'autorappresentazione simbolica del Logos nella natura umana da lui assunta comunica la grazia redentrice all'uomo la cui libertà si attua altrettanto simbolicamente: attraverso la materialità/corporeità e in relazione a Dio nonché mediante tutta la storia umana. Rahner si sarebbe inoltre concentrato su una teologia della croce di Cristo come evento soteriologico esclusivo, cosicché tutta la vita di Gesù perderebbe il suo significato redentore e rimarrebbe a livello di una semplice illustrazione morale. Sarebbero invece anche gli avvenimenti diversi della vita Gesù mediante i quali Dio raggiunge l'uomo e l'uomo raggiunge Dio. Questo significato salvifico della vita di Gesù sarebbe espresso da Rahner inoltre nella sua riflessione sull'importanza escatologica della natura umana assunta e glorificata dal Logos per la visione beatifica e per la vita sacramentale della Chiesa. Batlogg constata una certa vicinanza di Rahner all'impostazione estetica di Hans Urs von Balthasar.

Una riflessione sull'*Uditore della Parola* garantirebbe maggiormente che gli eventi della vita di Gesù possano essere intesi come autocomunicazione di Dio. Ci vorrebbe una dimostrazione che un evento storico possa fondare una verità assoluta come salvezza e senso incondizionato: Dio stesso si deve offrire storicamente alla libertà umana per costituire un senso assoluto mediante la cooperazione della libertà divina e quella umana – un senso assoluto realizzato nella storia che salta il cosiddetto fosso fra le verità generali della ragione e le verità casuali e relative della storia (G. E. Lessing). Batlogg mostra che l'impostazione trascendentale di Rahner nella sua opera filosofica *Uditore della Parola* e quella che parte dalla "categorialità" dei misteri di Gesù, non sono in contraddizione, ma fanno parte di un'unica forma di pensiero. Questo pensiero è in grado di affrontare le sfide della critica illuministica, la quale nega una base storica della verità assoluta e universale del cristianesimo. L'idea dell'universale concreto – cioè il Gesù storico e risorto come l'evento concre-

to dell'autofferta definitivo-escatologica di Dio – è la risposta alla problematica di Lessing e Kant.

Il meticoloso studio di Batlogg costituisce una notevole tappa cognitiva nella ricerca e indica un livello scientifico sotto il quale diventa difficile discutere oggettivamente l'impostazione di Rahner.

Michael Schulz



Il tema di queste pagine, brevi ma dense e luminose, è la "fede canora" in Ambrogio, Agostino e Paolino d'Aquileia. La fede non attrae solo la riflessione, per diventare teologia; le sono anche connaturali il canto e la poesia, la lirica e la musica, così che il popolo di Dio, mentre canta, impara sempre più la sua fede, ne imprime le formule nella memoria e la professa gioiosamente. Ne fu persuaso in particolare il grande vescovo di Milano, compositore insuperato degli inni più belli della liturgia. Inos Biffi in questo volumetto li illustra, ne mostra la genialità e inizia al loro gusto.

Trieste e un poeta: Pietro Zovatto

AA.VV.
(Quaderni di Hesperides), Parnaso, Trieste 2002, pp. 217.

Zovatto è uscito dalla clandestinità del poetare nascosto soltanto nel 1995. Lo si può quindi considerare, in termini di anzianità di servizio – anche la poesia è servizio! – giovanissimo. L'avere a lungo meditato prima di uscire allo scoperto gli ha consentito un'esplosione non comune: con una media di una raccolta all'anno ha rapidamente conquistato un proprio spazio nell'orizzonte poetico. Ha dunque senso che, dopo le recensioni e le presentazioni, si passi a fare il punto. Il volume *Trieste e un poeta* per questo riunisce alcuni saggi scritti su Zovatto da diciassette critici diversi: G. Baroni, R. Frattarolo, S. Brossi, F. Russo, S. Guarneri, C. Grisancich, G. Scialino, P. Blasi, V. Esposito, L. De Luca, C. Franza, C. Chiodo, G. Parks, A. Bellio, G. Gasparini, F. Finotti. Si tratta di studi per lo più complessivi, anche quando hanno in primo piano una singola silloge poetica o uno specifico aspetto: pure per questo i titoli sono spesso simili, appunto perché puntano a una valutazione d'insieme.

Merita indugiare sull'estrema varietà di autori e di modalità di approccio al testo. Alcuni sono critici accademici, altri giornalisti o poligrafi; si segnala una prevalenza di presenze legate a Trieste, ma non mancano critici del resto d'Italia e persino stranieri. Tale varietà non ha impedito una sostanziale concordanza nell'individuare i due principali filoni d'indagine: il sacro e Trieste. Rilevante soprattutto il primo. Qualcuno potrebbe dire che si tratta di un esito scontato per il fatto che qui il poeta è pure prete. Ma non è così, perché nella poesia di Zovatto nulla è scontato: nelle sue liriche non si celebrano né trionfi né certezze, ma soltanto la continua ricerca di risposte o, almeno, di conferme. Egli si svela così un vero uomo di questo nostro tempo che si vede spesso attanagliato dalla solitudine e, per non cadere nella disperazione, è costretto a cercare. La religiosità in versi di Pietro Zovatto ora viene recepita come rapporto fra poesia e preghiera, ora come convivenza di fede e

inquietudine, non senza precisazioni sulla sua, prevalentemente notturna, frequentazione d'angeli.

Un importante peso ha anche Trieste: quella di pietra, quella di carne e quella di carta, ovvero la città, la sua umanità, le sue tradizioni letterarie. E ciò corrisponde perfettamente al peso che Trieste ha nella poesia di Zovatto, persino nei titoli delle raccolte.

Anche con riferimento dunque a una variamente definita "triestinità" letteraria i critici hanno svolto indagini sulle ascendenze letterarie di Zovatto, peraltro senza fermarsi a Trieste: alcuni anzi hanno parlato di orecchiamenti, individuando o ipotizzando suggestivi archetipi anche remoti nel tempo e nello spazio. Ovviamente la diversità di metodo porta comunque a differenze di prodotto: si va dalla linearità di alcune analisi, al tono di abile divagazione, fra la saggistica e l'elzeviro, del dissertare di Guarneri su erudizione e saggezza. In alcuni di questi studi, la lirica di Zovatto offre il destro per discorsi sulla poesia; è il caso di Gasparini che affronta un tema certamente non nuovo, ma ancora dibattuto, quello del coniugare educazione e poesia. Forse si è sempre parlato di questo: ne trattò per esempio diffusamente il Parini, sulla scia di tutta di una discussione illuministica sulla funzione dell'arte. Ed è uno dei nodi del dibattito otto-novecentesco sull'autonomia e sulla moralità dell'arte. Il punto fondamentale è ancor oggi quello di sempre: se tocchi alla poesia educare o se sia necessario educare alla poesia.

Per chi non conosce la poesia di Zovatto o non la conosce abbastanza questo volumetto offre, oltre al panorama della critica sulla sua lirica di cui si è detto finora, anche una piccola antologia delle composizioni più significative, da me scelte fra quelle che più han dato da dire agli interpreti raccolti. L'opera si presta perciò tanto agli approfondimenti di chi ha seguito Zovatto in questi anni, quanto a chi vuol iniziare a conoscerlo ora, sulla scorta di poche poesie, anch'esse un saggio, ma non nel senso di saggio critico, sì invece in quello di assaggio, una sorta di stuzzichino poetico per far venire il desiderio di un pasto più impegnativo.

Giorgio Baroni

Finito di stampare
nel mese di Marzo 2003
presso la tipografia La Buona Stampa
a Pregassona (Lugano)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

2

Anno VIII
Giugno 2003

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 2/2003

Editoriale 213

Articoli:

Josef Quitterer (con Markus Moling), *L'anima umana: illusione o realtà neurobiologica? Un contributo all'attualità del concetto di anima* 217

Peter Schulz, *Egoismus versus Altruismus. Begründungsstrategien der neuzeitlichen Ethik* 233

Philippe Caspar, *L'apport de la biologie à la compréhension de l'identité humaine. Transcendantalité de l'identité personnelle et statut de l'embryon* .. 253

André-Marie Jerumanis, *La bioetica alla prova dell'identità relazionale dell'uomo* 289

Michael Schulz, *L'epistemologia evoluzionistica e l'uomo come essere della trascendenza* 317

Contributi:

Giorgio Paximadi, *Uomo, dove sei? Alcune note di antropologia biblica* 333

Costante Marabelli, *Anima e identità umana nella filosofia e teologia medievale* 345

Ignazio Sanna, *L'identità umana nell'epoca della globalizzazione* 369

Dibattiti:

Paul Josef Cordes, *«Operiamo il bene verso tutti» (Gal 6,10). La dimensione cristiana dell'attività caritativa e sociale* 389

Giovanni Pellegri, *Cellule staminali: progressi scientifici, dialogo fra scienza e società e problematica etica* 401

Recensioni:

Ettore Malnati, *Antropologia teologica* (di Libero Gerosa) 423

AA.VV., *Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag Joseph Cardinal Ratzinger* (di Manfred Hauke) . 425

AA.VV., *Anselmo d'Aosta, educatore europeo* (di Stefano Maria Malaspina) . . . 433

Editoriale

André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

Identità umana e bioetica

Il sorgere e l'affermarsi della bioetica è stato determinato da diversi fattori tra i quali la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, pubblicata dall'ONU nel 1948, le differenti scoperte in campo biomedico, l'attuale contesto storico che offre inedite possibilità alla scienza e richiede una nuova riflessione etica sulla sperimentazione, sulla medicina come ricerca scientifica e come assistenza e terapia, sul significato della legge e sul fenomeno della socializzazione della medicina stessa, dunque sulla questione della «politica sanitaria». Possiamo caratterizzare la bioetica, almeno nei suoi inizi, secondo gli intenti di uno dei suoi primi fondatori, Van Rensselaer Potter, quale scienza della sopravvivenza dell'intero ecosistema minacciato dal progresso tecnico. La bioetica dovrebbe dunque definirsi mediante un paradigma olistico capace di coniugare la conoscenza biologica (*biological facts*) con la conoscenza dei valori umani (*ethical values*). Attraverso di essa si riapre così un dialogo interrotto tra le scienze naturali e la filosofia, tra il piano dei fatti e quello dei valori, che Van Rensselaer Potter espresse con il titolo significativo del suo libro: *Bioethics. Bridge to the futur* (1971). Anche se il termine bioetica è stato usato in un senso più ampio, come scienza dedicata alle questioni etiche relative alla vita in generale (scienza della sopravvivenza nel senso ecologico), nell'ambito della discussione dei Comitati di bioetica e a livello del grande pubblico, essa si riferisce alle nuove questioni etiche emerse dalle recenti possibilità d'intervento sulla vita dell'essere umano, come la mappatura del genoma umano, la clonazione, l'uso delle cellule staminali... Così l'attuale definizione della bioetica è quella di una scienza che mira a curare e difendere la vita umana.

È proprio da questa relazione tra la vita umana e la bioetica che nasce la neces-

sità di una riflessione antropologica. Non è un segreto che l'evoluzione della scienza offre nuove speranze in campo sanitario, ma allo stesso tempo appare l'ambiguità di un intervento dell'uomo sull'uomo che richiede una responsabilità non solo riguardo a un'immediata rettitudine di azione, ma anche rispetto ad effetti futuri. Il senso di questa responsabilità dipende in gran parte dalla conoscenza del valore originario della vita e della persona umana. In altre parole, la questione etica non può prescindere dalla questione antropologica. La problematica dell'identità umana diventa dunque centrale per la bioetica. In effetti, nei diversi approcci delle bioetiche contemporanee, emerge sempre di più la *magna quaestio*: di quale vita si tratta? Per cogliere i vari addentellati del problema, occorre mettere in luce le sfide alla bioetica che nascono dalle diverse riduzioni antropologiche contemporanee.

Pensiamo alle sfide delle neuroscienze che riducono non solo lo spirituale al mentale ma, in modo ulteriore, il mentale al neurologico. Si parla così dell'«uomo neuronale». Un'altra sfida viene dalle scienze cognitive che in H. Putnam e nel suo funzionalismo computazionale aprono la porta all'ipotesi di una mente in termini computazionali, al punto da poter teorizzare un'intelligenza artificiale, eliminando conseguentemente il ricorso a un'entità immateriale come l'anima. Il cervello non sarebbe, dunque, nient'altro che un calcolatore, un *software* nell'*hardware* cerebrale, e l'autocoscienza un'autorappresentazione dell'uomo stimolato dal mondo esteriore. Un'altra sfida è data dall'evoluzionismo che appiattisce l'*esse* sul *bios* negando la dimensione spirituale dell'uomo e riconducendo la razionalità, la libertà, l'autocoscienza a dinamismi psichici. Ne consegue un'umiliazione della dignità umana che giunge a negare la sacralità della vita dell'uomo e la differenza assiologica fra la vita umana e la vita animale. Infine, la problematica dell'identità umana dipende anche dal mutamento culturale legato alla postmodernità e alla globalizzazione, che ha portato a un indebolimento della persona. La globalizzazione comporta diversi effetti di carattere culturale che influenzano la formazione dell'identità personale: cambiano le nozioni di spazio e tempo, scompare l'idea della durata; prevale sempre di più l'*homo oeconomicus* sull'*homo sapiens*.

Parlare di un'etica della sacralità o di un'etica della dignità in questo contesto di mutamento culturale e antropologico, appare per alcuni impossibile, al punto che si opta per la proposta di un'etica basata sul semplice consenso ratificato democraticamente dal legislatore e fondato nel minino comune denominatore costituito dalla promozione della libertà personale. Purtroppo una semplice ratificazione di un consenso, senza affrontare la questione del bene reale dell'uomo e della specie umana, sia che si consideri che non esiste una verità condivisibile, sia che si cerchi comunque di manipolare l'uomo e utilizzarlo per altri fini più o meno riconosciuti, rischia

di rovinare la stessa libertà che sta alla base dell'uomo. La deriva di una certa scienza, basata su un'assoluta neutralità, rimane sempre all'orizzonte dell'attuale questione bioetica. Da diverse parti si levano voci che parlano della deriva della genetica liberale (J. Habermas), della dittatura dei geni (D. Mieth), della biodittatura (M. Schooyans). È molto emblematico il grido d'allarme di J. J. Salomon che, nel suo libro *Survivre à la science. Une certaine idée du future* (1999), scrive: «Il biologo di domani sarà nello stesso tempo ricercatore, detective, esperto, giudice, indovino e prete, confessore, inquisitore, premio Nobel e guardiano dell'ordine sociale» (p. 266). Egli è convinto che solo l'applicazione di un principio di prudenza permetterà il recupero del senso di umanità nella postmodernità.

La riflessione antropologica sull'identità umana sviluppata nel presente quaderno propone alcune piste, certo non esaustive, per tentare una risposta a queste grandi sfide sorte nel contesto dell'odierna cultura pluralista, cercando di mostrare che la questione sull'identità umana non è senza soluzione.

Alla sfida posta dall'uomo neuronale e dal funzionalismo computazionale, J. Quitterer, a partire dalla ricerca interdisciplinare sul cervello, ci consente di cogliere l'attualità della concezione aristotelica dell'anima, mentre M. Schulz ci mette a disposizione i parametri per capire la sfida dell'epistemologia evoluzionistica e argomentare dell'autosuperamento dell'essere umano reso possibile da una realtà metaempirica che manifesta l'opera creatrice di Dio. Ph. Caspar, partendo dal dato biologico, s'impegna a proporre una riflessione che sveli come l'«io» persona trascende la sua storia e l'altrui sentimento su di lui, secondo una trascendenza che permette di parlare di un autotrascendimento originario che apre la strada per un'argomentazione in favore della solidarietà tra il concetto d'individuo e di persona, mostrando così tutta l'attualità della definizione di Boezio. Lo studio di C. Marabelli ne mostra la genesi durante il medioevo e ci consente di capirne l'importanza, al fine di salvaguardare aspetti fondamentali che fanno parte dell'essenza della persona. Infatti, un certo orientamento funzionalistico che riduce l'uomo a dati empiricamente dimostrabili fa dipendere l'esistenza della persona umana dal riconoscimento di alcuni tratti e dalla realizzazione di alcune funzioni. Ma l'essere persona dipende dalla natura ontologica. Non si può affermare che è persona solo chi è dotato di coscienza e di razionalità. L'essere umano non perde la propria essenza per il semplice fatto di non esercitare l'autocoscienza e l'autodeterminazione. Non si può far dipendere lo statuto dell'essere umano dalle sue manifestazioni. Aggiungiamo che l'essere umano è persona perché è, nella sua essenza di natura spirituale, uno spirito corporeizzato; o un corpo spiritualizzato, che è quanto l'an-

tropologia biblica unitaria conferma (G. Paximadi). Il corpo che esprime la persona permette di parlare della corporeità, cioè del corpo investito dell'«io» personale. A. M. Jerumanis e I. Sanna cercano di fondare un discorso antropologico ed etico sulla relazionalità, che non è un elemento secondario dell'essere umano ma presente a livello strutturale o creaturale. L'uomo è «un essere in relazione» e questo trova conferma nell'antropologia della Rivelazione e nell'ontologia trinitaria, permettendo di portare ad un livello d'approfondimento ciò che la riflessione filosofica e l'esperienza del fenomeno umano ci rivela: l'uomo è figlio, frutto di un dono che lo precede, esistente con gli altri e per gli altri. Dall'a priori della relazionalità, dunque dal decentramento da sé di un essere umano che non è un «solitario», si può dischiudere la riflessione di P. Schulz su una fondazione dell'etica nell'epoca moderna che valuta la questione del bene e del male e dunque anche della libertà. La libertà come «autopossesso» merita dunque di essere completata dal concetto della libertà come «dono» che mi è data dall'altro per donarmi. L'uscita da sé verso l'altro è segno sia di un bisogno sia di una ricchezza. Ma è anche la risposta a un fatto originario in cui l'altro si manifesta come qualcuno che mi interpella e mi è dato come una «pro-vocazione», chiedendo di riconoscerlo e di essere qualcuno davanti a lui e per lui, per essere così veramente libero. La prospettiva cristiana rilegge la realtà dell'essere-dono a partire dal mistero dell'Altro che si è identificato in Cristo con ogni «altro», conferendogli un valore singolare.

RTLu VIII (2/2003) 217-231

L'anima umana: illusione o realtà neurobiologica? Un contributo all'attualità del concetto di anima

Josef Quitterer (in collaborazione con **Markus Moling**)
Universität Innsbruck

La visione cristiana dell'uomo parte dalla tesi che l'uomo è persona e che attraverso la personalità si distingue da ogni altra entità naturale. La persona umana e le sue caratteristiche essenziali – come autocoscienza, identità personale e libero arbitrio – da sempre stanno al centro della filosofia cristiana perché sono una premessa per garantire che la rivelazione cristiana abbia un senso. Il vangelo della risurrezione presuppone determinate strutture antropologiche: la libertà e la responsabilità dell'uomo sono, come l'identità personale, presupposti antropologici per la fede cristiana; se non esiste l'identità della persona, e dunque non è possibile che la persona sia coinvolta nella colpa e nel peccato, manca il presupposto per la dottrina della redenzione cristiana: non c'è più nessuno che debba essere salvato o che possa risorgere. Dunque non può essere negata l'importanza di queste figure antropologiche per la teologia.

Oggi queste figure vengono messe in dubbio. Il naturalismo, nelle scienze naturali e nella filosofia, consiste oggi nel sostenere che la persona umana è un fenomeno naturale. Secondo l'opinione dei naturalisti, i risultati della ricerca nell'ambito delle neuroscienze mettono fortemente in dubbio l'immagine di noi stessi come persone. Molto provocatorie sono le posizioni dei cosiddetti "neurofilosofi" influenzati dal naturalismo. Costoro sostengono la tesi secondo cui la nostra libertà è un'illusione, che in verità non siamo soggetti che agiscono, che non esiste un'identità personale attraverso il tempo e che la nostra soggettività non si distingue essenzialmente dagli altri fatti naturali. L'uomo viene concepito come un sistema complesso che regola e controlla se stesso.

Ci sono diverse possibilità di reagire a questa sfida. Molti teologi e filosofi cristiani reagiscono con una strategia di immunizzazione, nella quale la posizione naturalistica non viene presa affatto sul serio. Si parla per esempio dell'indipen-

denza del gioco linguistico teologico e si argomenta come lo studioso del cervello Gerhard Roth:

«Come teologo posso senz'altro accettare quello che lei ha detto come studioso del cervello! Però, la verità dell'anima rimane del tutto immune da questo. "Anima" in questo senso viene descritta dai teologi come "il totalmente altro e oltre il mondo", quello che in principio non può essere spiegato attraverso le scienze naturali. Su questo punto ogni dialogo sembra impossibile e superfluo»[1].

Questa strategia di immunizzazione è però controproducente per la teologia. Già nella tradizione della Chiesa l'anima non veniva vista necessariamente come qualcosa che si trova del tutto staccata dai fenomeni naturali. Il concetto cristiano di anima riceve la sua essenziale determinazione dalla tradizione di Aristotele e san Tommaso, nella quale l'anima è il principio vitale di un organismo vivente. Il concetto cristiano di anima non si sottrae fin dall'inizio a un accesso biologico e scientifico.

Sarebbe naturalmente sbagliato accusare i teologi di incapacità o di scarsa disponibilità a misurarsi in un dibattito sul concetto di anima con i rappresentanti delle scienze cognitive o con i neurofilosofi. Anche nel mondo filosofico il concetto di anima è caduto in discredito ed è quasi proibito parlarne. Molti rappresentanti delle scienze cognitive vedono il concetto di anima come un elemento di un sistema concettuale ormai antiquato per spiegare il comportamento umano, che ora, di fronte ai risultati delle scienze naturali, non serve più. La seguente citazione del neurobiologo Francis Crick è un esempio di tale punto di vista:

«Ad un neurobiologo moderno non serve una concezione religiosa dell'anima per descrivere il comportamento dell'uomo e degli altri esseri viventi. Tutti ricordano come Napoleone, dopo che Pierre-Simon Laplace gli ebbe spiegato il sistema solare, avesse chiesto: "E cosa c'entra Dio in tutto questo?". Laplace gli rispose: "Sire, questa ipotesi non mi serve"»[2].

Filosofi come Paul Churchland e Thomas Metzinger sostengono una simile posizione e paragonano il destino futuro del concetto di anima alla scomparsa di certi concetti delle scienze naturali: come durante la storia della scienza alcuni concetti sono risultati insostenibili e sono stati sostituiti da concetti migliori, così sparirà anche il concetto di anima dal nostro uso linguistico. Coloro che non smettono di

1 Söling 1995, XII.

2 Crick 1994, 17.

usare questo concetto ormai obsoleto sono simili a quelli che dopo Galilei pensano che la terra sia il centro dell'universo[3]. L'eliminazione del concetto di anima corrisponderebbe quindi nella sua struttura ai fatti presi dalla storia della scienza e citati da Churchland e Crick: concetti vecchi e di una qualità teoretica bassa vengono sostituiti da nuovi concetti con un valore teoretico più alto. In questo modo, per prendere un esempio dalla storia della scienza, il concetto di *phlogiston* col passar del tempo si è dimostrato inadeguato a spiegare il processo di combustione. È stato sostituito dal concetto di *ossigeno*[4]. Normalmente un'eliminazione del concetto viene seguita da una revisione dell'intero sistema concettuale o teorico nel quale il concetto viene usato e dove riceve il suo significato[5]. Conseguentemente Churchland propone anche l'eliminazione di tutto il sistema concettuale della «psicologia del senso comune» (l'insieme di concetti mentali che usiamo nella vita quotidiana per spiegare il comportamento umano) a favore della neurobiologia e della scienza cognitiva[6].

C'è da aspettarsi veramente una situazione del genere anche riguardo all'anima? È veramente possibile sostituire «l'ipotesi dell'anima» (Crick) con un'ipotesi della neuroscienza o della scienza cognitiva? Una risposta a questa domanda presuppone una conoscenza del concetto che potrebbe sostituire il concetto di "anima" in ogni contesto filosofico e quotidiano. Il candidato migliore per un tale concetto sarebbe, nella discussione attuale, la nozione di *Io* o di *Sé* (*Self*, *Selbst*).

Con il concetto di "Sé" viene inteso ciò che nella concezione comune è il proprio dell'uomo, la sua essenza. Attraverso il concetto di Sé ci riferiamo – come si è fatto nei tempi passati con il concetto di anima – a quello che nella nostra vita quotidiana intendiamo come centro della nostra persona. Esiste però una differenza decisiva tra il concetto di anima e il concetto di Sé. Mentre la nozione dell'anima presuppone una realtà corrispondente nell'uomo, il concetto di Sé è in un certo modo ontologicamente neutrale. Il vantaggio del Sé in confronto a quello dell'anima è che il primo sarebbe compatibile sia con una concezione realistica sia con una concezione strumentale dell'entità sottesa al concetto. Questo vuol dire che sono ugualmente possibili sia posizioni che intendono il Sé come un'entità fittizia (per spiegare il comportamento umano) sia concezioni realistiche del Sé, che presuppongono un'es-

[3] Cfr. tra gli altri Churchland 1995, 16s.

[4] Kuhn 1988, 241ss.

[5] Cfr. *ibid.*, 284s.

[6] Cfr. Churchland 1990.

senza o un nucleo della persona. Secondo questa interpretazione la nozione del Sé include anche le concezioni filosofiche nelle quali si parla di un'anima dell'uomo. L'accettazione di un'anima non sarebbe nient'altro che una particolare concezione realistica del Sé. Questa apertura del nuovo concetto di "Sé" a interpretazioni ontologiche diverse è probabilmente la causa principale per la quale il concetto del Sé ha fatto sparire quasi totalmente quello dell'anima.

Negli ultimi anni nel campo della *philosophy of mind* e della scienza cognitiva sono però nate delle teorie naturalistiche del Sé che eliminano la neutralità ontologica collegata a questo concetto. Per molti autori naturalistici il Sé non sarebbe nient'altro che il prodotto della capacità dell'uomo di autorappresentarsi. Viene negata la posizione secondo la quale il Sé – come l'anima – è una realtà che sta alla base della nostra capacità di autorappresentarci. Secondo la concezione naturalistica l'autorappresentazione non presuppone un Sé reale (o un'anima). Al contrario, il Sé è un'illusione o una finzione del soggetto/sistema che si autorappresenta.

Questa determinazione del concetto di Sé, sostenuta da filosofi come Daniel Dennett, Owen Flanagan e Thomas Metzinger, non è però senza problemi perché limita questo concetto ad un certo significato ontologico. Si abbandona la neutralità ontologica, per la quale il concetto di Sé si è dimostrato così attraente rispetto a quello dell'anima. Coloro che favoriscono una tale limitazione del significato del Sé devono avere buone ragioni per questa nuova determinazione del concetto.

Per questa ragione analizziamo anzitutto la concezione di Daniel Dennett e la sua tesi sul carattere fittizio del Sé. L'argomentazione di Dennett sarà usata come modello di un'interpretazione ontologica unilaterale del Sé, che vuole escludere dalla discussione filosofica altre interpretazioni considerandole poco serie.

1. Dennett: il Sé è una finzione che spiega

Secondo Dennett lo sviluppo di un Sé nei diversi organismi serve per migliorare la loro possibilità di sopravvivenza[7]. Il Sé è un risultato dell'evoluzione che ha la funzione di delimitare un organismo dall'ambiente circostante. Già organismi semplicissimi hanno a disposizione un meccanismo per distinguere quello che appartiene a loro da quello che fa parte delle condizioni dell'ambiente circostante. Organismi più complessi hanno bisogno di strumenti più complessi per raggiungere que-

[7] La seguente descrizione della posizione di Dennett è un breve riassunto di Quitterer 2002, 103ss.

sto scopo. La capacità di autorappresentarsi viene così considerata da Dennett come uno strumento complicato, che garantisce la delimitazione dell'organismo dall'ambiente circostante.

La funzione, che secondo questa interpretazione evoluzionista di Dennett spetta al Sé, è l'autoconservazione e non la rappresentazione adeguata di tutti gli stati del sistema. Il Sé è una finzione utile perché favorisce la sopravvivenza fisica e psichica di quell'organismo complesso che è l'uomo. Il Sé, secondo Dennett, si costituisce narrativamente. Nei nostri racconti apprendiamo chi siamo veramente o meglio, solo attraverso di loro ci possiamo delimitare da quello che non siamo: «La nostra tattica fondamentale dell'autoprotezione, dell'autocontrollo e dell'autonomia è... raccontare storie...»[8]. Il punto decisivo nell'argomentazione di Dennett è il fatto che questi racconti non vengono raccontati da un Sé, ma che il Sé viene costituito attraverso le diverse autorappresentazioni[9]. Ciò si pone in diretta contraddizione con quello che crediamo e presupponiamo nella vita quotidiana. Nello stesso tempo Dennett sembra condividere molte assunzioni che operiamo nella vita quotidiana: così, secondo Dennett, l'uomo si rappresenta nei diversi contesti e per diversi scopi. Esistono racconti nei quali ci rappresentiamo nei confronti dei nostri prossimi, in altri cerchiamo un senso per la nostra vita. In quanto ci rappresentiamo in diversi modi, cerchiamo di scoprire chi siamo o quale è il nostro Sé. Il fatto che nella nostra vita quotidiana ci sforziamo di «trovare noi stessi» presuppone in un certo modo l'esistenza di un Sé al quale ci si può avvicinare attraverso le rappresentazioni concettuali-narrative o dal quale ci si può allontanare. Perché allora non accettare un Sé reale, un centro della persona o un'anima che sta alla base delle diverse autorappresentazioni e non dipende da esse?

Proprio su questo punto Dennett si allontana dall'intuizione della vita quotidiana: le diverse autorappresentazioni non si riferiscono ad un Sé, che esiste già prima dell'atto dell'autorappresentazione, ma il Sé viene costituito attraverso di esso. Secondo Dennett il Sé è un'entità fittizia che dovrebbe fare da centro e unificare i nostri racconti. Per questa ragione Dennett qualifica il Sé come un «centro di gravitazione narrativa» (*center of narrative gravity*)[10]. Questo Sé non sarebbe un'entità reale ma piuttosto una costruzione teorica. Il Sé non è nemmeno un fenomeno

---

[8] Dennett 1991, 418.

[9] Cfr. Dennett 1991, 418: «Our tales are spun, but for the most part we don't spin them; they spin us. Our human consciousness, and our narrative selfhood, is their product, not their source».

[10] Il concetto di «centro di gravitazione» viene usato già da W. James, per descrivere l'unità di tutte le attività di autocoscienza; vedi James 1890, 337.

da spiegare all'interno di una teoria della coscienza; più che altro viene definito da Dennett come un *explanans* per un altro *explanandum*. La realtà che attraverso l'entità teorica del Sé dovrebbe essere spiegata sono i modi di funzionamento e di comportamento di complessi sistemi cognitivi.

Il Sé secondo questa concezione è un'entità concettuale, perché si colloca sul piano delle spiegazioni teoriche e delle descrizioni. Il carattere teorico del Sé diventa più chiaro in una citazione nella quale Dennett giustifica il termine «centro di gravitazione narrativa»: «I fisici stimano la grande semplificazione, che deriva dalla supposizione di un centro di gravitazione... di un solo punto, in relazione al quale tutte le forze d'attrazione possono essere calcolate. Noi... stimiamo la grande semplificazione che deriva dalla supposizione di un centro di gravitazione narrativa»[11]. Nella fisica la supposizione di entità teoriche come atomi o campi gravitazionali non implica, però, che in realtà a queste entità non corrisponda nulla. Al contrario, i fisici normalmente presuppongono che le entità teoriche abbiano una corrispondenza nella realtà. Ci si potrebbe domandare se la supposizione di un Sé reale o di un'anima che corrisponderebbe all'entità teorica del centro di gravitazione narrativa non costituisca una possibilità legittima. Dennett stesso non ammette questa possibilità per ragioni filosofiche o ideologiche. L'assunzione di un Sé reale o proprio (*proper self*) equivarrebbe a una posizione dualistica che assume l'esistenza di «bolle d'anima» (*soul bubbles*)[12].

Secondo Dennett esiste solo l'alternativa fra una visione strumentalistica del Sé come illusione o finzione e la supposizione dualistico-cartesiana di un'anima immateriale, un'istanza di sorveglianza spirituale (*ghostly supervisor*) o – come dice Dennett – la supposizione di «bolle d'anima» spirituali che agiscono causalmente. La supposizione di un Sé reale oppure di una anima viene identificata con la tesi dualistica dell'interazione fra sostanze spirituali e sostanze fisiche[13]. Solo mediante una determinazione del tutto strumentalistica del Sé come finzione esplicativa si potrebbe evitare il dualismo.

È giusta l'affermazione di Dennett? Esiste veramente solo l'alternativa tra la naturalizzazione strumentalistica del Sé e il dualismo? La risposta a questa domanda decide se la nuova determinazione naturalistica del Sé può essere giustificata o no, perché l'identificazione di un'interpretazione realistica del Sé con un dualismo

---

11 Dennett 1991, 418.

12 Cfr. tra gli altri Dennett 1991, 423.

13 Cfr. Dennett 1991, 423 e Flanagan 1992, 208ss.

di sostanza è l'argomento principale per l'eliminazione della neutralità ontologica del concetto del Sé che abbiamo accennato sopra. Per confutare questo argomento basterebbe la prova che non è automaticamente dualistica ogni concezione realistica del Sé.

Per questa ragione vorremmo riportare alcuni recenti risultati del neurobiologo Antonio Damasio, che ricorre nei suoi studi empirici della coscienza umana ad un Sé biologico reale. In un terzo punto mostreremo come la sua concezione realistica (e non-dualistica) del Sé sia compatibile con la concezione non-dualistica dell'anima presente in Aristotele e in san Tommaso. Attraverso questo riferimento alla teoria dell'anima di Aristotele si potrebbe dimostrare che la tesi di Dennett ed altri – cioè che ogni supposizione di un'anima è da intendere nel senso di un dualismo di sostanza – è sbagliata.

2. Damasio: il Sé è una realtà neurobiologica

La concezione realistica del Sé di Damasio si basa su reperti neurobiologici di pazienti con lesioni cerebrali. Prima la corteccia cerebrale veniva considerata come "sede" della coscienza. Damasio dimostra che la coscienza e l'autocoscienza dipendono da strutture che si trovano nei campi del cervello che sono filogeneticamente più antichi e più vicini alle funzioni del corpo. Lesioni di parti del diencefalo e del tronco cerebrale, della parte superiore della formazione reticolare e del ponte portano alla perdita della coscienza. Si tratta di strutture che si occupano della regolazione delle funzioni vitali dell'organismo, cioè dell'«ambiente interno». La linea che divide la parte della formazione reticolare – la cui lesione cambia o elimina la coscienza – da quella che non altera la coscienza è abbastanza chiara. Sopra questa linea divisoria si trova l'ingresso di tutti i segnali del corpo nel sistema nervoso centrale[14]. In questo modo i nuclei reticolari, che sono deputati alla regolazione fondamentale della vita, cioè alla regolazione del metabolismo, forniscono una prima rappresentazione della situazione totale dell'organismo. Queste regioni nel tronco encefalico contribuiscono nello stesso tempo allo stato di veglia, alle emozioni, all'attenzione e alla coscienza. Il riferimento al corpo di tutte queste funzioni e la vicinanza anatomica dei centri neuronali che se ne occupano è evidente[15].

[14] Damasio 2000, 296.

[15] Cfr. Goller 2000, 590.

Il fatto che le stesse regioni cerebrali, essenziali per le emozioni, l'attenzione e la coscienza, partecipino essenzialmente alla regolazione e alla rappresentazione di processi del corpo, è per Damasio un forte argomento per assumere una connessione diretta fra autocoscienza («il sentimento del Sé») e la regolazione delle funzioni del corpo nella loro rappresentazione neuronale. La «coscienza nucleare» (*core consciousness*) secondo Damasio è connessa con la rappresentazione permanente delle funzioni essenziali dell'organismo. Questa rappresentazione avviene attraverso il cosiddetto «proto-Sé» (*proto self*). Il fatto che i meccanismi di regolazione siano relativamente stabili, secondo Damasio li fa diventare fondamento ottimale per attribuire la coscienza del Sé ad un medesimo soggetto che rimane lo stesso attraverso il tempo. Una condizione essenziale per lo sviluppo della soggettività umana è dunque la rappresentazione dell'equilibrio dinamico (*homeostasis*) dei diversi stati del corpo attraverso il proto-Sé. Il fondamento neurobiologico del Sé è la rappresentazione della relazione causale fra oggetto e organismo in «mappe di secondo ordine». Su questo piano vengono rappresentati gli effetti che hanno oggetti interni o esterni sull'organismo. Le emozioni giocano un ruolo centrale nella traduzione della reazione dell'organismo in rappresentazioni mentali. Le emozioni accompagnano la reazione del corpo che è stata suscitata da oggetti esterni o interni. Come «marcatori somatici» (*somatic marker*) rendono accessibile questa azione reciproca anche più tardi nella memoria della coscienza estesa (*extended consciousness*).

Damasio si schiera esplicitamente contro una relativizzazione strumentalistica del Sé, come quella proposta da Dennett. Il Sé ha un fondamento *in re*, qualcosa che gli garantisce quella stabilità che presupponiamo nella vita quotidiana. La realtà che si pone alla base del Sé non è una sostanza spirituale, come la presenta Dennett nel suo discorso sulle «bolle d'anima» come unica alternativa rispetto a una concezione strumentalistica del Sé. Secondo Damasio la realtà del Sé è un fatto neurobiologico e trova le sue radici all'interno del piano organizzativo e funzionale del nostro organismo:

«Non c'è nessun componente che rimanga invariato per molto tempo e le cellule e i tessuti che costituiscono oggi il nostro corpo per la maggior parte non sono gli stessi di quando eravamo ragazzi. Ciò che rimane identico, in buona parte, sono il progetto costruttivo della struttura del nostro organismo e i valori di riferimento per il funzionamento delle sue parti. Chiamiamolo spirito della forma e spirito della funzione»[16].

[16] Damasio 2000, 178.

Anche se cambiamo durante la nostra vita c'è qualcosa che non viene toccato da queste mutazioni: è il principio funzionale che sta alla base di tutti questi cambiamenti. Questo principio che garantisce l'equilibrio del *milieu interne* (*homoestasis*) rimane fisso dall'inizio fino alla fine della nostra vita. L'autorappresentazione produce un'impressione stabile dell'identità e dell'immutabilità del Sé perché rappresenta ugualmente questo principio stabile dell'organizzazione dell'organismo[17]. Questo principio non è una finzione ma una realtà del nostro organismo e come tale regola le funzioni fondamentali del corpo (il metabolismo, ecc.). Senza questo principio organizzativo non ci sarebbe né coscienza né autocoscienza. In quanto rimane lo stesso durante il fluire del tempo, costituisce il punto di riferimento per quella che noi chiamiamo «identità personale».

Le implicazioni filosofiche di questa ipotesi neurobiologica empiricamente fondata sono notevoli. Damasio non solo confuta la tesi di Dennett, secondo cui una concezione realistica del Sé – l'ipotesi di un *proper self* – sarebbe necessariamente uguale ad una determinazione dualistica della relazione fra anima e corpo. Quando Damasio collega il Sé a un principio organizzativo che sta alla base di tutte le attività dell'organismo, la sua concezione realistica del Sé è molto vicina alla determinazione aristotelica dell'anima. Aristotele stabilisce un legame fra l'anima e l'organizzazione totale dell'organismo nel quale si trova. Similmente al Sé neurobiologico di Damasio, anche Aristotele introduce l'anima come un principio organizzativo dell'organismo. Questo argomento sarà approfondito nel paragrafo seguente. Inoltre, attraverso la breve presentazione della teoria dell'anima di Aristotele vogliamo mettere in evidenza che l'ipotesi di un'anima (come quella di un Sé reale) non implica un dualismo di sostanze.

3. Aristotele: l'anima come principio vitale dell'organismo

Secondo Aristotele spetta alla filosofia e alla scienza naturale dare una risposta alla domanda: «Che cos'è l'anima?». Per questo la ricerca filosofica inizia con la domanda: «Qual è il genere categoriale (*substantia*, *accidens*) dell'anima?»[18]. Nella sua ricerca Aristotele parte da una concezione comune dell'anima che si trova in tutte le posizioni filosofiche, a partire dai presocratici fino a Platone. Secondo tale

[17] Cfr. Damasio 2000, 173.

[18] Aristotele 412a, 23 ss.

concezione, l'anima è «in certo qual modo il principio (ἀρχή) degli esseri viventi»[19]. Se si parte da questo presupposto, per cui il concetto di "anima" è il proprio o l'essenziale di un essere vivente, vuol dire che essa fa parte della sostanza (οὐσία). Quello che un essere vivente è in modo proprio – essenziale – non può essere accidentale. La tesi secondo la quale l'anima è sostanza può essere intesa in diversi modi. Aristotele distingue tre significati di "sostanza": materia (nel senso del sostrato che sta alle base di tutte le determinazioni formali), forma (nel senso di una determinazione essenziale – non accidentale) ed entità concreta (che è composta da materia e forma)[20].

Dalla concezione comune dell'anima risulta che l'anima è sostanza nel senso di principio formale. Non può essere sostanza nel senso di un sostrato che sta alla base di tutte le determinazioni. Quello che è il principio di un essere vivente non può essere del tutto indeterminato perché costituisce la sua determinazione essenziale. Nemmeno l'anima può essere sostanza nel senso vero e proprio, ossia sostanza nel senso di un'entità concreta. Come principio di una entità concreta non può essere identica a questa entità, altrimenti non sarebbe più il principio di qualcosa di concreto ma sarebbe il concreto stesso. Riferendoci al complesso "corpo vivente" si può concludere che l'anima non è né l'intero corpo vivente, né il corpo, ma è principio sostanziale – la perfezione (ἐντελέχεια) – per cui un corpo è un corpo vivente[21]. San Tommaso riassume questa tesi di Aristotele con la nota proposizione: *anima forma substantialis corporis*.

Con questa determinazione concettuale Aristotele non solo introduce l'anima come oggetto di una ricerca filosofica, ma esclude esplicitamente anche due concezioni dell'anima: da una parte, nel rifiuto di mettere l'anima sullo stesso piano di una sostanza spirituale indeterminata, la concezione aristotelica è incompatibile con la supposizione di un'anima come sostanza spirituale – una *res cogitans* –, come avviene per esempio nella filosofia di Descartes; dall'altra parte vengono escluse esplicitamente anche quelle posizioni dualistiche che vedono l'anima come un'entità concreta che – come viene per esempio descritto nel *Fedone* di Platone – si potrebbe incarnare in diversi corpi. L'anima, secondo Aristotele, non ha dunque niente in comune con le «bolle d'anima» (*soul bubbles*) di Dennett.

I risultati del primo chiarimento del concetto aristotelico di anima mettono in

19 Aristotele 402a, 6 s.

20 Aristotele 412a, 7 ss.

21 *Ibid.*, 20 ss.

evidenza una corrispondenza fra anima e il concetto moderno del Sé. Il fatto che l'anima sia "sostanza" nel senso di una causa formale, potrebbe condurre alla conclusione che è un principio esplicativo nello stesso modo in cui il Sé viene inteso nella neurofilosofia di Dennett. Se l'anima è un principio esplicativo (o – per usare la terminologia di Aristotele – principio formale), che cosa viene spiegato attraverso questo principio? Anche qui ci aiuta un riferimento alla concezione comune, secondo la quale l'anima è «principio dell'essere vivente»[22]. L'anima è la ragione per la quale certi corpi sono esseri viventi, è il principio attraverso il quale ogni essere vivente si distingue da tutti gli altri corpi naturali. È la vita che attraverso questo principio spetta al vivente[23]. L'anima allora è il principio formale a causa del quale ad un certo corpo spetta la qualità essenziale di vivere.

A questo punto sorge una difficoltà per il nostro confronto tra il principio esplicativo "anima" e l'ipotesi di un Sé reale o fittizio secondo Damasio o Dennett. Se l'anima nella teoria di Aristotele è l'*explanans* della vita, ci si potrebbe domandare se questo principio non possa essere confrontabile con il principio organizzativo che viene supposto dalla scienza neuronale e dalla *philosophy of mind* per spiegare il comportamento di sistemi cognitivi. La vita come tale oggi non viene più considerata come un fenomeno scientifico da spiegare. Questa è però solo una difficoltà superficiale. La vita come *explanandum* dell'anima non viene considerata da Aristotele come una forza misteriosa (quale è considerata nel *vitalismo*), ma come una forma speciale di movimento. Secondo Aristotele la maggior parte[24] dei processi dell'anima – come per esempio l'affettività – sono dei movimenti determinati[25].

Nella sua dottrina dell'anima Aristotele viene guidato dall'intento conoscitivo, che è determinante anche per altre parti dei suoi scritti filosofico-naturali e che consiste nella ricerca delle cause delle diverse specie di movimento. Considerando i movimenti fisici è relativamente facile fornire le cause del movimento: il movimento avviene perché un corpo (originariamente non mosso) viene messo in moto da un corpo in movimento[26]. Mentre il movimento degli oggetti fisici può essere spiegato

---

[22] Aristotele 402a, 6s.

[23] Aristotele 413b, 1.

[24] L'eccezione è costituita dall'intelletto agente; cfr. Aristotele 430a, 10ss.

[25] Aristotele 403a, 25ss.

[26] Questo vale naturalmente solo nell'ambito della fisica aristotelica. Poiché secondo la fisica aristotelica l'essere fermo (*stasis*) è la situazione normale di un corpo, ogni movimento è da spiegare. Per fare un confronto, ad esempio per Newton il movimento uniforme è la situazione normale di un corpo, mentre la mancanza o il cambiamento del movimento (accelerazione e rallentamento) sono fenomeni da spiegare.

attraverso cause esterne (altri oggetti mossi), esistono forme di movimento che non si possono spiegare in questo modo, quali ad esempio i movimenti e il comportamento degli organismi viventi. A differenza degli oggetti fisici, gli organismi sembrano muoversi senza che vengano messi in movimento "da fuori" da qualcosa di mosso. Per questa ragione Aristotele introduce l'anima come il principio del movimento di un corpo organico.

Le diverse specie di movimento sono classificabili in un ordine gerarchico secondo la loro complessità. Si possono dunque elencare le seguenti categorie del movimento della vita[27]:

- movimento del nutrimento: crescita/decrescita
- percezione sensitiva
- movimento locale
- pensiero.

Aristotele considera l'anima come *explanans* per certi tipi di movimento che non possono essere spiegati in una teoria fisica del movimento. Introduce l'anima come entità teorica per spiegare certi processi biologici e cognitivi. Si potrebbe parlare anche di un certo comportamentismo: l'unica cosa che ci è data dai processi biologici o cognitivi dei diversi organismi sono i loro modi di comportamento. Questo approccio al fenomeno dell'anima è però solamente un primo passo. Il comportamentismo e l'apparente strumentalismo riguardo all'anima devono essere intesi sullo sfondo dell'epistemologia aristotelica, secondo la quale in ogni ricerca scientifica si parte da ciò che è chiaro ed evidente[28] – il che, negli esseri viventi, consiste nel loro comportamento. L'approccio attraverso il comportamento è però collegato con un realismo in riferimento alla riconoscibilità delle qualità essenziali degli esseri viventi che sono da analizzare. Si tratta dunque di un comportamentismo metodologico: dai modi di comportamento si possono trarre conclusioni sulle strutture essenziali della realtà.

Ciò significa che l'ipotesi di un'anima non è solamente uno strumento utile per spiegare certi modi di comportamento. Il fatto che esistano certe forme di movimento che non si possono completamente spiegare da un punto di vista fisico e che esigono un principio esplicativo diverso, secondo Aristotele è un forte indizio della veridicità di questo principio. L'anima come causa del movimento di un essere vivente è una realtà nello stesso modo in cui lo è la causa fisica dei movimenti "natu-

---

[27] Aristotele 413a, 31ss.

[28] *Ibid.*, 11s.

rali". Così Aristotele a partire dal comportamento tipico di un organismo giunge al principio corrispondente dell'anima: anima vegetativa (nutrimento, crescita), anima sensitiva (percezione), anima razionale (pensiero, volontà).

La forma specifica del comportamento di un essere vivente richiede un principio reale e causalmente efficace all'interno dell'organismo. Come abbiamo mostrato sopra, Aristotele giustifica la supposizione dell'anima come principio interno del movimento con l'impossibilità di trovare cause esterne (per esempio altri corpi mossi) sufficienti per spiegare il movimento dell'organismo. Talvolta gli organismi si muovono in un modo "non naturale" (per esempio in direzione contraria). Si muovono – e questo è il punto decisivo – senza essere mossi da cause esterne[29].

Per questa ragione gli esseri viventi devono avere il principio, la causa del loro movimento in se stessi. L'anima come principio del movimento deve trovarsi nell'essere vivente. Se l'anima ha un'efficacia causale, dev'essere reale. Un'entità teorica che fosse solo una finzione esplicativa ma non una realtà, non sarebbe adeguata a spiegare i comportamenti degli esseri viventi. Se esiste una relazione causale fra principio vitale e modi di comportamento, l'anima dev'essere un principio reale che sta alla base di tutte le attività dell'organismo. Il realismo di Aristotele in riferimento all'entità teorica "anima"[30] deriva dunque dalle esigenze legate alla spiegazione delle diverse forme di movimento degli organismi. Come realtà che sta alla base di tutti i movimenti, l'anima garantisce anche l'unità e l'identità dell'essere vivente del quale è principio vitale. È quel principio che rimanendo sempre lo stesso sta alla base di tutti i movimenti dell'organismo e li produce causalmente.

4. Sintesi conclusiva

Possiamo dire che la supposizione di un'anima da parte di Aristotele non implica affatto un dualismo. Aristotele si schiera esplicitamente contro la concezione dualistica di Platone[31] e rifiuta – come si mostrato sopra – l'affermazione sia di una sostanza spirituale non specificata, sia di un'entità spirituale concreta. L'anima viene considerata da Aristotele piuttosto come un principio funzionale del corpo

[29] L'influsso di fattori esterni sul comportamento degli esseri viventi non viene di certo negato. Viene soltanto detto che i modi di comportamento degli organismi non si lasciano dedurre causalmente da fattori esterni.

[30] L'anima può essere considerata come un'entità teorica perché viene introdotta per motivi di spiegazione.

[31] Aristotele 414a,19ss.

vivente. Per essere reale l'anima non ha bisogno di una forma di esistenza speciale (spirituale), così come il modo di funzionamento di una scure non esige una qualità speciale di esistenza oltre le parti materiali di questo strumento[32]. In un altro passo Aristotele paragona la realtà dell'anima e la sua relazione con il corpo fisico con la potenza visiva e la relazione all'organo fisico dell'occhio[33].

La determinazione realistica del Sé di Damasio come rappresentazione neurobiologica dell'equilibrio dinamico delle diverse funzioni del corpo mostra come anche alla luce dei recenti risultati della ricerca sul cervello si possa parlare di un'anima (o di un Sé) reale e causalmente efficace senza cadere nel dualismo della sostanza. I recenti lavori di Damasio e di altri evidenziano come un'adeguata comprensione dei processi cognitivi sia possibile tenendo conto delle attività dell'intero organismo. D'altra parte il problema anima-corpo non si può ridurre al problema mente-cervello (*mind-brain*), come è stato affermato negli ultimi dieci anni da filosofi di provenienza naturalistica. È sicuramente notevole che le recenti discussioni interdisciplinari nell'ambito della ricerca sul cervello si muovano nella direzione di un'interpretazione del soggetto umano che si avvicina alla teoria dell'anima di Aristotele. Le capacità mentali possono essere comprese solo sullo sfondo dell'organizzazione globale dell'organismo nel quale si manifestano. La concezione aristotelica dell'anima come principio della vita di un corpo vivente e dell'anima intelligibile come *entelechia* prima dell'organismo umano assumono così una nuova attualità[34]. L'ipotesi di un'anima fornisce per così dire un principio funzionale per spiegare il comportamento totale dell'organismo. Facendo un riferimento alla neurobiologia, questo vuol dire che se il corso degli avvenimenti di ogni singolo processo neuronale sul piano dell'attività cerebrale rimane isolato, risulta del tutto incomprensibile. Solo quando viene considerato tutto l'organismo e la sua architettura funzionale si possono individuare i singoli processi nella loro rilevanza per l'attività cognitiva.

Nei testi di Aristotele l'argomento contro una separazione tra ambito spirituale-mentale e biologico-fisico si esprime nel fatto che l'anima viene chiamata prima *entelechia* del corpo[35]. Così nell'uomo l'anima intelligibile non è solo responsabile

---

32 Cfr. ARISTOTELE 412b, 12ss.: una forma di esistenza (spirituale) speciale diventa importante solo nel momento in cui si parla della capacità dell'intelligenza dell'anima; questo sarebbe però materia di discussione per un altro articolo.

33 ARISTOTELE 413a, 2s.

34 Cfr. anche RAGER 2002, 51 s.

35 ARISTOTELE 412a, 27 s.

delle capacità cognitive, ma determina anche i processi fisiologici fondamentali dell'organismo umano. Nella concezione aristotelica l'anima viene usata sia per spiegare fenomeni biologico-fisiologici, sia per spiegare fenomeni mentali. L'*explanandum* dell'anima si estende così a tutta l'attività dell'organismo. L'ipotesi di un'anima offre tra l'altro la possibilità di conciliare l'intuizione della vita quotidiana dell'identità personale con la nostra esperienza del cambiamento. L'anima è ciò che nell'uomo, nell'animale e nella pianta non è soggetto a cambiamenti perché sta alla loro base come principio causale.

Bibliografia

Aristotele = Aristotele, *De anima* (per una tr. it. si veda *L'anima*, Bari 1995).

Churchland 1990 = P. M. Churchland, *Eliminative materialism and the propositional attitudes*, in W. G. Lycan (ed.), *Mind and cognition*, Oxford 1990, 206-223.

Churchland 1995 = P. M. Churchland, *The engine of the reason, the seat of the soul*, Cambridge/MA 1995 (tr. it. *Il motore della ragione, la sede dell'anima*, Milano 1998).

Crick 1994 = F. Crick, *The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul*, London 1994 (tr. it. *La scienza e l'anima*, Milano 1994).

Damasio 2000 = A. Damasio, *Emozione e coscienza*, Milano 2000.

Dennett 1991 = D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston 1991.

Flanagan 1992 = O. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, Cambridge 1992.

Goller 2000 = H. Goller, *Hirnforschung und Menschenbild*, in Stimmen der Zeit 218 (2000) 579-594.

James 1890 = W. James, *The Principles of Psychology. Volume One*, New York 1890 (tr. it. *Principii di psicologia*, Milano 1905^2).

Kuhn 1988 = T. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1988.

Metzinger 1993 = T. Metzinger, *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn 1993.

Quitterer 2002 = J. Quitterer, *Unser Selbst im Spannungsfeld von Alltagsintuition und Wissenschaft*, in G. Rager, J. Quitterer, E. Runggaldier, *Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn 2002, 61-142.

Rager 2002 = G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewußtsein und Selbst*, in G. Rager, J. Quitterer, E. Runggaldier, *Unser Selbst*, 15-59.

Söling 1995 = C. Söling, *Das Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie*, Paderborn 1995.

Egoismus versus Altruismus. Begründungsstrategien der neuzeitlichen Ethik

Peter Schulz
Università della Svizzera Italiana (Lugano)

1. Zur Einführung in das Thema

Wohl ein jedes Lexikon enthält zum Stichwort "Egoismus" bzw. "Altruismus" eine Erläuterung. Und ohnedies glaubt man zu wissen, worum es dabei geht: Egoismus ist geläufiger Ansicht zufolge das Streben nach Vorteilen für die eigene Person ohne Rücksicht auf andere. Altruismus hingegen, so definiert es etwa ein gängiges Lexikon, bedeutet die «innere Geneigtheit und Bereitschaft, andere zu fördern»[1]. Dabei versteht es sich fast von selbst und ohne daß es eigens ausdrücklich gemacht wird: In das Wort "altruistisch" legen wir ein Lob, in "egoistisch" hingegen einen Tadel. Ein Mensch, der altruistisch handelt, ist ein guter Mensch, ein Egoist hingegen – nun ja, man weis schon, was man von einem solchen zu halten hat. Unschwer wird man jedenfalls Egoismus wie Altruismus dem Bereich moralischer Einstellungen und Haltungen und damit auch der Ethik zuordenen. Das war zwar nicht immer so: Christian Wolff, ein Wortführer der Aufklärung, erwähnt im Jahre 1719 eine in Paris entstandene Sekte der Egoisten. Diese, so Wolff, leugneten die Existenz von allen Dingen. Und noch Immanuel Kant spricht bezugnehmend auf eine solche erkenntnistheoretische Position wechselweise von Egoismus oder Solipsismus[2]. Doch soll uns diese Position hier nicht weiter beschäftigen.

Wenn – zugegebenermaßen in ungewöhnlicher Form – im Titel dieses Beitrags von Begründungsstrategien die Rede ist, dann soll damit auf folgenden Umstand hingewiesen werden: Egoismus und Altruismus haben insbesondere in der Neuzeit eine solche Aufmerksamkeit auf sich gezogen, daß manch ein Ethiker von diesen

[1] Vgl. *Konservationslexikon* in 20 Bänden, München 1966.

[2] Vgl. zur Begriffsgeschichte Hist. Wörterbuch der Philosophie mit Belegstellen.

Phänomenen her das moralische Verhalten des Menschen umfassend ausdeuten zu können glaubte. Um genauer zu sein: Die Kontroverse um Egoismus und Altruismus war – und ist es übrigens bis heute noch – ein Streit um egoistische und altruistische Motivationen des Handelns. Nicht um irgendwelche Motivationen, nein, um die entscheidenden des moralischen Handelns: um "gut" und "böse" ging es dabei.

Was Egoismus respektive Altruismus sein mag, soll zunächst ein Fallbeispiel verdeutlichen. Anneliese Müller, eine Absolventin des Studiengangs Sozialpädagogik, nimmt nach Beendigung ihres Studiums die Stelle einer Verkäuferin in einem Autohaus an - die einzige Stellung, die man ihr angeboten hatte. Die Arbeit, obgleich ungewohnt, gefällt ihr zunehmend: Schließlich ist es eine gute Automarke, und ihre Tätigkeit wird von Kunden wie vom Chef geschätzt, so daß sie den Eindruck hat, anderen von Nutzen zu sein. Eines Tages nun ruft sie der Chef der Firma, Herr Maier, zu sich. Er stellt sie zur Rede, weil sie einen bereits unterschriebenen Verkaufsvertrag mit einem Kunden wieder zerrissen habe. Anneliese rechtfertigt sich: Der Kunde habe das Auto nicht von seiner Rente zahlen können, und eine größere Geldsumme, die ihm seine verheiratete Tochter in Aussicht gestellt habe, hätte wider Erwarten nicht überwiesen werden können. Der Verkaufsleiter läßt diese Erklärung nicht gelten. Man hätte schließlich den Rentner zur Einhaltung des Vertrags zwingen können, indem man ihn eine Hypothek auf sein Haus hätte aufnehmen lassen. Anneliese entgegnet daraufhin, es stehe einem Geschäftsmann gut an, die Interessen eines Kunden zu berücksichtigen, anstatt auf Kosten anderer sich zu bereichern. Schließlich gehe es im Leben um mehr als nur um das eigene Ich. Herr Maier antwortet darauf in Anspielung auf Annelieses Studium: «Machen Sie sich doch selbst nichts vor. Ihre soziale Ader dient doch nur dazu, sich wichtig zu tun. Niemand tut etwas, ohne daß dabei nichts für ihn selbst herausspringt». Sie darauf: «Das glauben Sie doch selbst nicht. Ich habe bemerkt, wie sie zu Ihrer Frau in ihrer schweren Krankheit halten. Und das obwohl die ein oder andere meiner Kolleginnen Sie gern "getröstet" hätte. Ich war beeindruckt, wie Sie die Kolleginnen einfach haben abblitzen lassen». Herr Maier wird daraufhin sehr ungehalten: «Was geht Sie mein Privatleben an, Frau Müller. Ich käme mit mir selbst nicht mehr ins reine, wenn ich meine Frau fallen ließe nach alldem, was wir gemeinsam durchgemacht haben. Doch das geht Sie nichts an». «Natürlich, Herr Maier. Ich wollte auch nur sagen, daß Sie selbst nicht so zynisch handeln wie Sie reden. Es stimmt also nicht, daß man nur an sich selbst zu denken habe. Lassen Sie mich also auch den Kunden gegenüber ehrlich und hilfsbereit sein».

Die Rollenzuschreibung entspricht in etwa der eines typischen Beispiels aus dem Moralbuch; sie sollte genau so interpretiert werden, wie sie wohl *prima facie* ver-

standen wird: Herrn Maiers Empfehlung, den Rentner zur Zahlung zu zwingen, steht für das, was man gemeinhin unter Egoismus versteht: das Streben nach Vorteilen für die eigene Person ohne Rücksicht auf die Ansprüche anderer. Und Anneliese Müllers Rücksichtsnahme kann kaum anders als altruistisch motiviert beschrieben werden. Beabsichtigt ist ebenfalls die künstlich wirkende, aber fein säuberliche Trennung der Handlungsmotive. Hätte ich nämlich hinzugefügt, daß Herr Maier auf dem Vertrag mit dem Rentner bestehen wollte, um für die Kosten der teueren Behandlung seiner Frau aufkommen zu können, dann hätten wir es nicht mit dem Gegensatz Egoismus - Altruismus zu tun, sondern mit einem recht komplexen «sowohl als auch». So aber scheint festzustehen, daß Herr Maier doch – sozusagen objektiv – auf dem Weg zum Schlechten ist.

Ich will nun nicht abstreiten, daß der beschriebene Konflikt zwischen Frau Müller und Herrn Maier auch anders als durch die Alternative von altruistischen bzw. egoistischen Handlungsmotiven angemessen erfaßt werden kann. Folgende Lesarten bieten sich etwa an:

a) Ein typischer Konflikt, der seine Ursache in sozialen Ungleichheiten hat.
b) Oder: Eine einfühlsame Frau und ihr Leiden in einer Domäne der Männerwelt... Am Ende wird sie gewiß den kürzeren ziehen.
c) Oder: Eine Auseinandersetzung um die Frage, wie man tatsächlich im Geschäftsleben zum Erfolg gelangt. Dabei liegen dem Konflikt zwei unterschiedliche Maximen zugrunde: Zum einen die Maxime von Herrn Maier, nach der man persönliche Gefühle Geschäftsinteressen hintan zu stellen hat. Zum anderen die in Kaufmannskreisen bewährte Maxime, die im Fallbeispiel Frau Müller vertritt: Ein guter Kaufmann ist nur derjenige, der seine Kunden bei Laune zu halten versteht.

Daß man diese anderen – mehr oder weniger ernst zu nehmenden – Lesarten des Beispiels geltend machen will, könnte vor allem dann von Interesse sein, wenn sich herausstellen sollte, daß es mit der Theorie egoistischer Handlungsmotive nicht weit her ist. Doch gilt es zunächst diese zu überprüfen. Das Beispiel ist zwar frei erfunden, doch könnte es, wenn es nicht um Autos ginge, ohne Schwierigkeiten aus Texten der sogenannten "Britischen Moralisten", Philosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts stammen: Diese bieten eine wahre Fundgrube an Argumenten in Sachen Egoismus-Altruismus. Von diesen Texten hat in der Folge auch die klassische deutsche Philosophie eines Leibniz oder Kant profitiert[3]. Ich werde in einem er-

[3] Vgl. dazu neuerdings J. B. Schneewind, *The invention of Autonomy*, B, *A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998.

sten Schritt auswahlweise einige der philosophiegeschichtlich bedeutsamen Positionen in der Egoismus-Altruismus-Debatte skizzieren, in einem zweiten Schritt auf die Nachwirkungen dieser Debatte bis in unser Jahrhundert eingehen. Abschließend ist zu fragen, ob und in welcher Hinsicht der Gegensatz von Egoismus und Altruismus sinnvoll ist und inwiefern er zu moralphilosophischen Überlegungen etwas beitragen kann.

2. Die verschiedenen (historischen) Positionen des Egoismus

Kommen wir also zu den historischen Positionen. Herr Maiers Auffassung «Niemand tut etwas, ohne daß dabei nichts für ihn selbst herausspringt» geht über das, was man eine praktizierte Form des Egoismus nennen könnte, hinaus: Sie zielt darauf ab, eine Rechtfertigung der Handlungsmotive zu liefern. In Herrn Maiers moralischer Überzeugung kommen anscheinend keine altruistischen Beweggründe vor. Freilich erhebt sich die Frage, von welcher Überzeugung sich Herr Maier wirklich bewegen läßt. Seine Behauptung, «niemand tut etwas ohne daß dabei etwas für ihn selbst herausspringt» läßt sich nämlich noch in zweierlei Weise verstehen: Herr Maier könnte damit behaupten, es sei eine *Tatsache*, daß ein jeder Mensch nur in seinem Eigeninteresse handelt. In diesem Falle hätte man es mit dem zu tun, was für gewöhnlich in der Geschichte der Philosophie als Standpunkt des "psychologischen Egoismus" charakterisiert wird. Oder aber Herr Maier behauptet, jeder *solle* nur in seinem Eigeninteresse handeln. In diesem Fall hätte man es mit dem Standpunkt des "ethischen Egoismus" zu tun. Verdeutlichen wir den Unterschied:

Entscheidend für die erste Position ist die psychologische Theorie, der zufolge als einziges Motiv menschlichen Handelns das Eigeninteresse angenommen wird. Auf den naheliegenden Einwand hin, es gäbe auch uneigennützige Handlungsmotive, würde ein Vertreter einer solchen Position einwenden, diese seien *de facto* nur kaschierte egoistische Motive, die gegen jeden Anschein im Endeffekt darauf hinauslaufen, daß man sich selbst zu Gefallen handelt. Um auf das Beispiel zurückzukommen: Herr Maier begründet die Treue zu seiner Frau damit, daß «er mit sich selber nicht mehr ins reine käme». Er will, so könnte der Vertreter des psychologischen Egoismus schließen, also bestimmte unangenehme Gefühle oder Erfahrungen vermeiden. Diese Interpretation aber zeigt wiederum, so würde der Vertreter des psychologischen Egoismus fortfahren, daß es sich folglich nur um scheinbar uneigennützige Beweggründe handelt, die nur scheinbar von seinem eigenen Glück absehen lassen. Ein jeder Mensch handelt nach der Ansicht des psychologischen

Egoismus immer so, wie er glaubt, daß es ihn selbst glücklich machen würde.

Von dieser Begründungsvariante des Egoismus ist die nahestehende, aber gelegentlich damit verwechselte theoretische Lehrmeinung des "ethischen Egoismus" zu unterscheiden. Ein Vertreter dieser Auffassung behauptet, jeder moralisch Handelnde habe eine einzige grundlegende Verpflichtung: für sich selbst das größtmögliche Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen herbeizuführen. Er *solle* also nur nach seinem Eigeninteresse handeln. Man begegnet gelegentlich auch dieser Theorie in ihrer eudaimonistischen Form, die sich folgendermaßen formulieren läßt: Wenn immer du glücklich leben willst, dann solltest du nur in deinem Eigeninteresse handeln. Diese normative Variante des Egoismus, nach der es stets unsere Pflicht ist, unsere eigenen Interessen möglichst wirksam zu verfolgen, ist zwar auch in der Philosophie der Neuzeit aufgestellt und diskutiert worden. Als Vertreter hierfür wäre Max Stirner (1806-1856) mit seiner Schrift *Der Einzige und sein Eigentum*[4], oder der bedeutende, im deutschen Sprachraum allerdings kaum bekannte anglikanische Bischof Butler zu nennen[5]. In bestimmter Hinsicht stellt der Utilitarismus eine Entwicklung dieser Variante dar. Doch will ich sie aus demselben Grund hier nicht weiter verfolgen, aus dem bereits Kant den ethischen Egoismus als logisch widersprüchlich abgetan hatte: Als ein normatives Gebot die Behauptung zu begründen, man solle nur nach seinem Eigeninteresse handeln, läßt sich nur unter der Voraussetzung durchführen, daß der Vorteil des einzelnen mit dem aller anderen zusammenfällt. Diese Voraussetzung freilich ist empirisch sehr zweifelhaft. In Kants Worten: Man kann die egoistische Maxime nicht als allgemeines Gesetz wollen[6].

Für die Theorie des psychologischen Egoismus, nach der sich die Menschen in ihren "wirklichen" Motiven als unverbesserlich selbstsüchtige Wesen erweisen, wird gemeinhin Thomas Hobbes (1588-1679) als der erste radikale Vertreter in der Geschichte der Moralphilosophie angeführt. In der Begründung für seine Theorie bezieht sich Hobbes dabei weniger auf bestimmte Erfahrungstatsachen als auf eine von

---

[4] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, hrsg. von H. G. Helms, München 1968.

[5] J. Butler (1692-1752), *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue*, ed. W. R. Matthews, London 1914.

[6] Diese Variante ist allenfalls insofern interessant, als sie in der jüngsten moralphilosophischen Diskussion etwa durch Bernhard Williams in seinem Beitrag *Egoismus und Altruismus* wieder aufgegriffen wurde. Williams behandelt in seinem Beitrag die Frage, ob es rationale Überlegungen gibt, mit Hilfe derer man einen Egoisten zu überzeugen vermag. Vgl. B. Williams, *Egoism and Altruism*, in *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, London 1973 (dt. *Probleme des Selbst*, Stuttgart 1978). Ausführlich zur Position des ethischen Egoismus vgl. W. K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs/NJ 1963 (dt. *Analytische Ethik*, München 1972).

vornherein als gültig angenommene egoistische Verfaßtheit der menschlichen Natur. Diese liegt seiner Schilderung vom Naturzustand zugrunde, den er im *Leviathan* als Krieg aller gegen alle beschreibt[7]. Hobbes gelangt zu einer solchen Beschreibung der menschlichen Natur vor allem durch seine Methode, die er von Galilei, insbesondere von dessen Studium der Physik, erlernt zu haben meint. Die Methode besteht darin, eine komplexe Situation in ihre logisch primitiven, einfachen Elemente aufzulösen, um dann ausgehend von den einfachen Elementen die komplexe Situation zu rekonstruieren. Durch ein solches Verfahren meint Hobbes zum Verständnis der Gesellschaft gelangen zu können. Wenn man nämlich eine Gesellschaft in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt, so findet man eine Ansammlung von Individuen. Jedes Individuum bildet dabei ein eigenes System, dessen Ziel die Selbsterhaltung ist. Die grundlegenden Beweggründe menschlichen Lebens sind dabei Machtstreben sowie das Streben, den Tod zu vermeiden: «Von dem Augenblick ihrer Geburt an jagen die Menschen ganz natürlicherweise dem nach, wonach sie trachten, und sähen es gerne, wenn sie es nur bewerkstelligen könnten, daß die ganze Welt sie fürchtet und ihnen gehorcht». In diesem Zustand besteht das natürliche Recht eines jeden einzelnen darin, «seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignetste Mittel ansieht». An anderer Stelle, in seiner Schrift *Vom Bürger* macht Hobbes deutlich, daß das Eigeninteresse, welches für den Egoisten das einzige Motiv menschlichen Handelns darstellt, nicht etwa Lustgewinn oder Glücksmaximierung beinhaltet, sondern sich einzig und allein auf die Selbsterhaltung und die Vorherrschaft über die anderen beschränkt: «Das erste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung. Denn die Natur hat es so eingerichtet, daß alle ihr eigenes Wohlergehen wünschen. Um das erlangen zu können, müssen sie Leben und Gesundheit wünschen und für beide, soweit es möglich ist, Gewähr für die Zukunft»[8].

Man könnte eine Vielzahl anderer Belegstellen aus Thomas Hobbes' Werken anführen, die seine These stützen, wonach das menschliche Handeln stets und ausschließlich eigennützig motiviert ist, und ethisches Handeln nichts anderes als eine

---

[7] Th. Hobbes (1588-1679), *Leviathan, or the matter, forme, & power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill*, Nachdruck der Ausgabe von 1914, London 1983 (dt. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. und eingel. v. Iring Fetscher. Übers. v. Walter Euchner, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1991), I, 13. Vgl. auch *De cive* V (dt. *Leviathan. Neuwied*, Berlin 1966, insbesondere 94-102).

[8] *De cive*, in *Clarendon edition of the philosophical works*, Oxford 1983. (dt. *Vom Bürger*, in Thomas Hobbes, *Vom Menschen*, Eingel. und hrsg. v. Günter Gawlick. 2., verb. Aufl., Hamburg 1966), 33f.

Entfaltung bestimmter Konsequenzen dieses Motivs darstellt. Doch mag hier zu Zwecken der Illustrierung eine biographische Notiz genügen: Ein Zeitgenosse Hobbes, John Aubrey, berichtet, wie in der St. Pauls-Kathredale ein anglikanischer Geistlicher Hobbes dabei beobachtete, wie dieser einem Armen Almosen gab. Der Geistliche fragt ihn darauf hin, ob er das Almosen auch dann gegeben hätte, wenn Christus es nicht befohlen hätte. Hobbes erwidert ihm darauf, er habe das Almosen gegeben, weil es nicht nur dem Armen Freude bereitet habe, sondern auch ihm selber, als er sah, daß es dem Armen Freude bereitete. Hobbes sucht hier sein eigenes Verhalten als mit seiner Theorie der Motive übereinstimmend darzustellen, derzufolge alles menschliche Begehren nur selbstinteressiert ist[9]. Altruistische Motivation kommt demzufolge nicht vor. Man mag diese Argumentation zynisch nennen. Sie erinnert einen an das, was Despina in Mozarts *Cosi fan tutte* zur Liebe vorträgt: Getreue Liebe sei wie der arabische Phoenix, alle Leute reden davon, aber niemand hat je einen gesehen.

Wie verhält es sich nun in diesem Zusammenhang mit Hobbes' Begründungsstrategie der Ethik? Anders gefragt: welchen Weg, welches Verfahren schlägt er ein, um ethisches Handeln wie ethische Urteile zu begründen? Zunächst fällt auf, daß Hobbes den schlechterdings letzten Beweggrund allen menschlichen Handelns als vorausgesetzt betrachtet: Daß jeder Mensch sich und sein Leben zu erhalten trachtet, ist kein ethisches Prinzip. Ethische Forderungen, wie sie Hobbes erhebt, sind in der Tat nicht anders als gleichermaßen Ausflüsse des einen Motivationsfaktors der Selbsterhaltung. Und Behauptungen darüber, was wir tun sollten, sind dieser Position zufolge schlicht und einfach Behauptungen darüber, was zu tun wir in einer bestimmten Weise motiviert sind.

Gegenüber der Theorie des psychologischen Egoismus als Erklärung moralischen Handelns lassen sich mindestens zwei Einwände vortragen, die jeweils auf dieselbe Kritik an Hobbes hinauslaufen: Seine Theorie nämlich will zuviel erklären, und erklärt eben deshalb zuwenig. Zum einen nämlich folgt aus Hobbes' Annahme, daß bestimmte Verhaltensweisen, boshafte oder selbstquälerische Handlungen, für nicht existent erklärt werden müssen. Bei einem gehässigen Verhalten – stellen wir uns eine Sängerin vor, die nachts Lieder singt, um ihren Nachbarn zu ärgern – könnte man noch ein eigennütziges Motiv unterstellen. Wie aber, wenn nun der Nachbar sich im Schlafanzug in seine kalte Garage stellt und den Rasenmäher laufen läßt, um es der

[9] Vgl. dazu Alasdair MacIntyre, *A short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, New York 1966 (dt. *Geschichte der Ethik im Überblick*, Königsstein-Taunus 1984), 129.

Nachbarin heimzuzahlen? Eine solche boshafte Verhaltensweise könnte wohl nur schwerlich mit der Theorie des eigenen Wohlergehens als entscheidender Beweggrund des Handelns in Übereinklang gebracht werden. Und kaum anders verhielte es sich mit selbstzerstörerischen und selbstquälerischen Verhaltensweisen.

Eine motivationspsychologische Begründung moralischer Handlungen hat eine weitere Schwäche. Sie kann bestimmten Unterscheidungen, die wir im alltäglichen Leben vornehmen, nicht gerecht werden, sie muß diese vielmehr grob einebnen. Nehmen wir einmal an, Herr Maier habe noch vor der Krankheit seiner Frau ihr gelegentlich einen Gefallen erwiesen: z. B. indem er ihr beim Frühstückstisch Zucker aus der Küche holte. Mag er auch ein verschrobener Verkaufleiter sein, so würden wir es ihm doch kaum abnehmen, wenn er uns ernsthaft versicherte, er habe das jedesmal nur getan, um das Wohlgefühl zu erhalten, seiner Frau Zucker gebracht zu haben. Wir wären vielmehr aufgrund unserer Erfahrung der Ansicht, daß es einen Unterschied zwischen einer unbefangenen Freundlichkeit und einem hinterhältigen Wohltun gibt. Eben dieser Unterschied aber geht in der Theorie des psychologischen Egoismus ohne überzeugenden Gewinn für das Verständnis menschlichen Tuns verloren. Und wir würden Wert darauf legen, diesen Unterschied zu wahren, um nicht dort, wo diese Freundlichkeit fehlt, zu Schlüssen zu gelangen wie: Wer seiner Frau nicht den Zucker aus der Küche holt, der ist zu allem fähig (sprich zu Häßlichem und Unmenschlichem).

Beide Einwände wurden bewußt so gewählt, daß nicht schon altruistische Handlungsmotive bemüht werden mußten, um die Theorie des psychologischen Egoismus zu entkräften. In der Tat scheint es mir auch nicht unbedingt erforderlich zu sein, gegenüber der Theorie des psychologischen Egoismus als Gegengewicht den Altruismus in die Waagschale zu legen. Anders die Zeitgenossen von Thomas Hobbes, die es als ihre Aufgabe ansahen, die Position des Egoismus durch den Nachweis zu entkräften, daß der Mensch auch altruistische Neigungen besitzt, wenn nicht gar von Natur aus altruistisch ist. "Begründungsstrategisch" geschieht bei diesen Vertretern durchaus Vergleichbares wie bei Hobbes, mit dem Unterschied freilich, daß nunmehr gleichermaßen das Minuszeichen vor der menschlichen Natur in ein Pluszeichen umgewandelt wird. Mit anderen Worten: An die Stelle der egoistischen Verfaßtheit tritt jetzt die entgegengesetzte Ausrichtung, nämlich die der mitfühlenden Anteilnahme und des Wohlwollens.

Deutlich wird diese Umdeutung der menschlichen Natur bei einem der entschiedensten Kontrahenten von Thomas Hobbes, dem Grafen Shaftesbury: Egoistische

Selbsterhaltung wird hier umgemünzt in altruistische Erhaltung des Kollektivs[10]. Nicht mehr die Erhaltung des eigenen Egos gilt Shaftesbury als grundlegender Antrieb menschlichen Handelns, nein von Natur aus ist der einzelne Mensch vielmehr auf das Wohl aller anderen bezogen. Die Theorie, die solches leistet, ist die der benevolenten, wohlwollenden Natur des Menschen, die Quelle ihrer Einsicht der "moral sense", der moralische Sinn. Shaftesbury zufolge ist der Mensch von Natur aus gut, was soviel heißt wie: er ist von Natur aus altruistisch, auf die natürliche Harmonie in der Gesellschaft, auf das Gesamtwohl angelegt. Die Beweisführung für die solcherart altruistischen Antriebe des Menschen und gegen die Egoismus-Schule, als deren Vertreter Shaftesbury neben Hobbes noch Rochester und La Rochefoucault nennt[11], stützt sich auf den moralischen Sinn, mittels dessen der Mensch nicht nur um Gut und Böse weiß, sondern darüber hinaus im Einklang mit der Natur zu leben sucht: Sittlichkeit gilt ihm als die Entfaltung der Person im Einklang mit dem Gesamtsinne der Welt. Und dementsprechend können auch nur solche Affekte als von Natur aus gut bezeichnet werden, die zwar das eigene Wohl fördern, nicht aber das Wohl des Ganzen schädigen. Um das an unserem Eingangsbeispiel zu verdeutlichen: Auf die Frage, wie es möglich ist, daß sich Anneliese Müller auf Erwägungen einläßt, die die Interessen des Rentners berücksichtigen, würde Shaftesburys vermutlich antworten: Was sie dazu und in vergleichbaren anderen Fällen motiviert, ist ihr Wohlwollen und ihre Sympathie mit der Gattung Mensch[12].

Bemerkenswert in unserem Zusammenhang ist die Tatsache, daß im Zuge dieser Altruismus-Theorie auch die für die Ethik elementaren Begriffe "gut" und "böse" bzw. schlecht" neu besetzt werden. Hatte Hobbes das Handeln als Resultat eines Begehrens gedacht, eine Handlung nur dann als "gut" gelten lassen, wenn sie der Befriedigung des Begehrens dient, so will Shaftesbury demgegenüber den Gedanken eines "von Natur aus Guten" erneuern: Für dieses gilt, daß es nicht darum gut ist, weil es begehrt wird, vielmehr wird es deshalb begehrt, weil es gut ist. Das aber, was sich für Shaftesbury in letzter Instanz als das von Natur aus Gute erweist, ist eben die Menschheit.

---

[10] Third Earl of Shaftesbury (1621-1683), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, edited, with notes, by J. M. Robertson, 2 vols., London 1900; *Nachdruck* (with an introduction by S. Grean) Indianapolis-New York 1964.

[11] *An Essay on the Freedom of Wit and Humor*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Bd. I, Hildesheim-New York 1978 (Erstauflage 1711).

[12] Vgl. *Characteristics* II, 139f.: Der Altruismus wie die Tugend gründe in "Love, Complacency, Good-Will, and in a Sympthy with the Kind or Species".

Diese kurze Beschreibung einer der ersten maßgeblichen Altruismus-Theorien sollte nicht ohne den Hinweis abgeschlossen werden, daß zumindest in einem Punkt eine völlige Übereinstimmung zwischen Hobbes und Shaftesbury herrscht: Beide sind der Überzeugung, daß für die Letztbegründung der Moralphilosophie, wie sie mit der Theorie der Selbsterhaltung bzw. jener des Altruismus beabsichtit wird, der Rekurs auf ein göttliches Gesetz als Grund moralischer Verpflichtung überflüssig sei.

Ihre unmittelbare Fortsetzung findet die Debatte um den Gegensatz von Egoismus und Altruismus durch Mandevilles *Bienenfabel*[13]. Das Aufsehen, das dieses Buch bei Mandevilles Zeitgenossen erregte, erklärt sich nicht zuletzt durch das Pathos, mit dem er gegenüber Shaftesbury einfordert, man möge doch den Mensch so beschreiben, wie er wirklich lebt und handelt, statt zu Hilfskonstruktionen wie jener eines Wohlwollens gegenüber der Menschheit Zuflucht zu nehmen. Erst wenn man den Menschen in seinem bloß naturhaften Zustand betrachte, werde ersichtlich, welche Antriebskräfte ihn tatsächlich in seinem Handeln leiten: Menschliches Handeln, so Mandeville, erfolge allein aus dem Interesse an der Befriedigung von Bedürfnissen, Bedürfnisse, die nichts anderes sind als Ausdruck des Strebens nach Selbsterhaltung. Das Selbsterhaltungsstreben gründet dabei nach Mandeville in dem ursprünglichen Instinkt des Menschen nach Wertschätzung seiner selbst - dem "self-liking". Diese Wertschätzung seiner selbst sei wiederum abhängig von der Wertschätzung, die uns andere entgegenbringen. Auch diese Variante einer Egoismus-Theorie will Phänomene altruistischen Handelns weder abstreiten, noch will sie die begriffliche Unterscheidung von Egoismus und Altruismus in Frage stellen. Statt dessen sucht sie nach dem gleichen Vorgehen, das wir bereits bei Hobbes beobachten konnten, dem Altruismus dadurch auf die Schliche zu kommen, daß sie ihn auf einer durchgehend egoistischen Motivationsbasis zu erklären sucht. Wenn manche Menschen, so Mandeville, altruistisch handeln, die Interessen anderer Menschen berücksichtigen und die Befriedigung ihrer eigenen unmittelbaren Bedürfnisse hintanstellen, so geschieht dies aus *einem* Beweggrund: nämlich um auf diese Weise zu einer Steigerung des Selbstwertgefühls zu gelangen. Das Lob nämlich, das einem aufgrund dieses Verzichtes zuteil wird, gleicht allemal die Zurückstellung der unmittelbaren Bedürfnisse aus.

Um der Ausgeglichenheit willen soll abschließend nochmals ein Vertreter der Gegenseite Erwähnung finden: Francis Hutcheson mit seiner *Untersuchung über den*

---

[13] Bernard de Mandeville (1670-1733), *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, ed. F. B. Kaye, 2 Bde. 2. Aufl., Oxford 1957 (dt. *Die Bienenfabel*, Übers. v. F. Bassenge, eingeleitet v. W. Euchner, Frankfurt am Main 1968).

Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend[14], in der er sich ausdrücklich gegen den Autor der Bienenfabel richtet. Hutcheson bemüht sich wie Shaftesbury um den Aufweis selbstloser, auf das Wohl anderer gerichteter Affekte. Freilich ist die Grundlage seines ethischen Systems des Altruismus aus zwei Gründen schwächer und unbestimmter als jenes von Shaftesbury. Er verzichtet nämlich zum einen auf Shaftesburys teleologische Deutung der Natur des Menschen, der auf das umgreifend Ganze – die Gattung Mensch – bezogen ist. Zum anderen versucht er die spezifisch moralische Motivation, nämlich die des Wohlwollens und der Sympathie dadurch gegenüber den Egoismus-Theoretikern zu retten, daß er sie frei hält von jedem Anflug von Eigeninteresse. Die Frage, welche Handlungen wir näherhin moralisch billigen oder tadeln, ist nach Hutcheson nur zu entscheiden, wenn man die Motive, die den Handlungen zugrundeliegen, betrachtet. Eine Handlung, die zwar dem Wohl des anderen förderlich ist, aber aus Eigeninteresse erfolgt, kann keinesfalls Wohlwollen gegenüber den anderen hervorrufen. Die Handlungsmotive wiederum führt Hutcheson auf zwei Klassen zurück: auf jene Motive, die dem Selbstinteresse (self-interest) entspringen, aber auch auf jene, die dem Wohlwollen (benevolence) entstammen. Moralisch gut sind nach dieser Aufteilung für Hutcheson nur solche Handlungen, die aus Wohlwollen gegenüber anderen erfolgen und die dem allgemeinen Wohl zuträglich sind, nicht aber solche, die dem Eigeninteresse entspringen. Wenn es bisher im Streit von Egoisten und Altruisten oftmals um die Frage ging, ob ein Handeln noch gut zu nennen sei, wenn altruistische Beweggründe fehlen, lautet nunmehr die radikalisierte Form des Begründung des Altruismus durch Hutcheson: Wenn nur *ein* Beweggrund vorliegt, der dem Selbstinteresse entspringt, ist die Handlung bereits moralisch verwerflich.

Man könnte außer den genannten eine Vielzahl anderer Autoren anführen, die zu der Kontroverse Egoismus - Altruismus Stellung bezogen haben[15]. Doch mag die bisherige Auflistung genügen, um wenigstens *einen* übergreifenden Streitpunkt in den verschiedenen Positionen auszumachen: Der Unterschied zwischen Altruismus und Egoismus ist in erster Linie ein Unterschied in der *Motivation* von Handlungen, nicht ein Unterschied von Handlungen selbst. Der Streit geht also um unterschiedliche Motivationstheorien. Dabei sollte man freilich nicht übersehen, daß bei den be-

[14] Francis HUTCHESON (1694-1796), *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, in *Collected Works*, hrsg. v. B. Fabian, 7 Bde., Hildesheim 1971 (Faksimile-Nachdruck) (dt. *Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend*, hrsg. v. W. Leidhold, Hamburg 1986).

[15] Vgl. dazu auch den umfassenden Reader von SCHNEEWIND, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 Vols., Cambridge 1990.

schriebenen Unterschieden doch eine Gemeinsamkeit besteht: Für Egoismus- wie Altruismustheoretiker geht es in der Ethik um das Allgemeine, also um das, was alle Menschen gleichermaßen fördern wollen. Sie wollen jeweils eine Motivationsbasis für die Möglichkeit eines solchen Konsens ausmachen. Hobbes und Mandeville finden sie in dem allen Menschen gemeinsamen Eigeninteresse an bestimmten Sicherheitsbedingungen und Übereinkünften, die für die Erfüllung ihres Verlangens zu überleben und zu prosperieren notwendig sind. Für Shaftesbury und Hutcheson hingegen bildet die allgemeinmenschliche Anteilnahme in der Gestalt des Wohlwollens und der Sympathie die erforderliche Motivation, um an der Not und am Glück der anderen teilnehmen zu können. In beiden Theorien kodifiziert dabei die Ethik jeweils die vorhandenen Motivationen: Was "gut", was "böse" ist, wird durch eine Theorie der Motivationen entschieden.

3. Die Auseinandersetzung Max Schelers mit Nietzsches Ressentiment-These

Kommen wir zu den Nachwirkungen der Debatte im 19. und 20. Jahrhundert. Von der Rückführung des ethischen Handelns auf die Motivationsbasis der Selbsterhaltung ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zur Deutung des selbstlosen Handelns als eine Ausgeburt des Ressentiments. Ausdrücklich wird diese Schlußfolgerung bei Friedrich Nietzsche gezogen, der in seiner *Genealogie der Moral* die Idee der christlichen Liebe als die feinste Blüte des Ressentiments bezeichnet[16]. «Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, daß das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-Sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem Außerhalb [...]; und dies Nein ist ihre schöpferische Tat [...] die Sklavenmoral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Außenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äußerer Reize, um überhaupt zu agieren, - ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion»[17]. Selten hat jemand unerbittlicher und pointierter als Nietzsche im Sinne des psychologischen Egoismus jedwede selbstlose Regung wie

16 F. Nietzsche (1844-1900), *Genealogie der Moral*, in *Werke*, Bd. 6,2, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin u.a. 1968, I. Abhandlung, 8. Abschnitt.

17 Ebd., 10. Abschnitt.

Mitleid und Nächstenliebe als Rationalisierung eigennütziger Ängste zu entlarven versucht. «Die Schwäche», so schreibt der Sohn eines Pastors, «soll zum Verdienste umgelogen werden»; «das Sich-nicht-rächen-Können» heißt «Sich-nicht-rächen-Wollen»[18].

Kaum einer hat sich so ausführlich mit Nietzsches Ressentiment-These auseinandergesetzt wie der Phänomenologe Max Scheler, und zwar in seiner Schrift *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*[19], einer Schrift, der man bei aller Kritik noch deutlich die Bewunderung für Nietzsches Entlarvungspsychologie anmerkt. Auf dem Prüfstand steht die christliche Nächstenliebe, die nach Scheler in besonderer Weise für Ressentiments anfällig ist. Bemerkenswert an Schelers Auseinandersetzung mit Nietzsche ist der Umstand, daß er auf dem Wege einer geradezu entgegengesetzten Theorie des Lebens zu einer ressentimentfreien und selbstlosen Bestimmung der Liebe kommt: Gegenüber dem Egoismus behauptet Scheler, daß «das Hinsehen auf sich, sein Interesse und damit auch der eigentliche Trieb der "Selbsterhaltung", bereits ein Anzeichen des gehemmten, geschwächten Lebens ist. Leben ist wesentlich Entfaltung, Entwicklung, Wachstum an Fülle - also nicht, wie eine falsche Lehre lautet, "Selbsterhaltung", als wären alle Entwicklungs-, Entfaltungs-, Wachstumserscheinungen nur Epiphänomene zu bloßen Kräften der Erhaltung und darum auf Erhaltung des "besser Angepassten" zurückzuführen» (ebd. 75). Und wenig später heißt es bei Scheler, Leben sei ein «freies Abgeben des eigenen vitalen Reichtums», es lasse sich nicht aus ursprünglich egoistischen Trieben ableiten: «Es drängt uns, zu opfern - ehe wir wissen, warum und wofür und für wen!» (ebd. 76). Als Beispiel dient ihm der Hl. Franziskus, der eiternde Wunden der Kranken küsst und den ihn beißenden Wanzen seinen Körper wie ein gastliches Haus überläßt. Verständlich werde Franziskus Handlungsweise nur demjenigen, der darin weder Mangel an Ekel noch Lust am Eiter sehe, «sondern eine Überwindung des Ekels durch ein tieferes Lebens- und Kraftgefühl, das sich so äußert!» (ebd. 78).

Die Genialität Max Schelers in Ehren, warum aber muß er gleich zu einer Metaphysik des Lebens greifen, um die von Hobbes für die neuzeitliche Philosophie inaugurierte Theorie der Selbsterhaltung als Grundprinzip menschlichen Lebens zu entkräften? Das ist keine versteckte Metaphysikkritik, die ich hier anbringe, vielmehr die Warnung «Vorsicht vor dem Feinde». Gemeint sind mit den Feinden jene

[18] Ebd., 14. Abschnitt.

[19] Zitiert wird im Folgenden nach folgender Ausgabe: Max SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 3, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, 4. durchges. Auflage, Bern 1955, 33-147.

Antimetaphysiker, die jede Berufung auf die menschliche Natur als Grundlage für die Moral mit dem Hinweis abtun, das sei ein fauler Taschenspielertrick. Jeder Rekurs auf eine angebliche Natur des Menschen, – so behaupten diese Kritiker – sei nämlich versteckt zirkulär: Man tut nämlich so, als werde nur auf etwas Faktisches zurückgegriffen, während in Wirklichkeit etwas Normatives vorausgesetzt wird. Ein Trick mit durchschlagender Wirkung: Schließlich läßt sich mit Hilfe dieser Argumentation alles und jedes als unmoralisch erweisen, wenn man nur vorher die Natur entsprechend definiert hat.

Soviel zur Warnung. Kehren wir zu Schelers Umwertung der Motivationsbasis von der Selbsterhaltung zur Selbsthingabe menschlichen Lebens zurück: In Schelers Bestimmung des Lebens als Entfaltung und Hingabe hat der Altruismus, wie wir ihn bei Shaftesbury und Hutcheson kennengelernt haben, keinen Platz: «Nichts also ist diesem genuinen Begriff der christlichen Liebe ferner als alle Arten von "Sozialismus", "sozialer Gesinnung", "Altruismus" und ähnliche moderne subalterne Sachen» (ebd. 79). Der Altruismus wird bei Scheler – hier ganz in der Argumentationslinie von Nietzsche – zum Synonym für "Selbstflucht", eine «bloße Abwendung von sich selbst», «ein Aufgehen in den Angelegenheiten anderer». Der Begriff des Altruismus, der dem modernen philosophischen Jargon entspringe, sei – so Scheler – nur «eines der vielen modernen Ersatzmittel für Liebe» (s. 81). «Wer wäre dem Typus noch nicht begegnet, den wir bei Sozialisten, Frauenrechtlerinnen, überhaupt den Menschen mit immer bereitstehender sog. "sozialer Gesinnung" so häufig finden, und hinter dessen sozialer Betriebsamkeit so klar fühlbar die Unfähigkeit liegt, die Aufmerksamkeit auf sich selbst, *seinen* Lebensfragen, *seinen* Aufgaben verweilen zu lassen! Es ist ja sonnenklar, daß "Altruismus", bloßes inneres Gerichtetsein auf "andere" und ihr Leben, mit Liebe nicht das mindeste zu tun hat».

Schelers Analysen scheinen mir nach wie vor bedenkenswert zu sein, in sachlicher wie in historischer Hinsicht: In sachlicher Hinsicht, insofern Scheler Altruisten als jene Art von Menschen charakterisiert, die, wie man auf Englisch sagt, sich selbst in den Fuß schießen. Am Beispiel verdeutlicht: Wer mich im Krankenhaus allein aus der hehren Gesinnung besucht, mir eine Freude zu bereiten, der macht mir gerade keine Freude, sondern kränkt mich. Denn er bedeutet mir auf diese Weise, daß an mir nichts ist, was ihn selbst bewegt, mich zu besuchen. Altruismus solcher Art, zumal der fortgesetzt betriebene, führt auf die Dauer zur Erosion des tätigen Subjekts. Paradox formuliert könnte man Schelers Einsicht auch auf folgenden Punkt zuspitzen: Nur Egoisten eignen sich zu Altruisten. Natürlich nicht, um sich selbst zu überwinden, sondern um der chronischen Selbstlosigkeit des Altruisten zu entgehen.

Auch Schelers historische Einordnung scheint mir ebenfalls in einem wichtigen Punkt zuzutreffen: Die Debatte um Egoismus - Altruismus konnte in der Tat erst in einem Umfeld auftauchen, in dem an die Stelle der christlich verstandenen Liebe zu dem je einzelnen Menschen und seiner Bestimmung die Idee einer allgemeinen Menschenliebe rückte. Diese neue Menschenliebe, so Scheler, ist zuvörderst ein «Gefühl [...], wie es in erster Linie an der sinnlichen Wahrnehmung des äußeren Ausdrucks von Schmerz und Freude durch die Übertragungsform der psychischen Ansteckung erwächst. Leiden an den sinnenfälligen Schmerzen und Freude an den sinnenfälligen angenehmen Empfindungen ist der Kern dieser neuen Menschenliebe» (ebd. 98). Es sei, so Scheler, daher auch kein Zufall, daß die philosophischen und psychologischen Theoretiker des 17. und 18. Jahrhunderts, die das neue Ethos allmählich theoretisch formulierten, das Wesen der Liebe aus den Erscheinungen der Sympathie, des Mitleids und der Mitfreude verstehen wollten, diese aber selbst aus dem Phänomen der psychischen Ansteckung (ebd.). Und so rechtfertigt er Nietzsches Kritik an der christlichen Liebe mit dem Hinweis, daß dieser den gerechten Kampf gegen die derbsten Formulierungen und Ausgeburten der modernen allgemeinen Menschenliebe geführt habe, nicht wissend, daß diese in keinster Weise etwas mit der christlichen Nächstenliebe zu tun habe (ebd. 102f.).

Dieser Analyse bleibt einzig und allein hinzuzufügen, daß sich der Gegensatz von Altruismus und Egoismus ursprünglich einer theologischen Tradition verdankt, jener nämlich der Absolutheit einer Gottesliebe, die die menschliche Selbstliebe völlig in der Gottesliebe aufgehen läßt. Die Egoismus-Altruismus-Debatte ist, so besehen, die Säkularisierung eines unüberbrückbar gewordenen Gegensatzes von menschlicher Selbstliebe und Gottesliebe. Nicht zufällig trat das Selbsterhaltungstheorem von Thomas Hobbes als Gegenposition zum Willkürgott der Spätscholastik auf den Plan. Hans Blumenberg lässt grüssen[20]!

4. Wie sinnvoll ist die Debatte für die Ethik?

Kommen wir zum abschließenden Teil mit der Frage, wie sinnvoll die Debatte für die Ethik sein kann. Max Schelers Zurückweisung der Egoismus-Altruismus-Debatte, deren Intensität sich wohl nur durch die historischen Umstände der Säkularisierung

[20] Vgl. dazu Peter Schulz, *Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität*, in F. J. Wetz & H. Timm (hrsg.), *Die Kunst des Ueberlebens*, Frankfurt am Main 1999, 244-265.

erklären läßt, hat ebenso wie seine damit verbundene Warnung vor falschen Alternativen in der Ethik allenfalls in Insider-Kreisen Gehör gefunden. Nach wie vor aber stößt das Thema wohl auch deshalb auf so breite Resonanz, weil man meint, mit dem Gegensatz "egoistisch"-"altruistisch" die – für die Ethik maßgebliche – Unterscheidung von "gut" und "böse" erfassen zu können. Die Furore, wie sie das Erscheinen des Buches *Das egoistische Gen*[21] des Oxforder Zoologen Richard Dawkins, einem der bekanntesten Neodarwinisten, begleitete, spricht ebenso für diese Annahme wie der überwältigende Erfolg der jüngst verstorbenen Amerikanerin Ayn Rand, eine Atheistin, die den Egoismus als "Tugend" pries und die Nächstenliebe als "Fluch der Menschheit" geißelte. Rand scheint übrigens nahtlos an Hobbes anzuknüpfen, wenn sie schreibt: «Leben ist ein fortwährender Prozeß der Selbsterhaltung, was das Leben fördert und vorwärtsbringt, ist gut, was es behindert oder bedroht, ist schlecht». So einfach ist das. Und wer es glaubt, wird zwar nicht selig, doch dafür wird er bis zu seinem Tode garantiert sich selbst erhalten.

Am eindrucksvollsten dokumentiert eine Umfrage der Library of Congress den ungebrochen starken Einfluß dieser streitbaren Egoismus-Verfechterin und ihrer Philosophie aufs Bewußtsein des modernen Amerika. Die renommierte Bibliothek befragte vor einiger Zeit Tausende von amerikanischen Lesern, ob es ein Buch gäbe, das ihr Leben radikal verändert habe. Auf Platz zwei als einflußreichstes Werk (direkt hinter der Bibel) landete nicht etwa Lebenshilfe-Bestseller wie *Sorge Dich nicht, lebe* von bekannten Berufsoptimisten, sondern Rands apokalyptisches Epos *Atlas Shrugged*, zu deutsch: *Atlas wirft die Welt ab*[22]. Seit Jahrzehnen genießt *Atlas Shrugged* unter amerikanischen Intellektuellen Kultbuchstatus und wird alljährlich in Hunderttausenden von Exemplaren neu aufgelegt. Bisher erzielten Rands Bücher in den USA eine Auflage von weit über 20 Millionen Exemplaren[23].

Einmal abgesehen von diesen zeitgenössischen Beispielen aus einzelnen Wissenschaftsdisziplinen: Gibt es denn überhaupt irgend einen haltbaren Kern unserer Debatte? Kehren wir nochmals zu unserem Eingangsbeispiel zurück. In einer Hinsicht mag die Auseinandersetzung zwischen Anneliese Müller und Herrn Maier

---

[21] *The Selfish Gene*, New Edition, Oxford 1989 (dt. *Das egoistische Gen*, Berlin-Heidelberg-New York 1988, Zweite Auflage von 1989 jetzt ebenfalls in deutsch: 1992. Die universelle Eigenschaft eines jeden Gens ist sein Egoismus).

[22] Ayn Rand (1905-1996), *Atlas Shrugged*, New York 1992 (dt. *Atlas wirft die Welt ab*, Aus dem Amerikanischen von H. J. Wille, 1. Aufl. München 1989).

[23] Die New York Public Library führt *Atlas Shrugged* (neben 175 anderen Titeln von James Joyces *Ulysses* bis zu Hitlers *Mein Kampf*) schon jahrelang in ihrer Liste der wichtigsten Bücher des 20. Jahrhunderts. Vgl. dazu den Artikel von Christian Deysson in Die Awirtschaftswoche, Nr. 52 vom 19.12.1996, 50-57.

vielleicht doch sinnvoll und von Interesse sein. Nehmen wir einmal an, Anneliese Müller will hier geltend machen, daß man die Interessen anderer Menschen – in diesem Falle jene des Rentners – auch so betrachten kann, daß sie einen Anspruch stellen und man aufgrund dieses Anspruchs auch das eigene Vorhaben einzuschränken bereit ist. Dann wäre ihr altruistisches Handlungsmotiv nicht einfach als eine besondere Neigung zu emsigen und unverlangten wohltätigen Einmischungen zu verstehen. Diese Lesart des Beispiels müßte sich ebensowenig – wie die Vertreter des *moral sense* – auf allgemein menschliche Gefühle wie jene der Sympathie oder des Wohlwollens berufen. Die Problematik einer solchen Bezugnahme haben wir bereits benannt: Es sind Gefühle, die man noch unabhängig von der jeweiligen Person hat, und die deshalb ohne weiteres ins Leere laufen können. Statt dessen geht es in Annelieses Konflikt um die Frage, ob uns Erwägungen, die auf die Interessen anderer Rücksicht nehmen, überhaupt motivieren können. Eben das wird offensichtlich von Herrn Maier bestritten.

Welchen Vorteil aber besitzt diese Lesart des Beispiels? Nun vor allem jenen, daß sie uns nicht wie die diskutierten Theorien des Egoismus oder Altruismus zu Fehlinterpretationen oder Engführungen im Verständnis menschlichen Handelns führt. Wer wie Anneliese Müller als Verkäuferin tagtäglich arbeitet, steht von vornherein in einem Geflecht von Beziehungen mit Vorgesetzten, Kollegen und Kolleginnen und Kunden, Beziehungen, durch die Wohl und Wehe der Beteiligten bestimmt wird. Wenn sie sich mit dem Kunden einig wird, den abgeschlossenen Vertrag zu lösen, so deshalb, weil sie sich mit den Menschen zu vergleichen sucht - das Wort "vergleichen" in dem Sinne, in dem man etwa von einem außergerichtlichen Vergleich spricht. Was ihr Handeln ihr selbst Gutes oder Schlechtes bringt, ist nicht ein dem Handeln äußerlicher Zweck, im Hinblick auf den es listig ins Werk gesetzt wurde. Es ist bestimmender Charakter des Handelns selbst. Unser Handeln ist immer schon in einen realen Kontext von anderen Menschen und Dingen eingebunden. Daß dieser Umstand vernachlässigt wurde, scheint mir der grundlegende Mangel der Egoismus-Altruismus-Debatte zu sein. Die Vorstellung, daß der Mensch zunächst bei sich – und d.h. bei seinen Absichten – ist, um dann in das fremde Element der Realität hinauszuschreiten und anschließend, wenns klappt mit Lustgewinn, wieder zu sich zurückzukehren, ist eine unhaltbare Abstraktion. Diese bleibt vor allem eine Erklärung darüber schuldig, wie es möglich ist, daß Interessen einer anderen Person *direkt* auf mein Handeln Einfluß nehmen können, und nicht erst vermittelt durch mein Wohlwollen, Mitgefühl, Sympathie oder Liebe usw. Eben diese Abstraktion aber scheint mir dem Gegensatz von Egoismus-Altruismus zugrundezuliegen. Erst recht vermag auf diese Weise nicht deutlich zu werden, was wir im Handeln als gut oder

schlecht erfahren. Denn "gut" und "schlecht" sind nicht Qualifikationen eines isolierten Menschen, sondern solche, die primär in mitmenschlichen Bezügen zum Vorschein kommen. Nicht die eigene Motivation steht deshalb im Vordergrund einer ethischen Theorie, sondern die Frage, ob und inwiefern es möglich ist, daß Interessen und Ansprüche anderer Personen den erschöpfenden Grund meines Handelns zu bieten vermögen.

Bibliographie

BUTLER, J., *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue*, ed. W. R. Matthews, London 1914.

DEYSSON, Ch., Die Wirtschaftswoche, Nr. 52 vom 19.12.1996, 50-57.

DAWKINS, R., *The Selfish Gene*, New Edition, Oxford 1989 (dt. *Das egoistische Gen*, Berlin-Heidelberg-New York 1988, Zweite Auflage von 1989 jetzt ebenfalls in deutsch: 1992).

HOBBES, Th., *Leviathan, or the matter, forme, & power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill*, Nachdruck der Ausgabe von 1914, London 1983 (dt. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. und eingel. v. I. Fetscher, Übers. v. W. Euchner, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1991).

HOBBES, Th., *De cive*, in *Clarendon edition of the philosophical works*, Oxford 1983 (dt. *Vom Bürger*, in Th. HOBBES, *Vom Menschen*, Eingel. und hrsg. v. G. Gawlick. 2., verb. Aufl., Hamburg 1966).

FRANKENA, W. K., *Ethics*, Englewood Cliffs/NJ 1963 (dt. *Analytische Ethik*, München 1972).

HUTCHESON, F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, in *Collected Works*, hrsg. v. B. Fabian, 7 Bde., Hildesheim 1971 (Faksimile-Nachdruck) (dt. *Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend*, hrsg. v. W. Leidhold, Hamburg 1986).

MACINTYRE, A., *A short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, New York 1966 (dt. *Geschichte der Ethik im Überblick*, Königsstein-Taunus 1984)

MANDEVILLE, B. DE, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, ed. F. B. Kaye, 2 Bde., 2. Aufl., Oxford 1957 (dt. *Die Bienenfabel*, Übers. v. F. Bassenge, eingeleitet v. W. Euchner, Frankfurt am Main 1968).

NIETZSCHE, F., *Genealogie der Moral*, in *Werke*, Bd. 6,2, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin u.a. 1968.

Rand, A., *Atlas Shrugged*, New York 1992 (dt. *Atlas wirft die Welt ab*, Aus dem Amerikanischen von H. J. Wille, 1. Aufl., München 1989).

Scheler, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 3, *Vom Umsturz der Werte*, Abhandlungen und Aufsätze, 4. durchges Auflage, Bern 1955.

Schneewind, J. B., *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 Vols., Cambridge 1990.

Schneewind, J. B., *The invention of Autonomy*, B, *A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998.

Schulz, P., *Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität*, in F. J. Wetz & H. Timm (hrsg.), *Die Kunst des Ueberlebens*, Frankfurt am Main 1999, 244-265.

Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, edited, with Notes, by J. M. Robertson, 2 vols., London 1900; Nachdruck (with an introduction by Stanley Grean) Indianapolis-New York 1964.

Third Earl of Shaftesbury, *An Essay on the Freedom of Wit and Humor*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Bd. I, Hildesheim-New York 1978 (Erstauflage 1711).

Stirner, M., *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, hrsg. v. H. G. Helms, München 1968.

Williams, B., *Egoism and Altruism*, in *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, London 1973 (dt. *Probleme des Selbst*, Stuttgart 1978).

L'apport de la biologie à la compréhension de l'identité humaine. Transcendantalité de l'identité personnelle et statut de l'embryon[1]

Philippe Caspar
Fondazione Civitatis Lateranensis - Institut International Chanoine Triest

Le paysage philosophique contemporain laisse peu de place à la biologie pour s'exprimer sur la question de l'identité humaine. Ni la phénoménologie, ni la philosophie moderne des sciences ne confèrent un droit de cité aux sciences de la vie pour penser la question de l'homme. C'est donc à un travail de «re-fondation» que nous sommes conviés. Ce qui est en jeu, c'est la mise en œuvre d'une méthode philosophique qui dépasse le schisme contemporain entre les sciences de la nature et la philosophie fondamentale, schisme que l'éthique est bien incapable de résoudre seule. Nous commencerons par mettre en évidence la transcendantalité de l'acte par lequel le «Je» prend conscience de ce qu'il est un «"Je"-personne». Cet acte, par lequel le «Je» découvre qu'il est situé pour une part comme en dehors de l'écoulement du temps, est absolument inconditionné et universel. Cependant, dans l'acte de coïncidence de soi avec l'évidence du «"Je"-personne», certaines questions restent indéterminées. Quand ai-je commencé comme personne? Il revient à une philosophie de la nature vivante d'apporter des éléments de réponse à ce type de question. Cette discipline médiatise l'apport des sciences biologiques à une ontologie fondamentale. En revanche, le propre d'une ontologie fondamentale est non seulement de décrire l'expérience du «"Je"-personne», mais aussi de définir ce qu'est un «"Je"-personne» singulier. Il lui est demandé aujourd'hui à partir des questions bioéthiques de penser en termes modernes la solidarité entre les concepts d'individu et de personne, établie depuis le IIe siècle par Tertullien, fixée par Boèce et approfondie par Gilbert de la Porrée, Richard de Saint-Victor et Thomas d'Aquin notamment, pour en rester au premier millénaire de l'évolution de ce concept. En

[1] Ce texte développe certaines idées émises à l'occasion d'un cours donné en 2002 aux scolastiques des Frères de la Charité dans le cadre de l'Institut International Chanoine Triest.

contrepoint, l'apport d'une philosophie moderne de la nature – et donc, indirectement de la biologie – peut paraître plus limité. Il se limite à l'éclaircissement du pôle individuel du «"Je"-personne». Cependant, cet apport prend toute sa signification (lourde d'enjeux éthiques) dans le contexte actuel des débats sur le statut de l'embryon[2]. L'objectif ultime de la recherche inaugurée ici est une articulation entre une psychologie transcendantale, centrée sur la découverte du «"Je"-personne» et d'une philosophie de la nature.

1. Le contexte actuel

La question qui m'a été posée, «L'apport de la biologie à la compréhension de l'identité humaine», passe «à juste titre» (il nous revient d'en démontrer le contraire) pour une fausse question dans l'horizon de la philosophie fondamentale contemporaine. Elle est non relevante pour Heidegger et sa postérité[3]. Non pas que nous déntiions à Heidegger sa place dans l'histoire de la philosophie. Le moment heideggérien était nécessaire dans le développement de la philosophie occidentale. Avec lui, de structurelle, l'ontologie devenait existentielle. C'est l'immensité de *Sein und*

---

2 Dans ce texte, nous commençons à développer une nouvelle approche de la problématique du statut de l'œuf fécondé (et des cellules apparentées). Jusqu'à présent, nous avions publié de nombreux travaux historiques (bibliographie reprise dans Ph. Caspar, *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours*, Paris 1991, dont nous préparons une nouvelle édition, et *L'embryon au IIe siècle*, Paris 2002) ou inspirés d'une philosophie de la nature. Dans ce cadre, nous avons élaboré un modèle original pour penser le statut de l'œuf fécondé et des cellules apparentées (voir Ph. Caspar, *Statut de l'œuf fécondé: lieu de fragilité, lieu de vérité*, dans Liberté politique. La Nouvelle Revue d'idées chrétiennes 18 [février 2002] 96-129). Nous achevons la préparation d'un livre sur ce modèle (L'Harmattan, Paris) à paraître. L'intuition qui gouverne ce texte est un souci d'articuler le *cogito* augustinien (en le redéployant par-delà l'entreprise cartésienne) avec les résultats d'une philosophie de la nature.

3 «Les délimitations de frontières faites ici entre l'analytique existentiale et l'anthropologie, la psychologie et la biologie se rapportent uniquement à la question ontologique fondamentale» (M. Heidegger, *Etre et temps*, tr. fr. par Fr. Vézin, [Bibliothèque de philosophie] Paris 1986, par. 10, 77 [lire de 77 à 83]). Cette prise de position suit la phrase: «L'analytique existentiale du Dasein précède toute psychologie, toute anthropologie et a fortiori toute biologie» (*ibid.*, par. 9, 77). Il y a là une volonté tout à fait légitime de fonder une nouvelle ontologie, et de ce point de vue, *Sein und Zeit* est un livre génial. Il inaugure une description moderne de ce que les médiévaux appelaient la subsistence. L'élément de rupture est indéniable et fécond. Mais la génialité du livre s'épuise dans l'œuvre heideggérienne. Penseur immense, auteur d'une œuvre monumentale, Heidegger s'est comme perdu dans ses intuitions. S'il y a effectivement un moment où la philosophie doit faire abstraction de toute autre démarche pour trouver son centre de gravité, son point d'appui dans l'exercice de la pensée, il y a aussi un moment où elle doit revenir vers le réel et accepter une confrontation avec ce qui n'est pas elle. «Ce m'est tout un par où je commence, car là même à nouveau je viendrai en retour» (Parménide, *Poème*, V, tr. fr. par J. Beaufret, [Coll. Epiméthée] Paris 1955).

Zeit. Et il est certes exact que la biologie n'est d'aucun secours pour penser du point de vue de la conscience les expériences-limites de la condition humaine, comme la déréliction, le souci, l'angoisse, la mort. Sans doute le moment heideggérien était-il indispensable dans l'accession de la philosophie fondamentale à la modernité.

Mais la pensée ne peut s'arrêter là. La crise née des progrès de la médecine en matière de reproduction et la maîtrise sur l'embryon qui s'ensuit posent de manière aiguë la question du statut de l'œuf fécondé (ou cloné) de manière aiguë. Est-il homme ou non? Plus radicalement, est-il personne humaine ou seulement un amas de cellule, simple matériau biologique? C'est de manière évidente une question philosophique à la résolution de laquelle la phénoménologie ne nous est d'aucun secours[4].

Plus précisément, le courant phénoménologique avec tous ses développements (notamment en France Michel Henry[5] et Jean-Luc Marion[6]) s'est toujours pensé comme capable de penser l'expérience humaine indépendamment de toute référence scientifique. Sous ce rapport, Hans Jonas fait figure d'exception[7]. Cependant, Jonas entend traiter quelques thèmes, la plupart classiques (sur l'âme animale par exemple), d'autres neufs (il en va ainsi du chapitre «Cybernétique et fin») du point de vue d'une biologie philosophique. L'approche reste très théorique. Jonas ne

---

4 J.-M. Salanskis a certes bien montré que la philosophie de Heidegger garde la science à l'horizon d'elle-même, selon une tradition propre à l'université allemande. Mais il doit bien reconnaître que l'auteur de *Sein und Zeit* s'est toujours efforcé d'affranchir radicalement la philosophie des sciences aussi bien humaines que de la nature (J.-M. Salanskis, *Conjugaisons de Heidegger avec la science*, dans *Les philosophes et la science*, sous la direction de P. Wagner, [Folio/Essais 408] Paris 2002, 447-497).

5 Comme en témoigne ce passage révélateur de l'ensemble de sa démarche: «Dans un autre texte qui est un commentaire de La phénoménologie de l'esprit de Hegel, Heidegger déclare: "La voie d'accès au phénomène c'est le phénomène lui-même" – proposition approximative car, en toute rigueur, il faudrait écrire: "La voie d'accès au phénomène, c'est sa phénoménalité"; ce n'est pas le contenu variable du phénomène, c'est le fait qu'il se montre, ce n'est pas ce qui est vrai, la vérité au sens second, c'est la vérité originaire, "le phénomène le plus originaire de la vérité"» (M. Henry, *La vérité selon le christianisme*, dans *Christianisme. Héritages et destins*, sous la direction de C. Michon, [Biblio/Essais 4318] Paris 2002, 293-324, 294). Cet horizon de visibilité dans lequel les choses se montrent à moi, c'est le monde. Philosopher pour Henry, c'est penser l'apparaître du phénomène en tant qu'apparaître. Sans vouloir nous prononcer, sur l'authenticité de son ouverture au christianisme dans ses dernières œuvres, nous ne sommes pas loin d'une pensée tournant à vide.

6 L'apport majeur de Marion à la philosophie chrétienne aura été de proposer une reprise phénoménologique de la métaphysique du don élaborée par Claude Bruaire. Voir le très remarquable J.-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, (Epiméthée) Paris 1997. La dette par rapport à Bruaire est indiquée en filigrane page 143, note 1.

7 H. Jonas, *The Phenomenology of Life. Towards a philosophical Biology*, San Francisco 1982; tr. fr. par D. Lories, *Le phénomène de la vie. Vers une philosophie biologique*, (Sciences/Ethiques/Sociétés) Bruxelles 2001.

connaît pas assez personnellement la biologie et la médecine pour confronter réellement ses perspectives philosophiques avec les résultats principaux de ces disciplines. Pour le dire autrement, ce livre reste un épiphénomène à la fois dans son œuvre et dans l'histoire de la philosophie biologique.

Cette question n'a guère plus de sens dans la mouvance complexe de la philosophie moderne des sciences, et ce pour trois raisons.

La première est que, pour des motifs en partie historiques, les disciplines scientifiques de référence pour la philosophie des sciences sont principalement la physique et la cosmologie. Cette orientation tend cependant à s'inverser. Mais c'est au profit de l'éthique à travers ce que l'on appelle la mouvance bioéthique (précisons tout de suite que l'explosion des publications en bioéthique, réalisant à l'échelle sociologique ce que Kuhn appelle un changement de paradigme s'accompagne d'une crise grave des fondements de l'éthique, crise sur laquelle d'ailleurs peu d'auteurs s'interrogent)[8]. Mais l'éthique à elle seule ne peut suffire pour penser ce moment unique dans l'histoire des sciences de la vie. La crise inaugurée par leurs progrès exponentiels et récents ouvre une vertigineuse confrontation entre l'ordre du savoir et celui de l'agir. C'est tout le sens de l'effervescence actuelle. Penser cette crise, c'est aussi et peut-être d'abord procéder à une critique – au sens où Kant l'entendait, mais en la radicalisant – de la connaissance et des modes de connaissance à l'œuvre dans ces disciplines[9].

En effet, les travaux fondamentaux sur l'épistémologie des sciences biologiques, ou sur la portée ontologique des découvertes de ces disciplines sont bien plus rares. Il y a là un point de vue largement délaissé. Il en résulte que la majorité des contributions en philosophie de la biologie est d'ordre historique. De ce point de vue, les publications de Henri Bergson[10], Georges Canguilhem[11] et d'André Pichot[12] entre

---

8 Th.-S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, (Coll. Champs) Paris 1983 (1e éd. 1962). Bonne présentation de la problématique liée à la parution de cet ouvrage par Z. Petreski, *D'un paradigme à l'autre. A propos du livre de Thomas S. Kuhn: La structure des révolutions scientifiques*, dans *Philosophies de notre temps*, Auxerre 2000, 221-224.

9 Sur ce point, voir Ph. Caspar, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, (Le Sycomore) Paris-Namur 1985, et Id., *La place centrale de l'homme dans les sciences biologiques contemporaines. Essai d'interprétation à la lumière de la dynamique des apories*, dans Anthropotès 13 (1997) 12-50.

10 Dont l'œuvre tient pour une part de la philosophie biologique, même si elle ne se limite pas à cette dimension (H. Bergson, *Oeuvres*, Paris 1959; P. Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris 1968; *Analyses et réflexions sur Henri Bergson. La pensée et le mouvant*, [Expériences du présent] Paris 1998).

11 G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris 1966; *La connaissance de la vie*, (L'Histoire des sciences. Textes et Etudes) Paris 1975; *La formation du concept de réflexe aux XVIIème et XVIIIème siècles*, (L'Histoire des sciences. Textes et Etudes) Paris 1977; *Idéologie et rationalité dans l'histoire des*

autres sont remarquables. Telle est la seconde raison de l'incongruité de la question qui nous est posée. Elle ne vise pas l'histoire d'une théorie ou d'une doctrine biologique, mais soulève le problème d'un impact de la biologie sur le principe métaphysique d'identité de la personne humaine.

La troisième raison, et peut-être la plus importante, est que les auteurs fondateurs de la philosophie moderne des sciences (Mach, Carnap, Popper, Reichenbach, Feyerabend, Frege, Russell, Whitehead, les empiristes logiques anglais qui prolongent Wittgenstein...) se sont orientés dans plusieurs directions spécifiques: une attention presque exclusive à la description de la succession des théories les unes par rapport aux autres, une place de plus en plus grande accordée à la logistique telle qu'elle se développe à la charnière des XIXe et XXe siècles dans la recherche d'un fondement aux mathématiques, l'importance accordée aux problèmes de langage, etc.[13]. Michel Meyer a bien montré à quel point ces courants néopositivistes pouvaient se rattacher à la postérité kantienne[14]. Mais on ne trouve pas chez eux une réelle confrontation avec les résultats des sciences, en tant que tels. Celle-ci a eu lieu, sous l'impulsion principalement des physiciens, dans certains secteurs, tels que la mécanique quantique ou les deux relativités.

Tel n'est pas le parti que nous avons pris. Précisons que nous avons continuellement travaillé en tant que médecin et/ou en tant que biologiste, en tant que chercheur et/ou en tant que clinicien aussi bien dans des laboratoires que dans des hôpitaux ou des services spécialisés extrahospitaliers. Dans la confrontation que nous n'avons jamais cessé de pratiquer entre les diverses disciplines philosophiques et les sciences de la vie au sens large, nous avons toujours ressenti que les diverses

---

sciences de la vie, (L'Histoire des sciences. Textes et Etudes) Paris 1977; *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, (Problèmes et controverses) Paris 1979; G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Du développement à l'évolution au XIXème siècle*, (Pratiques théoriques) Paris 1985. Sur Canguilhem, voir *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, (Bibliothèque du Collège international de Philosophie) Paris 1993.

12 Voir notamment A. Pichot, *La naissance de la science*, 2 t., (Folio/Essais 154-155) Paris 1991; *Histoire de la notion de vie*, (Tel 230) Paris 1993; *Histoire de la notion de gène*, (Champs 423) Paris 1999.

13 Nous renvoyons à quelques ouvrages accessibles: J. Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Paris 1969, (rééd. coll. Champs 92, 2000); A. Barberousse, M. Kistler et P. Ludwig, *La philosophie des sciences au XXème siècle*, (Champs/Université 3002) Paris 2000; *La philosophie et les sciences*, cit.; D. Andler, A. Fagot-Largeault, B. Saint-Sernin, *Philosophie des sciences*, (Folio/Essais 405-406) Paris 2002 (voir la brève mais pénétrante recension critique de T. H. Lepeltier, dans Sciences humaines 137, avril 2003, 56). Sur le Cercle de Vienne, voir plus spécialement *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits. Carnap-Hahn-Neurath-Schlick-Waismann-Wittgenstein*, sous la direction d'A. Soulez, (Philosophie aujourd'hui) Paris 1985.

14 M. Meyer, *Découverte et justification en science. Kantisme, néopositivisme et problématologie*, Paris 1979.

approches développées par la philosophie moderne des sciences restaient extérieures à la démarche scientifique proprement dite. Pour ne rien dire de la médecine. La voie que nous avons tracée dès *L'individuation des êtres*[15] est celle d'une philosophie moderne de la nature vivante, pensée comme discipline médiatrice entre les sciences de la vie (et plus largement des sciences de la nature) et la métaphysique. La philosophie de la nature est un des parents pauvres de la pensée du XXe siècle[16]. Les deux dernières tentatives dotées d'une réelle puissance étaient celles de Cournot et de Whitehead. Notre méthode a consisté à créer une herméneutique entre la raison scientifique et la raison métaphysique sur la base de la dynamique des apories[17]. Nous avons ainsi montré que le concept d'individu, central dans l'immunogénétique moléculaire, ne peut être défini par cette discipline, mais par la métaphysique. Ce faisant, nous avons radicalisé la critique kantienne des sciences en en montrant l'arrière-fond irréductiblement métaphysique.

2. Le «"Je"-personne»

L'inflexion que Socrate fait subir au *Connais-toi toi-même*[18] inaugure l'introspection philosophique, c'est-à-dire ce mouvement par lequel l'être fait retour sur et en lui-même pour explorer son intériorité. On sait que la pensée de Socrate nous est

---

15 Ph. Caspar, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, cit. Voir aussi "Le statut d'une philosophie moderne de la nature", Leçon inaugurale donnée à l'occasion de l'Agrégation en Philosophie, texte inédit.

16 B. Saint-Sernin, *Les philosophies de la nature*, dans D. Andler, A. Fagot-Largeault, B. Saint-Sernin, *Philosophie des sciences*, t. 1, 32-128, en pose très bien la problématique du point de vue de l'histoire moderne de la philosophie. Le récent essai de Fr. Farago, *La nature*, (U/Philosophie) Paris 2000, présente quelques contributions inspirées des grands moments de l'histoire de cette discipline depuis Aristote. On lira également la belle contribution d'A. Faivre, *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie. XVIIIème-XIXème*, Paris 1995.

17 Ph. Caspar, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, cit.

18 L'auteur de cette maxime était déjà inconnu pour les auteurs antiques. Dans le *Prométhée enchaîné*, Okianos invite Prométhée à se connaître lui-même, seule possibilité pour lui de reconnaître, d'admettre la supériorité de Zeus et de ne pas sombrer dans l'*hubris* (*Connais-toi toi-même et rajuste tes façons pour de nouvelles*, Eschyle, *Prométhée enchaîné*, vers 305, tr. fr. L. Bardollet, B. Deforge et J. Villemonteix, dans *Les Tragiques grecs*, t. 1, Paris 2001, 177). Il s'agit là, on le sait, de la maxime fondamentale de la sagesse grecque, dont la postérité sera immense aussi bien dans l'Antiquité gréco-latine que dans la pensée chrétienne (voir P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris 1974, 11-13). On en trouve une formulation inversée (*Sois pour toi-même... assez*) dans la célèbre scène des trolls dans *Peer Gynt* (H. Ibsen, *Peer Gynt*, tr. fr. par R. Boyer, Paris, 1994, 119). Voir également Ph. Caspar, *Peer Gynt ou le hâbleur*, [Théâtre des cinq Continents] Paris 1995).

connue par le témoignage de certains de ses disciples, Platon, Xénophon et Aristote principalement. Dans *Le premier Alcibiade*[19], Socrate explique à son fougueux interlocuteur que le sens de la maxime («connais-toi toi-même») ne vise pas une connaissance du corps, ou du composé de corps et d'âme, mais de l'âme seulement[20]. Platon oriente l'anthropologie dans le sens d'une exploration de l'âme seule, encore que ce dernier propos doive probablement être nuancé. Il faudra un très long travail théorique, inauguré par Aristote, et sans cesse remis sur le chantier, pour remettre l'anthropologie philosophique sur ses rails véritables, celui d'une pensée d'un composé métaphysique, appartenant aussi bien à la nature qu'à l'esprit. Le concept de personne que nous voulons développer s'inscrit dans cette perspective. Pour Platon, le *connais-toi toi-même* consiste à se soucier de son âme[21], à l'éduquer à la sagesse morale[22], qui conduit au bonheur[23] et à l'acquisition de la vertu[24], sans laquelle aucun gouvernement juste de la Cité n'est possible[25]. Or, sur le plan méthodologique, le *Connais-toi toi-même* est ébranlement des certitudes[26] qui conduit à la fameuse *nescience* socratique[27]. Cet aveu d'ignorance est une étape décisive dans la dialectique au terme de laquelle l'âme, ayant exploré ses fragiles

---

19 La question de l'authenticité du dialogue *Le premier Alcibiade* a été soulevée par des critiques modernes (elle est communément admise dans l'Antiquité). La question est magistralement traitée par J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, Les Belles Lettres, notamment 76-78.

20 «*Socrate: C'est donc notre âme que nous invite à connaître celui qui prescrit de se connaître soi-même. – Alcibiade: Il le semble bien. – Socrate: Ainsi donc, connaître telle ou telle partie de son corps, c'est connaître les affaires qui nous appartiennent à nous-même, mais ce n'est pas se connaître soi-même*» (Platon, *Le premier Alcibiade*, 130e-131a, dans *Oeuvres complètes*, t. 1, tr. fr. par L. Robin, [La Pléiade] Paris 1950, 243).

21 *Ibid.*, 132c.

22 «*Or, se connaître soi-même, nous étions d'accord que c'est là que constitue la sagesse morale*» (*ibid.*, 133c; voir aussi *Charmide*, 164d-e).

23 *Ibid.*, 134a.

24 *Ibid.*, 134c.

25 *Ibid.*, 135b.

26 «*Alcibiade: Par les dieux, Socrate! En vérité, je ne sais plus, ma foi, ce que je dis! Mais j'ai tout bonnement l'air de quelqu'un qui extravague! Quand tu me questionnes, ce que je pense est en effet tantôt ceci, tantôt cela*» (*ibid.*, 116e; voir aussi *Le petit Hippias*, 369d; *Lachès*, 187e).

27 «*Concluons donc, Nicias, que la nature de la vertu, nous ne l'avons pas découverte*» (Platon, *Lachès*, 199e, dans *Oeuvres complètes*, t. 1, 318; voir aussi *Eutyphron*, 14b-16a; *Apologie de Socrate*, 20e-23d). J. Hersch a raison de voir dans cette «nescience» le point de départ de l'étonnement philosophique (J. Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, [Folio/Essais 216] Paris 1993, 27-34).

savoirs et découvert qu'elle ne sait rien, abandonne ses illusions et contemple la parcelle du divin tapie au plus intime d'elle-même[28].

Augustin fait prendre un nouveau tournant à l'introspection philosophique. L'évêque d'Hippone ne rédige pas seulement la première autobiographie de l'histoire de la littérature occidentale[29]. Il est aussi l'inventeur de ce qu'il est convenu d'appeler le *cogito* philosophique[30]. Comme plus tard chez Descartes, cette découverte s'opère dans le contexte de la réfutation du scepticisme. Comment être sûr de quelque chose, ce qui revient à dire, est-il possible d'être ici-bas sûr de quelque chose? Avec un tel point d'appui, la pensée peut se déployer. Sans ce point d'appui, elle est condamnée à se briser les ailes comme un papillon de nuit se détruit lorsqu'il est attiré par la lumière. Cette préoccupation est constante chez lui. Le thème du "cogito" apparaît dans cinq textes que nous citons par ordre chronologique: le *Contra academicos* (386), les *Soliloquia* (hiver 386), le *De libero arbitrio*, Livres I et II (387-388), le *De Trinitate* (400?-422?) et le *De civitate Dei* (413-415; 418-425)[31].

Dans *Les soliloques*, II, 1, 1, Augustin cherche à réfuter le doute sceptique par un argument irréfutable. Après avoir éprouvé toutes les objections avancées par les

---

28 Voir ce texte admirable: «*Socrate: Donc, cher Alcibiade, si l'âme doit se connaître elle-même, n'est-ce pas vers une âme qu'elle devra regarder, et spécialement vers ce point de l'âme qui est le siège de la vertu propre d'une âme, c'est-à-dire sa sagesse, et vers tel autre point auquel justement ressemble celui-là? – Alcibiade: C'est bien mon avis, Socrate. – Socrate: Or, sommes-nous à même de dire qu'il y ait dans l'âme quelque chose de plus divin que ce à quoi se rapportent l'acte de connaître et celui de penser? – Alcibiade: Nous n'en sommes pas à même. – Socrate: C'est donc au Divin que ressemble cette fonction de l'âme, et, quand on regarde de son côté et qu'on reconnaît tout ce qu'elle a de divin, c'est ainsi que l'on pourra le mieux se connaître. – Alcibiade: Evidemment. – Socrate: Mais n'est-ce pas parce que, tout ainsi qu'un miroir est plus clair que l'image mirée dans l'œil, et plus pur, et plus brillant de lumière, Dieu est aussi une réalité plus pure justement, plus brillante de lumière que ce qu'il y a de meilleur en notre âme. – Alcibiade: Cela en a bien l'air, Socrate. – Socrate: Donc, en dirigeant vers Dieu nos regards, nous userions, eu égard à la vertu d'une âme, de ce qu'il y a de plus beau, où se puissent mirer même les choses humaines; et c'est ainsi que nous nous verrions, que nous nous connaîtrions le mieux nous-mêmes*» (Platon, *Le premier Alcibiade*, 133c, dans *Oeuvres complètes*, t. 1, 246-247).

29 Augustin, *Les confessions*, tr. fr. par P. Cambronne, dans *Oeuvres*, t. 1, (La Pléiade) Paris 1998, 799-1124.

30 Tant Mersenne qu'Arnauld avaient signalé à Descartes la parenté de son *cogito, ergo sum* avec certains passages d'Augustin. Aussitôt lu le *Discours de la Méthode*, Mersenne rapproche le *cogito* cartésien de *La cité de Dieu*, XI, 26 (A Mersenne, 25 mai 1637, AT (édition Adam-Tannery), I, 376, l. 26-21; voir aussi un correspondant anonyme, AT, III, 247, l. 1-248, l. 16). Dans les *Quatrièmes objections aux Méditations métaphysiques*, Arnauld renvoie Descartes au traité augustinien *Le libre arbitre*, II, 3, 7. Plus tard, il fait le rapprochement avec *De la Trinité*, X, 10, 12 (A Descartes, 3 juin 1648, V, 186, l. 9-13). Sur tout ceci, voir L. Blanchet, *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*, Paris 1920; E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1975, 191-201; 259-268. En plus des *Soliloques*, Gilson cite le *Contre les Académiciens*, mais nous n'avons pas eu la possibilité matérielle de consulter ce texte.

31 Pour cette chronologie, nous avons suivi P. Brown, *Augustine of Hippo, a biography*, London 1967; *La vie de saint Augustin*, Paris 1971, 84-85, 216-217, 336-337.

sceptiques pour ébranler les certitudes. Cependant, il s'aperçoit que:

«*... nul n'est heureux s'il ne vit et nul ne vit s'il n'"est"; tu veux "être", vivre et comprendre; "être" pour vivre, vivre pour comprendre. Tu sais que tu "es", tu sais que tu vis, tu sais que tu comprends*»[32].

La première formulation du *cogito* augustinien frappe d'emblée par sa complexité. Elle présente en effet une structure ternaire en ce sens qu'elle s'organise autour de trois pôles, "être", "vivre", "comprendre" que l'on va retrouver dans cet ordre ou dans un autre à chacune de ses reprises. A travers l'expérience du *cogito*, la pensée rejoint simultanément plusieurs dimensions existentielles. Dans le texte des *Soliloques*, le point de départ du *cogito* est la sensation de bonheur, en d'autres termes, la prise de conscience que «Je» suis heureux. Or, je ne puis être heureux sans vivre, ni vivre sans être. Donc, si je suis heureux, c'est que je suis. Dans ce texte cependant, la pointe de l'argumentation est la démonstration, vitale sur le plan existentiel, de l'immortalité de l'âme:

«*Mais cela durera-t-il toujours, ou rien de tout cela ne subsistera-t-il? Tel de ces biens subsistera-t-il à jamais, tandis que telle autre disparaîtra? Sont-ils susceptibles de diminution ou d'accroissement, dans le cas où ils subsisteraient tous? Voilà ce que tu veux savoir*»[33].

Or, le *cogito* est un acte immatériel par lequel l'âme prend conscience d'elle-même, par conséquent celle-ci est immatérielle[34].

Cette triade "être-vie-connaissance" se retrouve dans *Le libre arbitre*, II, 3, 7. Le contexte est celui de la discussion métaphysique de la question du mal (impliquant chez Augustin une discussion serrée de la non-responsabilité de Dieu dans l'origine du mal). Etablissant le programme de la discussion, l'orateur prévoit:

«*A: Aussi, pour commencer par un point des plus manifestes, je te demande si,*

---

[32] Augustin, *Soliloques*, II, I, 1, tr. fr. par P. de Labriolle, (Bibliothèque augustinienne 5) Paris 1939, 89.

[33] *Ibid.*

[34] C'est l'un des points les plus difficiles de la philosophie. La singularité d'Augustin et de Descartes est de l'aborder à partir du *cogito*. Chez eux, l'acte de pensée pure par lequel l'âme se saisit elle-même démontre son immatérialité. Ce qui est en jeu ici, c'est la question du rapport entre le corps et l'esprit. C'est un truisme de dire que l'esprit n'exerce son activité en l'homme concret que parce qu'il est incarné. Sans corps, l'esprit n'est pas. Se réduit-il pour autant au corps? L'expérience existentielle du *cogito* indique que l'homme se dépasse lui-même. Il se rejoint lui-même dans une expérience de coïncidence à soi qui transcende tous les états de conscience. Etienne Gilson a analysé la parenté entre Augustin et Descartes dans "Le cogito et la pensée augustinienne" (E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1975, 191-201).

toi-même, tu es. Peut-être crains-tu d'être trompé dans cette interrogation, alors que tu ne pourrais pas du tout l'être si tu n'étais pas. – E: Passons plutôt aux autres points. – A: Donc, puisqu'il est évident que tu es, et que cela ne le serait pas si tu ne vivais pas, il est évident aussi que tu vis. Saisis-tu par l'intelligence la vérité de ces deux affirmations?»[35].

Par rapport au texte précédent, cet échange se caractérise par l'introduction du thème du *fallor*. Je ne puis être trompé que si je suis. Il y a dans l'exercice du doute, ou dans la résistance au doute un point absolument indubitable. Il était possible de réfuter le doute systématique autrement. Si je doute de tout, il y a au moins une chose dont je ne doute pas, c'est que je doute de tout. Le doute absolu est impossible. L'originalité de l'argument consiste à passer du plan gnoséologique à l'existence. Si je doute, si je puis être trompé, c'est que je suis. Cependant, fidèle à son intuition première, Augustin n'en reste pas là. La certitude de l'existence conduit à d'autres certitudes, celles de la vie (la conscience de ce que je suis implique que je vive) et de la compréhension (je comprends que je suis et que je vis). Le *cogito* augustinien ne se réduit pas à une certitude, celle de l'existence. Cette dernière en entraîne d'autres. Si je suis, c'est que je vis, si je formule le *cogito*, c'est que je comprends que je suis et que je vis. Qu'Augustin sorte de cette expérience de pensée en retrouvant la distinction traditionnelle entre trois ordres de réalités (les pierres, les animaux, les hommes) est secondaire par rapport à cette découverte.

Le *cogito* est déployé sur le plan théologique dans *La Cité de Dieu*, XI, 26. Par rapport aux textes précédents, on note l'apparition du thème de l'amour de soi.

«*En effet, nous sommes, nous savons que nous sommes, nous aimons cet être et cette connaissance*»[36].

La transcendantalité (pour employer un vocabulaire moderne) de cette prise de conscience est claire:

«*Or, dans ces trois choses, il n'y a aucune illusion qui brouillerait la vérité. Car nous ne les appréhendons pas par un sens corporel comme les objets situés à l'extérieur de nous...*»[37].

Le "Je suis" échappe à toute intervention des sens, il s'agit de la coïncidence de

---

[35] AUGUSTIN, *Le libre arbitre*, tr. fr. par S. Dupuy-Trudelle, dans *Oeuvres*, t. I, (La Pléiade) Paris 1998, 447.

[36] Augustin, *La cité de Dieu*, XI, 26, tr. fr. coord. par L. Jerphagnon, dans *Oeuvres*, t. 2, Paris 2000, 458.

[37] *Ibid.*

soi à soi d'un acte de conscience irréductiblement unique. Disons-le autrement: la prise de conscience de soi en tant que soi, telle qu'elle peut survenir au terme de l'épreuve du doute ou de l'erreur (mais d'autres configurations sont possibles) transcende tout donné sensoriel. Même réduit à la plus extrême pauvreté ou déchéance, je reste quand même capable de dire «Je», c'est-à-dire de coïncider avec quelque chose en moi qui est «Je».

«*Or, dans ce cas précis, il n'y a aucune illusion trompeuse ou représentation fantaisiste due à l'imagination: je suis tout à fait certain du fait que je suis, je le connais et j'aime cet être*»[38].

Aucun doute n'est possible à ce sujet, même celui systématique des Académiciens:

«*Et cette dernière est prête à affronter tout argument des académiciens objectant: "Eh quoi! si tu te trompais?". Car, si je me trompe, je suis*»[39].

Ne nous détrompons pas, la véritable expression du *cogito* augustinien est dans la première formulation. La prise de conscience du «Je» par le «Je» est bien plus complexe que le simple «*Je me trompe, donc je suis*». Le développement du texte le montre. Le «Je» se diffracte en une triade "être-connaître-aimer" qui exprime en nous l'être trinitaire. L'être renvoie au Père, le connaître au Fils, l'aimer à l'Esprit. En un sens, nous pouvons connaître Dieu – après tout, nous sommes créés à son image et à sa ressemblance – en plongeant dans notre intériorité. La triade que nous découvrons est la trace du Dieu trinitaire:

«*En nous aussi, il y a une image de Dieu, une image de la Trinité souveraine, bien qu'inférieure à Dieu, infiniment éloignée de lui, en un mot ni coéternelle ni consubstantielle; nous la connaissons cependant comme étant la plus proche de Dieu par la nature parmi les êtres créés par lui, bien qu'elle doive être réformée pour s'approcher de lui par la ressemblance*»[40].

C'est dans *La Trinité* qu'Augustin déploie toute la richesse de sa découverte. Il s'agit du chapitre XII du Livre XV de *La trinité*[41]. Ce dernier est organisé autour de

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.*

[41] Augustin, *La Trinité*, XV, XII, 21, tr. fr. par P. Agaësse et J. Moingt, (Bibliothèque augustinienne 16) Paris 1955, 477-485.

deux facultés, l'intelligence et la volonté. L'acte de vouloir peut aussi faire l'objet d'un *cogito*. Si en moi je me dis vouloir être heureux, quel doute peut ébranler cette certitude? Certes, des indices, des échecs plus ou moins graves peuvent me faire prendre conscience de ce que je ne suis pas heureux. Mais mon désir d'être heureux ne peut être mis en doute. Quoi qu'il m'arrive, je voudrais être heureux, et cette certitude est aussi indubitable que celle de mon existence[42]. Que quelqu'un me démontre – avec mon plein acquiescement – que je ne suis pas heureux, il ne pourra faire que je ne veuille pas être heureux. Il y a une immédiateté de la coïncidence de l'âme avec son désir le plus profond qui échappe à toute contestation. «Je veux, donc je suis», «J'aime, donc je suis», sont autant de propositions qui sont indubitables. Augustin l'admet: il y a de nombreuses autres richesses dans le *cogito*[43]. Mais il ne cherche pas à les thématiser. Chez lui, le *cogito* permet de penser l'irréductibilité du «Je suis», «Je pense», «Je veux», «J'aime». Cette diversité fait toute sa force.

Le paysage cartésien est à la fois tout différent et tout semblable[44]. Ce n'est pas le lieu ici de rappeler la spécificité du cartésianisme. Cette originalité indéniable – Descartes inaugure la philosophie moderne du sujet – ne peut masquer son affinité avec l'œuvre d'Augustin. Celle-ci était déjà évidente aux yeux des contemporains de Descartes. L'un des aspects de cette parenté est une commune confrontation avec le scepticisme. Tous deux ont assimilé des doctrines, les ont scrutées, les ont rejetées. Tous deux ont cherché anxieusement le vrai, et ne l'ont trouvé que peu à peu. Tous deux ont voulu fonder des certitudes inébranlables. Chez Descartes, l'épreuve du doute est loin d'être une simple figure de style. Il y a là une attitude intellectuelle profondément inscrite dans sa personnalité[45]. Le *Discours de la Méthode* est le récit de l'itinéraire intellectuel (et humain) d'un homme qui, conscient de la fin d'une vision du monde (celle de la scolastique de son époque), n'a de cesse de fonder un savoir neuf et sûr tout en restant profondément imprégné des schèmes philosophiques et théologiques acquis durant sa scolarité. Démêler le neuf de l'ancien chez Descartes est tâche ardue, même si l'homme apparaît globalement comme inaugu-

---

42 *Ibid.*, 481-482.

43 «*On trouverait encore d'autres exemples, qui sont d'une grande force contre les Académiciens, lorsqu'ils prétendent que l'homme ne peut rien savoir*» (*ibid.*, 483).

44 Nous référons à l'édition établie par F. Alquié, 3 t., Paris 1967. Le *Discours de la Méthode* se trouve au tome 1, les *Méditations métaphysiques* au tome 2 (noté éd. Alquié).

45 Voir les notes de F. Alquié, dans *Discours de la Méthode*, notes des pages 576 et 577 et le remarquable premier chapitre ("La déception") de F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1951, 17-37.

rant une nouvelle aventure de l'intelligence. Tel est le mystère de sa génialité.

Ces deux dimensions de l'aventure cartésienne – la mise en doute systématique et la recherche inlassable du vrai – imprègnent déjà les *Règles pour la direction de l'esprit* (1628). Mais il faut attendre le *Discours* pour voir s'établir une étroite connexion entre l'épreuve du doute et la découverte d'une certitude inébranlable. Cette liaison reviendra dans deux autres textes, dans les *Méditations métaphysiques* (1641) et dans *Les principes de la philosophie* (1644). Très curieusement, ce que l'on appelle d'habitude le *cogito* cartésien existe sous deux formes différentes. La certitude première est celle du *ego cogito, ergo sum*[46] dans le chapitre IV du *Discours de la Méthode* (1637) et dans les *Principes de la philosophie*, I, 7 (1644); elle est celle du *ego sum, ego existo* dans la seconde *Méditation métaphysique* (1641)[47]. Cette différence dans l'expression traduit une différence dans la visée. Le *Discours de la méthode* se place davantage sur le plan de la fondation d'une méthode d'investigation scientifique capable d'embrasser tout le réel, aussi bien dans l'ordre cognitif que dans celui de l'action. Les *Méditations métaphysiques* se situent pour leur part davantage sur le terrain existentiel. Nous nous contenterons d'analyser le *cogito* du *Discours* dans cette communication.

Descartes aborde la question du fondement du savoir dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode* (le texte latin porte en marge *Rationes quibus existentia Dei et animae humanae probatur, quae sunt Metaphysicae fundamenta*):

«*afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes*»[48].

Or, remarque l'auteur, pour les mœurs, on est parfois obligé de suivre des opinions nullement assurées. On ne saurait mieux exprimer que le fondement vrai de l'agir se trouve en dehors de ce dernier. Le point de départ est cependant intéressant à plus d'un titre. Tout d'abord, il permet de rattacher la quatrième partie du *Discours* à la troisième. Ensuite, tout l'esprit du cartésianisme révèle que le fondement du savoir n'est pas restreint aux connaissances théoriques mais qu'il descend jusque dans l'agir humain. L'unité de la méthode chez Descartes est profondément

---

[46] La véritable formule latine est *ego cogito, ergo sum, sive existo*. Les termes *esse* et *existere* sont ici pris comme synonymes. Etienne Gilson propose à juste titre de traduire par *moi qui pense, je suis* (R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, par E. Gilson, Paris 1939, noté éd. Gilson, 292)

[47] F. Alquié a raison de souligner la différence de perspective des deux formulations: voir R. Descartes, *Discours de la Méthode* (éd. Alquié), note 1, 604, où Alquié met en question la grille de lecture de Gilson, lequel interprétait le *Discours* à la lumière des *Méditations* (R. Descartes, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, éd. Gilson).

[48] R. Descartes, *Discours de la Méthode*, IV, éd. Alquié, 602.

différente de l'unité du point de vue critique chez Kant. La philosophie transcendantale engage des principes théoriques premiers différents dans la raison pratique et dans la raison théorique, ce qui nécessite l'élaboration d'une *Critique* servant de moyen terme, la *Critique de la faculté de juger*, afin de donner à l'ensemble toute sa cohérence. Cependant, malgré cette divergence profonde, les deux auteurs se rejoignent sur certains points. La quatrième partie du *Discours* part du constat d'un manque de fondement dans les mœurs, entame l'épreuve du doute pour dégager l'évidence du *cogito, ergo sum*, en déduit l'immatérialité de l'âme d'abord, l'existence de Dieu ensuite. La *Critique de la raison pratique* s'enracine dans une critique des morales empiristes, pose l'impératif catégorique, et postule l'immortalité de l'âme d'abord, l'existence de Dieu ensuite, comme postulats de la raison pratique. Cette organisation était déjà inscrite en filigrane dans le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin, dans lequel Thomas critiquait la thèse averroïsante de l'unicité de l'intellect possible pour poser son propre *cogito* philosophique, *hic homo intelligit*:

«*... en effet, ôtez aux hommes toute diversité d'intellect – lui qui, seul de toutes les parties de l'âme, s'avère incorruptible et immortel –, et il s'ensuivra qu'après la mort rien ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un seul intellect; vous supprimez ainsi la répartition des récompenses et des peines et jusqu'à la différence qui les distingue*»[49].

En proie au doute, Descartes décide de rejeter comme absolument faux

«*tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fut entièrement indubitable*»[50].

Commence alors la lente purgation des fausses croyances. Il y a d'abord celle, classique, des erreurs induites par les sens. Ces derniers peuvent tromper. Les illusions optiques en sont un exemple parmi d'autres: il en va ainsi de l'illusion de Müller-Lyer[51]. Plus grave, les mathématiciens eux-mêmes sont capables de com-

---

[49] Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, I, 2, tr. fr. par A. de Libera, (GF-Flammarion 713) Paris 1994, 77-79.

[50] R. Descartes, *Discours de la Méthode*, IV, éd. Alquié, 602.

[51] Voir W. Köhler, *Psychologie de la forme*, (Idées 60) Paris 1964, 137-160 et M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Tel 4) Paris 1976, 12. Au moment de remettre ce texte, nous avons pris connaissance du dernier numéro spécial de Pour la science, *Les illusions des sens*, avril/juin 2003, qui ne fait qu'actualiser une objection ancienne.

mettre des erreurs. La toile de fond est aux antipodes du *Petit Hippias*, où Socrate expliquait à son interlocuteur que seul le mathématicien qui connaît peut tromper autrui en lui faisant admettre un raisonnement faux. Il y a chez Platon l'idée selon laquelle le savoir donne une puissance. Ce que le *Discours* met en évidence, c'est la possibilité de l'erreur à l'intérieur de la rationalité la mieux établir, celle des mathématiques. Le propos n'a rien d'incongru. Loin d'être cette marche ininterrompue vers le progrès que postulait le positivisme de Comte (et que postule encore le positivisme ambiant), l'histoire des sciences est aussi un musée des erreurs, des fausses croyances, des hypothèses erronées, des illusions. Dès lors, qui croire, que croire? Où trouver une certitude qui permette de bâtir sur elle un édifice intellectuel?

Mes pensées ne sont pas plus assurées. Ce qui m'est le plus personnel, ce que je pense, ce à quoi je crois, manque d'assise. Gilson note que cet argument se réfère à la tradition sceptique du XVI^e^ siècle représentée par Montaigne, Charron, Sanchez, La Mothe le Vayer, etc.[52]. Les mêmes (le texte du *Discours* comprend ce même) pensées qui me viennent à l'état de veille peuvent également se présenter durant mon sommeil. Or, pendant que je dors, aucune de ces pensées ne peut être tenue pour vraie. Pourquoi le serait-elle à l'état de veille? Pourquoi les pensées que je tiens en étant éveillé ne seraient autre chose que les illusions des songes? L'époque explore ce clair-obscur où la veille confine au sommeil, dans une sorte de limite indistincte. Où est le rêve, où est l'éveil, comme en témoigne le chef-d'œuvre de Calderon, *La vie est un songe*?

Le gouffre de l'incertitude se creuse irréversiblement. Mais, comme un noyé luttant désespérément pour sa survie[53], Descartes donne comme un coup de talon et se raccroche à une pensée:

«*Mais, aussitôt après, je pris garde que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité, je pense donc je suis était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais*»[54].

Même s'il en a les apparences, le texte de Descartes s'écarte notablement de

[52] R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, éd. Gilson, 291-292.

[53] Voir la très belle nouvelle de J.-C. Oates, *Black Water*, tr. fr. par H. Prouteau, *Reflets en eau trouble*, (Babel 472) Paris, 2001.

[54] R. Descartes, *Discours de la Méthode*, éd. Alquié, 603.

celui d'Augustin. Chez l'évêque d'Hippone, c'est le fait de pouvoir être trompé qui conduit à une prise de conscience de ce que je suis. *Si fallor, sum*. L'expérience du *cogito* est d'emblée subordonnée à l'existence d'une autre intelligence qui cherche à me tromper. Or, je ne puis être trompé que si je suis. L'évidence est indiscutable. Il s'ensuit que je vis et que je comprends à la fois que je suis et que je vis.

L'expérience intellectuelle qui consiste à tenir pour «*absolument faux, tout ce en quoi je pouvais imaginer le moindre doute*»[55] conduit à cette certitude, *ego cogito, ergo sum*. Une controverse est née de cette formulation du *cogito*. Il y a là une vérité claire et distincte (*de même nature que celle d'une vérité mathématique*)[56] qui s'impose de soi et nécessairement à la conscience. Le *cogito, ergo sum* n'est pas un raisonnement déguisé. Il s'impose de lui-même[57]. C'est pourquoi il peut être tenu pour le véritable fondement du savoir, détrônant le principe de non-contradiction, au grand dam des scolastiques[58]. Une controverse est née de la formulation même du *cogito*. Le premier principe de la philosophie de Descartes est-il l'existence du moi en tant que moi ou le lien logique et nécessaire qui permet de passer de la pensée à l'existence? Est-ce le *ego sum* ou le *ergo*, lequel relie l'expérience de la pensée à celle de l'existence? Tant Fernand Alquié[59] que Martial Géroult[60] tiennent pour la deuxième hypothèse. Le *ergo* exprime un lien nécessaire entre le *cogito* et le *sum*. Si l'on peut "être" sans "penser", on ne peut "penser" sans "être" (tout comme en mathématiques une ligne peut exister sans droite, alors qu'une droite ne peut exister sans ligne), donc si je pense, je suis. La pensée présuppose l'être, elle renvoie à un exister premier. Si le philosophe prend d'abord conscience de ce que son «Je» pense à travers l'épreuve du doute, c'est pour en déduire la priorité onto-

---

55 *Ibid.*, 602.

56 M. Gueroult, *Le* Cogito *et la notion "pour penser, il faut être"*, dans Id., *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 2, *L'âme et le corps*, (Analyse et raisons 9) Paris 1968, 307-312.

57 R. Descartes, *Discours de la Méthode*, éd. Alquié, 602.

58 R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, éd. Gilson, 301-302. En nous exprimant autrement que Gilson – entendons par là que le «je» accède à la conscience du fait qu'il pense dans le creuset du doute (c'est en doutant que le «Je» se saisit comme pensant et donc comme existant) –, nous renvoyons aussi à ce texte de la *Recherche de la vérité: dubito, ergo sum, vel, quod idem, est: cogito, ergo sum* (R. Descartes, *Le recherche de la vérité par la lumière naturelle*, dans *Oeuvres*, Edition Adam-Tannery, reproduction anastatique, t. X, Paris 1996, 523).

59 Fernand Alquié s'appuie sur un passage légèrement ultérieur pour conclure dans ce sens: «*Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser, il faut être*» (R. Descartes, *Discours de la Méthode*, éd. Alquié, 604).

60 M. Gueroult, *Le* Cogito *et la notion "pour penser, il faut être"*, 309.

logique de son exister. La temporalité du *cogito* le fait passer du constat de la pensée à celui de l'être, au sein d'une expérience qui s'impose comme une vérité première, analogue à une évidence mathématique.

L'expérience du *cogito* est indépendante du monde extérieur, ce que Descartes exprime dans une phrase en apparence très sibylline[61]. Mettre le monde extérieur en doute, c'est penser, et donc m'affirmer comme «Je» pensant. En revanche, affirmer l'existence du monde extérieur sans que je pense est impossible. Certes, le monde extérieur peut exister indépendamment de moi, mais je ne puis formuler cette hypothèse en même temps que je postule que je n'existe pas. La formulation de l'existence du monde extérieur dépend de mon existence, alors que celle de mon existence ne dépend pas du monde extérieur. Il y a là une asymétrie dont Descartes déduit que la pensée est indépendante du monde alors que le contraire n'est pas vrai. L'affirmation de l'existence de mon être s'impose dans l'exercice du doute.

Mais le passage par l'être est fugitif chez Descartes. C'est là qu'il s'éloigne le plus profondément d'Augustin, et qu'il fonde une nouvelle philosophie. En effet, Descartes déduit du *cogito* que le «Je» est une chose (*sive substantiam*, ajoute le texte latin) pensante[62]. C'est le nœud gordien. Descartes a montré que la pensée peut être sans le monde alors que le monde ne peut être sans la pensée. De cette asymétrie, il conclut à la distinction du corps et de l'âme, de l'étendue et de la pensée. Selon une tradition philosophique qui remonte à Augustin par-delà le Moyen Age, l'âme est la première réalité connue[63]. Le «Je» dont la certitude nous est donnée par l'épreuve du *cogito* est substance, qui pense, c'est-à-dire dans le vocabulaire de Descartes, âme. Le «Je» ne se perçoit plus comme «Je», mais comme chose, comme une substance coupée du corps, immatérielle, et dont la pensée est un accident. Il a changé de catégorie philosophique.

C'est là que se marque l'originalité de Descartes par rapport à Augustin. Chez lui, le «Je» est réduit à l'âme, à la pensée, à l'esprit. Il est totalement hétérogène

---

61 «*... au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été*» (R. Descartes, *Discours de la Méthode*, éd. Alquié, 604).

62 C'est l'affirmation capitale: «*Je connus par là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle*» (*ibid.*). On rapprochera ce texte d'un passage de la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*: «*De tous les attributs que je m'étais donnés, il n'en reste plus qu'un à déterminer, le pensée, et je trouve qu'elle seule est d'une nature telle que je ne puis la séparer de moi*» (R. Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, éd. Alquié, t. 3, 1132).

63 Voir le commentaire d'Etienne Gilson, dans R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, par E. Gilson, 294-298.

par rapport au corps, ce qui l'obligera à concevoir l'union comme une substance moyen terme dans la VIe *Méditation métaphysique*. En un sens, Descartes renoue sans le savoir avec une certaine compréhension de la tradition aristotélicienne, celle qui interprétait le noûs (l'esprit) comme séparé du corps. A la fin de sa carrière, Thomas avait vu les difficultés de cette thèse et avait conçu l'âme intellective à la fois comme substance et comme forme. Descartes n'aura jamais connaissance de cette évolution liée à la crise averroïste qui se développe dans l'Université de Paris au cours des années 1270. Il pose que l'âme est substance et méconnaît (encore, répétons-le, est-il excusable de cet oubli) sa dimension de forme. Les mises en perspective historique permettent parfois d'éclairer la genèse des doctrines.

Dès lors, il devenait inévitable que le «Je» du *cogito* renvoie à autre chose qu'à la pensée[64]. Or, c'est ce saut qui paraît indu. Le passage du *cogito* à une équivalence entre le «Je» et l'âme, définie comme chose pensante, apparaît davantage comme un postulat du cartésianisme que comme une inférence logique, rigoureusement déterminée.

Dans sa version originaire (et latine), le *cogito* contient le pronom *ego* qui signifie «Je». Descartes a infléchi l'intuition augustinienne dans le sens de sa conception originale de la distinction du corps et de l'âme, de l'étendue et de la pensée. La complexité du *cogito* augustinien cède le pas à la mise en évidence d'un lien logique, nécessaire, immédiat, entre la pensée et l'être, ou plus exactement entre la conscience de la pensée et l'être. *Cogito, ergo sum*. Mais à l'intérieur de ce lien, ce qui se donne à penser c'est l'existence du «Je». C'est le «Je» qui pense, c'est le «Je» qui est. Dans la temporalité du *cogito*, je me saisis aussi comme «Je», et pas seulement comme un être qui pense.

Or, il y a une grande différence à faire porter le poids du *cogito* sur le *ego* (selon la visée des *Méditations métaphysiques*) ou sur le *ergo* (selon la perspective du *Discours de la méthode*). Si l'on revient à l'épreuve augustinienne (*si fallor, sum*), le simple fait d'être trompé fait prendre conscience de ce que je suis, et que je vis et que je comprends. Le «Je» s'y donne plus immédiatement, et dans une complexité plus grande. Si je me rends compte que je suis induis en erreur, c'est que je suis, que je vis, et que je le comprends.

Or, ce «Je», c'est moi. «Je» me découvre en tant que «Je» au sein de l'épreuve du doute. N'ai-je pas douté dans ma vie ? N'ai-je pas cherché et n'ai-je pas ren-

---

64 «*Ainsi donc la seule chose que je ne puisse séparer de moi, que je sache avec certitude être moi, et que je puisse maintenant affirmer sans crainte d'être trompé, c'est que je suis un être pensant*» (R. Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, éd. Alquié, t. 3, 1133).

contré qu'illusion ? N'ai-je pas voulu, et n'ai-je pas étreint que le vide ? N'ai-je pas aimé, et n'ai-je pas rencontré que le silence ? Qui suis-je pour ne me heurter qu'au silence des choses et des êtres ? Douter, c'est éprouver dans sa chair, dans son sang, dans son aspiration à savoir, que rien n'est sûr. C'est sentir le sol se dérober sous ses pas, à chaque instant, à chaque fois que l'on pense cerner un concept. C'est ressentir en soi un vide immense, celui d'une quête infinie et que l'on devine inassouvie à jamais. Par-delà la parenté des doctrines, le doute augustinien est différent de l'expérience cartésienne. Descartes doute pour savoir, Augustin doute pour exister. Derrière les formules, l'expérience augustinienne est labourée par une angoisse infinie de Dieu:

«*Qui me donnera de reposer en toi? qui me donnera que tu viennes dans mon cœur et que tu l'enivres, afin que j'oublie mes maux, et que j'embrasse mon unique bien, toi?*»[65].

Or, la complexité du *cogito* augustinien peut nous apporter une esquisse de réponse. En effet, les trois dimensions du *cogito* augustinien se rapportent au même «Je». C'est moi qui suis, qui vis et qui pense. Ce «Je» qui m'est donné dans la certitude de l'«exister» est-il un «Je» qui pense? Certainement, mais pas seulement. Il est aussi un «Je» qui vit, sent, qui respire au moment où il se perçoit comme exister, bref un «Je» qui habite un corps. Me découvrir comme «exister», c'est me percevoir dans un rapport au monde médiatisé par un corps, le mien. «Je» suis un corps, mais ne me réduis pas à mon corps. Se reconnaître comme «Je», c'est aussi se percevoir comme «sentant», «percevant», «voulant», «désirant», «aimant». S'éprouver comme «Je», c'est sentir sourdre au plus intime de soi-même, dans cette région inaccessible de l'être, une liberté originaire par laquelle je me détermine comme «sentant», «percevant», «voulant», «désirant», «aimant». C'est s'apercevoir comme personne, c'est-à-dire comme conscience incarnée, à la fois irréductiblement unique, inconnaissable (même à mes propres yeux) et incommunicable.

Or, le «Je» se perçoit comme identique à lui-même. Aussi loin que «Je» puisse remonter dans mes souvenirs, «Je» me perçois toujours comme «Je» (comme ce *hic*, dirait Thomas), qui est moi de manière énigmatique. Enfant ou adolescent, dans le malheur ou le bonheur, le succès ou l'échec, l'amour ou la détresse, je me souviens de moi comme de ce «Je» qui transcende ma propre histoire. Même si mon enfance m'appartient en propre, je ne m'y réduis pas. Plus profondément, quelque chose

[65] Augustin, *Confessions*, I, V, 5, tr. fr. par E. Tréhorel et G. Bouissou, t. 1, (Bibliothèque augustinienne 13) Paris 1962, 281.

demeure en moi qui fut enfant et ne l'est plus, quelque chose dont le noyau obscur résiste à toute introspection, à tout souvenir, à tout témoignage. L'acte de conscience par lequel «Je» me perçois comme identique à «Je», acte de conscience que tout être humain, même le plus handicapé, même le plus atteint mentalement, même le plus démuni, transcende également toute fatigue, toute maladie, tout sommeil, et même tout coma. Rien ne paraît pouvoir l'altérer. Lorsqu'un comateux se réveille, il dit «Je».

«"Je" suis "Je"» demeure au-delà de la conscience que j'en ai. Cette proposition que je puis me dire à tout instant sous-tend ma vie tout comme une branche de noisetier assure la courbure d'un arc. Elle est comme l'ossature, comme la colonne vertébrale de mon «exister». J'existe dans les aléas de l'«exister», dans les oublis, dans les drogues, dans la maladie, dans l'amour, dans le triomphe ou l'échec comme ce «Je». Le «"Je" suis "Je"» implique que «Je» dure par-delà tous les accidents qui m'arrivent. «Je» me vis, je me comprends comme «Je», à la fois toujours identique et différent. Car le «Je» que «Je» suis est aujourd'hui autre que celui qu'il fut hier. Mais il est aussi toujours ce «Je», sujet de son histoire. Plus radicalement, «Je» est histoire. Il est le centre de gravité de tout ce qui arrive et se rattache à ce «Je». Tant d'événements tournent autour de «Je», comme autant de planètes autour du soleil, et c'est «Je» qui les organise et leur donne sens.

Le «Je» enfant, plongé dans la découverte des secrets du grenier de ses grands-parents, et le «Je» adulte, vivant un amour fou avec une femme, est à la fois différent et identique. Il faut forcer la syntaxe pour marquer cette identité. Pensant à ces deux moments de ma vie, pourtant si éloignés l'un de l'autre, je dis «Je». Aussi loin que plongent mes souvenirs dans le temps, quelles que soient les images que cette exploration éveille (ou réveille) en moi, « Je » suis. Certes, il y a un moment où mes souvenirs s'estompent, où «Je» semble englouti par le néant. Il faut alors une photo pour que «Je» me rende compte de ce «Je» qui existait en amont de ces souvenirs. Quelqu'un a souvenance de ce que j'existais comme «Je», c'est-à-dire en tant que personne, dotée d'un tempérament irréductible, d'une personnalité et déjà d'une histoire propres. Cette expérience de la photo de l'enfant que j'étais à un an, et dont je n'ai nul souvenir, je puis la répéter à propos d'un examen prénatal. Je découvrirai toujours «Je» dans l'imagerie médicale, conquérant par là de nouveaux espaces sur l'énigme de mes origines. Et si mon origine fut artificielle, si «"Je"-personne» fus par fécondation *in vitro*, «Je» puis ultérieurement assumer cette fécondation en disant «Je» fus un œuf réimplanté (et même en cas de diagnostic préimplatatoire «Je» fus cet œuf fécondé). A chaque étape (dont «Je» suis capable en tant qu'être de conscience, ce à quoi «Je» ne me réduis pas) que «Je» découvre en remontant le

cours de mon «exister», à chaque regard objectivant sur mes origines, «Je» dis «Je», signe qu'il s'agit bien là identiquement de moi. Cette constance dans l'emploi de ce pronom personnel «Je» témoigne de ce que j'ai obscurément conscience que cet œuf fécondé, cette morula, cette blastula en cours de nidation, étaient déjà mystérieusement «Je», mystérieuses incarnations de «Je». En adoptant le point de vue d'une philosophie de la nature, nous avons toujours dit que la faille irréductible de toutes les formes d'animation médiate est qu'elles postulent toutes une sorte de transnaturation de la personne[66].

Mais, ce disant, je sors de la conscience du «Je» en tant que «Je» pour m'ouvrir au regard que d'autres avaient sur moi. Je ne puis découvrir le secret de mes origines qu'en écoutant ce que d'autres ont su de moi. Autrui peut attester de ce que je fus «Je» avant de pouvoir en être conscient. Mais aussi autrui ne fait qu'attester. Lorsque «Je» formule «"Je" suis "je"», je conquiers mon «exister», mon histoire, et progressivement tout mon «exister», toute mon histoire. Il se découvre comme «Je» livré au monde et à autrui. Il se découvre dans sa fragilité la plus radicale, celle d'un être biologique, et qui mystérieusement est déjà «Je», dont je peux prédiquer que je fus ce «Je», totalement vulnérable, mais «Je». Même si autrui m'engendre à travers l'étreinte amoureuse d'un homme et d'une femme, je lui suis antérieur. Il y a quelque chose en moi qui transcende autrui et m'impose à lui. Même démuni de visage, je suis visage et à ce titre j'interpelle. La prise de conscience du Psalmiste qui rendait grâce et louait, je puis la reprendre à mon compte :

«C'est toi qui m'as formé les reins,
qui m'as tissé au ventre de ma mère;
je te rends grâce pour tant de prodiges:
merveille que je suis, merveille que tes oeuvres.

Mon âme, tu la connaissais bien,
Mes os n'étaient point cachés de toi,
Quand je fus façonné dans le secret,

Brodé au profond de la terre.
Mon embryon, tes yeux le voyaient;
Sur ton livre, ils sont tous inscrits,
Les jours qui ont été fixés,
Et chacun d'eux y figure»[67].

[66] Voir déjà Ph. Caspar, *La saisie du zygote humain par l'esprit*, (Le Sycomore) Paris-Namur 1987.

[67] *Psaume* 139,13-16 (tr. *Bible de Jérusalem*).

C'est ici que nous pouvons reprendre les philosophies d'Augustin et de Descartes. Chez ces deux auteurs, l'expérience du *cogito* sert de levier pour démontrer l'immatérialité de l'âme, et donc, son immortalité. Le «Je» conscient se survit à lui-même, signe que le «Je» en tant que «Je» dépasse le «je» conscient. C'est mon âme qui survit, c'est le «"Je"-personne» qui transcende la mort par une part de lui-même. Il n'existe aucune raison pour ne pas penser cette identité par-delà la mort en-deça des souvenirs d'enfance les plus lointains. Si «Je» transcende la conscience que j'en ai, il s'étend en un commencement et une fin sur laquelle je n'ai pas de prise intellectuelle par moi-même.

3. Le commencement de l'individu

Le «"Je"-personne» ne peut se représenter son commencement dans le temps que dans sa dimension d'individualité biologique. La démarche par laquelle il parvient à cette détermination est totalement différente de celle qui le conduit à se percevoir comme «"Je"-personne». Dans l'immédiateté de sa conscience, le «"Je"-personne» ne parvient pas plus à mettre le doigt sur le point de départ de son individualité biologique que sur celle de son «Je» en tant que «Je». Son point zéro en tant qu'individualité biologique lui est accessible dans la mesure où il sort de l'immédiateté de sa conscience pour s'objectiver (autant que possible) en tant qu'il fut lui aussi un jour un œuf humain fécondé. Nous procéderons en quatre étapes: 1. Les indices biologiques en faveur de l'individualité de l'œuf; 2. L'objection des jumeaux monozygotes; 3. Les erreurs méthodologiques de l'objection des jumeaux monozygotes; 3. Le principe d'individuation.

3.1. Les indices biologiques en faveur de l'individualité de l'œuf

La première démarche pour imaginer son commencement dans le temps consiste à accepter les acquis des sciences biologiques. Une telle attitude situe le «Je» dans l'histoire des connaissances humaines. Jusqu'il y a peu (environ cent ans), il était pratiquement impossible de se représenter ses origines biologiques avec précision. Si je faisais abstraction de mes parents et, plus largement, de ma famille, ce que je suis (et fus) semblait comme englouti dans la nuit infinie des origines. Les schèmes en usage – lesquels remontaient en fait à l'Antiquité – n'étaient pas d'un grand secours. De manière géniale, mais sans pouvoir monnayer cette intuition, plusieurs médecins hippocratiques avaient imaginé la théorie de la double semence pour rendre compte de la ressemblance d'un enfant avec ses deux parents. De

manière tout aussi géniale – et tout aussi démunie sur le plan de l'observation scientifique[68] – Aristote avait imaginé une théorie selon laquelle la matière de la femelle résistait plus ou moins à l'action structurante de la semence du mâle. L'importance de cette résistance conditionne le degré de ressemblance de l'enfant avec ses parents[69]. Mais on n'en savait guère plus.

La première expérimentation biologique d'importance relative à la question du commencement de l'individu fut l'obtention de jumeaux à partir de la manipulation d'œufs d'oursin fécondés par Hans Driesch (1867-1941). Cet embryologiste allemand eut l'idée de scinder en deux de jeunes embryons d'oursin. Le développement de ces deux moitiés fut normal et aboutit à la naissance de larves parfaitement constituées quoique de taille plus petite que la normale[70]. Driesch interpréta l'expérience en biologiste et en philosophe. Il posa que l'embryon – entendons la cellule résultant de l'union de l'ovule avec le spermatozoïde – est totipotent (du moins dans les premiers stades de son développement) et capable de régulations (il est donc un organisme). Si les deux affirmations sont liées dans l'esprit de Driesch, il importe de les discuter aujourd'hui indépendamment l'une de l'autre. En effet, tout organisme n'est pas totipotent même si le jeune organisme embryonnaire l'est durant les premiers jours de son développement.

Commençons par le concept de totipotence. L'expérience de scission d'un jeune embryon d'oursin montre qu'un oeuf de seize ou trente-deux cellules est capable de survivre à la perte d'un certain nombre de ses blastomères. De leur côté, les blastomères séparés peuvent entreprendre un développement indépendant qui les conduira à la naissance d'une larve d'oursin parfaitement constituée. Driesch concluait en disant que l'embryon, précoce est totipotent. De manière plus précise,

---

[68] Quoiqu'il eut le réflexe d'observer des développements de poussin à des stades différents.

[69] «*Or, la femelle est bien, en tant que femelle, un élément passif, et le mâle, en tant que mâle, un élément actif*» (Aristote, *De la génération des animaux*, 729 a 12 - 14, tr. fr. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961); «*Le corps est fourni par la femelle, et l'âme par le mâle*» (*ibid.*, 738 b 26-27). Pour le commentaire, voir J. Morsink, *Aristotle: on the generation of animals. A philosophical study*, Lanham-New York-London 1982, 127-143. Nous avions également attiré l'attention sur ce point dans Ph. Caspar, *L'individuation des êtres: Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, 58-62, et *La saisie du zygote humain par l'esprit*, 252-262. R. Bernier et L. Chrétien ont récemment précisé nos analyses dans *Génération et individuation chez Aristote principalement à partir des textes biologiques*, dans Archives de Philosophie 52 (1989) 123-142. Voir également les articles de Chr. S. Bartsocas, *An Introduction to Ancient Greek Genetics and Skeletal Dysplasias*, dans *Skeletal Dysplasias*, New York 1982, 3-13; *Aristotle: the Father of Genetics*, dans Philosophical Inquiry 4 (1983) 35; *La génétique dans l'Antiquité grecque*, dans Journal de Génétique Humaine 36 (1988) 279-293.

[70] On trouvera une présentation éclairante de cette manipulation dans Ch. Houillon, *Embryologie*, (Méthodes) Paris 1977, 126-127.

nous disons aujourd'hui que les cellules de la masse interne d'un jeune embryon (au stade de *morula* ou de *blastula*) sont totipotentes. La totipotence est la propriété qu'ont certaines cellules de pouvoir donner naissance au tout. Cela signifie non seulement l'aptitude à se différencier dans tous les types cellulaires de l'organisme mais également la capacité de produire l'organisme lui-même. Cette propriété ne se trouve que dans les cellules-souches embryonnaires, c'est-à-dire des cellules tapies au cœur du jeune embryon. Classiquement, on identifie la perte de la totipotence avec celle de la gémellisation (21 jours). Aujourd'hui, on s'intéresse aux cellules-souches embryonnaires humaines d'une morula (embryon de 3 à 4 jours) ou d'une blastula (embryon de 5 à 6 jours). On dispose même de lignées cellulaires établies en culture. D'un autre côté, la naissance de Dolly a montré qu'un noyau adulte est totipotent à condition d'être replacé dans un environnement cellulaire adéquat (un cytoplasme ovulaire énucléé). Dans ces conditions, et seulement (du moins jusqu'à présent), dans certaines espèces (le clonage humain n'ayant encore jamais réussi), cet hybride cellulaire est capable de mener un développement embryonnaire normal. Encore que cette réussite n'est-elle qu'exceptionnelle. Il faut beaucoup d'essais pour cloner un animal. En revanche, aucune cellule adulte n'est totipotente. Des expériences récentes montrent que certaines de ces cellules (les cellules-souches adultes) semblent être capables de se différencier *in vitro* et *in vivo* dans tous les types cellulaires, chez l'homme et chez l'animal, mais elles ne sont pas totipotentes pour autant. En d'autres termes, elles ne sont pas capables de donner naissance au tout[71].

La seconde affirmation de Driesch est celle selon laquelle l'œuf fécondé est un organisme[72]. Ce qui sous-tend cette affirmation, c'est la constatation que l'œuf est capable de régulations. Il y a là une interprétation remarquable de l'expérience de scission des embryons d'oursin. La toile de fond historique de cette analyse était tendue par la doctrine de la préformation, qui remonte à l'épicurisme antique, et selon laquelle un des deux gamètes, l'œuf ou le spermatozoïde, contient l'adulte entièrement préformé. Le XVII^e siècle a popularisé les schémas de l'*homunculus*

---

[71] Sur tout ceci, et sur un complément bibliographique sur le plan scientifique, voir Ph. CASPAR, *Statut de l'œuf fécondé: lieu de fragilité, lieu de vérité.*

[72] H. DRIESCH, *The Science and Philosophy of Organism*, London 1885, éd. all. *Philosophie des Organismus*, Leipzig 1906, tr. fr. par M. Kollmann, *La philosophie de l'organisme*, Paris 1921, 127; sur l'oeuvre de Driesch, voir P. VIGNON, *Etude critique. La philosophie de l'organisme*, dans Revue philosophique 28 (1921) 303-307; P. GARDÈRE, *Hans Driesch et le problème de l'individuation biologique*, dans Revue de Philosophie, nouvelle série, III (1932) 429-448 et 556-575, IV, 1933, 7-28; L. BOUNOURE, *L'autonomie de l'être vivant, essai sur les formes organiques et psychologiques de l'activité vitale*, Paris 1949.

contenu dans un des deux gamètes. Il est clair que l'obtention de larves normales après l'expérience de scission s'inscrit en faux contre cette hypothèse. Mais Driesch va plus loin. Il conclut en disant que l'œuf est capable de régulations, en d'autres termes, qu'il est capable de s'adapter aux circonstances extérieures[73]. Cette intuition capitale fut d'ailleurs relayée dans la philosophie biologique de l'époque, Bergson en tête. Nous avons retracé ailleurs l'histoire de cette idée[74]. Au niveau le plus fondamental, Driesch établit une relation entre les concepts d'individu et d'organisme. Sur ce point, il relaie l'intuition originaire d'Aristote, que ce dernier formulait maladroitement. Si tout individu n'est pas nécessairement un organisme biologique, en revanche tout organisme est un individu. L'idée de régulation permet le passage d'un terme à l'autre. L'organisme vivant est capable de régulations – l'idée est dans le temps, il suffit de relire les travaux de Claude Bernard –, il est donc un individu. Ce qui assure les régulations, ce sont ces mystérieuses propriétés de totipotence. Capable de régulation (parce qu'il est totipotent), le jeune embryon est un organisme, et donc un individu. Le défi de l'heure consiste à penser ces concepts au niveau des différents types cellulaires.

Du point de vue de l'histoire des idées, il est tout à fait remarquable que la production expérimentale de jumeaux ait servi de point de départ à l'affirmation de l'individualité de l'œuf.

La génétique naissante apporta un second faisceau d'indications sur le statut de l'œuf. L'identification des chromosomes mis en évidence selon les techniques de la cytologie du XIXe siècle aux mystérieux facteurs de Mendel devait fournir un schème décisif pour penser l'hérédité. L'idée se répandait que la transmission des caractères était liée à celle de corpuscules de nature inconnue, les chromosomes. Il faudra encore des décennies – la découverte de la structure bihélicoïdale de l'ADN en 1953 par Watson et Crick constituant une étape fondamentale – avant que l'on ne comprenne mieux les mécanismes fins de l'hérédité (encore que les résultats surprenants du programme du génome humain, notamment le faible nombre de gènes, suggèrent de nouveaux mystères). En 1906, Bateson et Punhett découvrent que certains gènes sont liés (entendons par là qu'ils tendent à se transmettre toujours

[73] *Le Grand Robert de la langue française* donne une excellente définition du concept de régulation: «*fait d'agir sur un système complexe et d'en coordonner les actions en vue d'obtenir un fonctionnement correct et régulier; processus par lequel un mécanisme ou un organisme se maintient dans un certains équilibre, conserve un régime déterminé ou modifie son fonctionnement de manière à s'adapter aux circonstances*».

[74] Ph. Caspar, *Immunologie et métaphysique de l'individu vivant* (numéro spécial sur l'individuation, Lisbonne), dans Analise 18 (1995) 85-124.

ensemble), ce qui revient à dire qu'ils sont physiquement liés sur le chromosome. L'expérience était la suivante. Le croisement d'individus d'une population homogène de pois de senteur à «fleurs pourpres» et «grains de pollen allongés» avec les individus d'une population homogène à «fleurs rouges» et «grains de pollen ronds» montre que ces deux facteurs ont tendance à se transmettre ensemble. C'est ce que l'on appelle en génétique classique le linkage des gènes. En étudiant la transmission de gènes groupés chez la mouche drosophile, un organisme qui se reproduit rapidement et permet donc de faire des observations sur de grands nombres, Morgan[75] et son équipe établirent que les gènes liés se transmettaient parfois de manière dissociée. Or, l'embryon est constitué pour chaque paire d'un chromosome paternel et d'un chromosome maternel. Cela revient à dire que les deux chromosomes s'échangent entre eux des fragments durant la genèse des gamètes. Il y a donc recombinaison génétique. En d'autres termes, les chromosomes présents dans les gamètes sont des mosaïques alternant des fragments de chromosomes paternels et maternels[76]. Ils sont donc individualisés. Cette découverte (ainsi que celle de l'hérédité liée au sexe) valut à Morgan le Prix Nobel de Médecine et de Physiologie en 1933. La puissance d'individualisation de ce mécanisme de recombinaison génétique – appelé la méiose – a été estimée par un biologiste de l'évolution, Francesco Ayala. En se basant sur deux chiffres, une estimation des différences protéiques entre deux individus d'une même espèce sur base de 6700 et un nombre de gènes estimé à 100.000, il calculait très aisément qu'une cellule-souche de spermatozoïde ou d'ovule peut générer 2^{6700}, soit 10^{2034} gamètes différents. Or, à l'époque – mais les choses n'ont guère changé du point de vue de l'ordre de grandeur – le nombre total de particules dans l'ensemble de l'univers était estimé à 10^{40}. En d'autres termes, il n'y a pas assez de particules dans l'ensemble de l'univers pour produire l'ensemble des gamètes potentiels à partir d'une seule cellule-souche. Le nombre des réalisables n'épuise pas celui des possibles.

Un troisième faisceau d'indices biologiques en faveur de l'individualité de l'œuf est plus récent. Il provient de la biologie moléculaire de la conception. Ces indices éclairent un problème théorique au sujet de la fécondation. Tout le monde sait que la femelle engage un ovule alors que le mâle éjacule plusieurs millions de spermatozoïdes. Or, il saute aux yeux que si un ovule est fécondé par plusieurs spermato-

[75] Il est intéressant de noter que Morgan connut les travaux de Driesch, lequel effectua d'ailleurs un séjour dans son laboratoire (voir H. Cuny, *Thomas-Hunt Morgan et la génétique*, [Savants du monde entier 37] Paris 1969, 10-15, qui souligne l'opposition entre les deux hommes sur la question de la téléonomie).

[76] Voir M.-R. Strickberger, *Genetics*, New York 1970[6], 309-323.

zoïdes (ce que l'on appelle la polyspermie), l'embryon résultant sera porteur d'un nombre anormal de chromosomes. Il sera donc condamné à un avortement précoce. Il existe deux mécanismes de protection de l'ovule contre la polyspermie. Tout d'abord, dès qu'un contact moléculaire est établi entre un spermatozoïde et un ovule, ce dernier subit une inversion de sa polarité électrique qui le rend imperméable à tout autre contact avec un autre gamète mâle. Dans les espèces où ce phénomène a été rapporté, il survient environ vingt secondes après la liaison des molécules de surface des deux gamètes. Environ vingt minutes après ce premier contact – et cette observation semble universelle dans toutes les espèces se reproduisant par voie sexuée – les granules sous-corticaux de l'ovule migrent sous la membrane de ce dernier et libèrent des enzymes protéolytiques qui le rendent définitivement réfractaires à tout autre spermatozoïde. Il est certes impossible de se représenter ce que la fécondation est en réalité – sinon à travers des modèles expérimentaux –, toujours est-il que ce second blocage de la polyspermie semble être universel. Ces données en provenance de la biologie moléculaire suggèrent une interprétation: il existe un temps zéro pour le commencement de l'individu biologique. Si les données de la biologie sont exactes, il y a un instant à partir duquel l'individu commence, et cet instant est celui de la liaison entre les molécules de la tête d'un spermatozoïde et les ZP3 de l'ovule. A partir de ce moment, une cascade de réactions s'enclenche qui aboutissent (dans ce cas il y a développement embryonnaire) ou non (et dans ce dernier cas de figure, il y a avortement naturel plus ou moins précoce).

3.2. L'objection des jumeaux monozygotes

Tels sont les principaux indices biologiques en faveur d'une individualité de l'œuf fécondé dès l'accrochage entre les molécules acrosomiales du spermatozoïdes et les ZP3 de l'ovule[77]. Notre interprétation va cependant à l'encontre de la littérature bioéthique dans son ensemble. Celle-ci a largement répandu l'idée selon laquelle la possibilité de gémellisation signifie que l'œuf n'est pas un individu:

«Dans le procédé de R. Edwards et P. Steptoe, on ne manipule donc pas des personnes, mais des cellules humaines. Aux stades concernés, non seulement il ne s'agit pas de personnes mais même pas encore d'embryons. Ce sont des stades préembryonnaires, parce que les cellules isolées qui apparaissent aux premiers stades de la division de l'œuf, chez les mammifères (et très vraisemblablement chez l'homme aussi), peuvent chacune donner naissance à un embryon jumeau complet, et

[77] Nous avons détaillé tout ceci dans Ph. Caspar, *Statut de l'œuf fécondé humain: lieu de fragilité, lieu de défi, art. cit.*

aussi parce qu'on peut enlever des cellules de la grappe initiale (ou réunir deux grappes) sans empêcher le développement d'un embryon unique. C'est pourquoi aux stades cellulaires antérieurs à la nidation, il n'existe pas d'embryon proprement dit. Etant donné que même au stade embryonnaire, les critères de définition de la personne ne sont pas encore apparus, il est permis d'affirmer avec certitude que le procédé de R. Edwards et P. Steptoe ne constitue pas une manipulation de l'homme, ni une violation des droits de l'homme»[78].

Ces lignes de Grobstein expriment l'opinion dominante. On la retrouve jusque dans des dispositifs législatifs. C'est ainsi que la loi espagnole 35/1988, qui traite de la bioéthique, reprend la distinction établie par le Rapport Warnock entre le pré-embryon (jusque 14 jours) et l'embryon (après 14 jours)[79]. La limite des 14 jours est arbitrairement fixée comme étant celle où l'embryon cesse de pouvoir se diviser.

Or, d'un point de vue théorique, cette thèse se heurte à quatre difficultés.

Tout d'abord, elle va à l'encontre de l'histoire des idées. Comme nous l'avons vu, la découverte expérimentale des jumeaux par Hans Driesch va de pair avec la découverte de l'organicité, et donc de l'individualité, de l'œuf. En soi, cette difficulté n'est pas insurmontable. Tous les historiens des sciences savent très bien que l'interprétation d'un phénomène peut être corrigée par les générations suivantes. Dans le cas d'espèce cependant, nous n'avons trouvé nulle part une discussion des positions de Driesch.

Ensuite, elle laisse plusieurs éléments biologiques fondamentaux sous le boisseau pour se focaliser sur les phénomènes de gémellisation. Nous en verrons plus loin le sens métaphysique. Pour l'instant, contentons-nous d'examiner ce que cette thèse signifie sur le plan biologique. L'œuf devient individu lorsqu'il ne peut plus donner lieu à un jumeau, c'est-à-dire lorsqu'il cesse d'être totipotent. Sur le plan biologique, l'individualité coïncide avec la perte (ou plus précisément, depuis la naissance de Dolly, l'occultation) de la totipotence. Rien ne justifie que les autres données biologiques relatives à la fécondation de l'œuf ne soient prises en compte.

Ensuite, cette thèse présente une analogie étroite avec la définition leibnizienne de l'individu[80]. Dès la *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* (1663), Leibniz avait posé que «*tout individu est individué par sa totale Entité*»[81]. C'est la totalité

---

[78] C. Grobstein, *La fécondation externe chez l'homme*, dans Pour la science 22 (août 1979) 67-78, 77.

[79] R. Andorno, *La distinction juridique entre les personnes et les choses à l'épreuve des procréations artificielles*, (Bibliothèque de Droit Privé 263) Paris 1996, 212-219.

[80] Pour une discussion complète de ce rapprochement, voir Ph. Caspar, *La saisie du zygote humain par l'es-*

d'un être qui est son individuation. Celle-ci n'est pas liée à un principe, mais à l'individu lui-même. Elle lui est intérieure. L'individualité ne se réduit pas à la structure métaphysique d'un être, elle s'ouvre à son devenir propre, à son histoire, au temps. Que l'individu soit individué par sa totale Entité signifie tout simplement qu'il est individué par ce qu'il est, par ce qu'il a été et par ce qu'il sera. Certes, la série des prédicats en tous ordres qui affectent un individu est entièrement déterminée par les exigences de la création selon le meilleur des mondes possibles. Dès le *Discours de métaphysique*, Leibniz tire les conséquences de cette approche en faisant de la non-divisibilité et de la non-fusionnabilité d'un être l'un des stigmates de son individuation.

«... *qu'on ne divise pas une substance en deux, ni qu'on ne fait pas de deux une* ...»[82].

Or, la substance est indivisible parce qu'elle est simple. Dénuée de toute composition métaphysique, absolument sans partie, qu'est-elle donc? Certainement pas le corps (ce dernier est de toute évidence un être composé). En fait, une monade, cette mystérieuse unité qui constitue aux yeux de Leibniz la seule réalité véritable. La métaphysique leibnizienne ouvre la voie vers l'idéalisme, en ce sens que son objet principal – et, en un sens, unique – est l'exploration du royaume de l'esprit. Le composé concret, l'homme de chair et de sang, reste une aporie pour Leibniz[83].

3.3. Les erreurs méthodologiques de l'objection des jumeaux monozygotes

Cette parenté entre le modèle dominant de la non-individualité de l'œuf et le principe leibnizien d'individuation pose naturellement question. Tout d'abord, en raison de son caractère occulte. Entendons par là qu'aucun bioéthicien n'a jamais mis cette relation au jour. Pour pasticher Molière, la bioéthique est leibnizienne sans le savoir. Ce qui n'est pas sans soulever des problèmes théoriques importants.

Ensuite, le modèle dominant de la bioéthique sur la question du statut de l'em-

prit, 422-452. Il y a là un des points de départ de notre propre modèle du statut ontologique de l'œuf fécondé (et des différentes cellules de l'organisme).

[81] G. W. H. Leibniz, *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, dans *Philosophische Schriften*, t. IV, Hildesheim 1978, 15-26 (tr., intr. et notes par J. Quillet, *Les Etudes philosophiques*, Paris 1979, 79-105. J.-Fr. Courtine a relevé quelques erreurs de traductions dans *Le principe d'individuation chez Suárez et Leibniz*, dans Studia Leibniziana, suppl. XXIII, 174-190).

[82] G. W. H. Leibniz, *Discours de métaphysique*, par. IX, éd. H. Lestienne, Paris 1975.

[83] Pour une discussion argumentée de cette aporie, voir M. Leclerc, *L'union substantielle. I. Blondel et Leibniz*, (Le Sycomore) Namur 1991.

bryon engage un principe métaphysique d'individuation. Qu'elle en soit consciente ou non ne nous préoccupe désormais plus. Cette constatation factuelle implique que ce modèle soit discuté à sa racine, c'est-à-dire d'un point de vue métaphysique. Certes, ce terme a mauvaise presse. La métaphysique est encore associée dans l'imaginaire collectif aux arcanes incompréhensibles de la scolastique finissante. C'est oublier, n'en déplaise à Heidegger, qu'elle est aussi et même d'abord, le royaume souverain de l'intelligence. Son champ est celui des structures ultimes du réel, celles-là même que la science touche parfois, mais dans lesquelles elle ne pénètre en définitive pas.

Ensuite, l'interprétation des réalités biologiques à l'aide du principe leibnizien d'individuation pose une question méthodologique d'importance. En effet, comme nous l'avons rapidement indiqué – mais ce n'est pas le lieu ici de se livrer à une analyse exhaustive du concept leibnizien d'individu –, le principe d'individuation s'applique chez Leibniz aux seules substances, c'est-à-dire aux monades. C'est parce que ces dernières sont immatérielles qu'elles sont indivisibles et "non fusionnables". Leibniz n'a jamais envisagé d'appliquer ce principe d'individuation aux composés, et ce pour une raison bien simple: dans sa métaphysique, le composé ne dispose d'aucun statut. C'est ici que se produit le glissement de plan. La bioéthique applique ce principe d'individuation aux organismes biologiques, et commet par là une erreur factuelle de méthodologie.

Ensuite, cette erreur de méthodologie éclaire la non-prise en compte des autres aspects biologiques de l'œuf fécondé par ce modèle dominant. C'est parce qu'elle s'enracine dans une application indue d'un principe d'individuation qu'elle ignore d'autre part, que la bioéthique en vient à ignorer la biologie de l'œuf. Certes, elle dispose pour ce faire d'un alibi social puissant: elle se veut l'organe philosophique du mythe d'un progrès scientifique indéfini et de la guérison de la souffrance humaine par la médecine alliée à la biologie. Cette promesse, dont peu de personnes mettent en cause la pertinence, autorise toutes les approximations intellectuelles. Il lui manque de percevoir et d'assumer la pesanteur de la temporalité de la science, laquelle n'est qu'une facette de la lourdeur de la temporalité humaine. Ce qui se dessine en creux ici, c'est la nécessité d'une herméneutique entre la raison scientifique et la raison métaphysique[84]. Une telle démarche est la seule qui permette à la

[84] Nous avons jeté les bases de cette démarche dans Ph. Caspar, *L'individuation des êtres: Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, et Id., *La place centrale de l'homme dans les sciences biologiques contemporaines. Essai d'interprétation à la lumière de la dynamique des apories*, dans Anthropotes 13 (1997) 12-50.

métaphysique de ne pas parler à vide et à la science de thématiser les fondements de ses concepts ultimes. Certes, une telle entreprise suppose que l'on accorde encore crédit à la tradition et à l'expérience de la métaphysique par-delà toutes les critiques qui lui ont été adressées. Mais notre interprétation du malaise diffus et des conflits acharnés qui se déroulent aujourd'hui autour de certaines questions relatives aux sciences de la vie est celle d'une crise de la métaphysique. Celle-ci est largement exclue des facultés universitaires au profit des différentes facettes du courant phénoménologique. Or, nous croyons la phénoménologie, telle qu'elle se développe aujourd'hui, incapable de penser une crise au niveau des fondements de la science, en particulier parce qu'elle n'accorde aucune place à la nature et à l'enracinement de l'homme dans le pôle naturel.

3.4. L'individualité ontologique de l'œuf: biologie et métaphysique

Par conséquent, s'il apparaît que la bioéthique recourt à un principe métaphysique d'individuation, que ce principe est indu (en ce sens qu'il est appliqué indûment), qu'il occulte la plupart des faits biologiques, il importe de la discuter d'un point de vue métaphysique et, à l'intérieur de cet espace, du point de vue du principe d'individuation. Il y a là un malaise que seule peut dissiper une interprétation audacieuse de la tradition métaphysique de l'individuation des êtres.

Or, dans cette histoire inaugurée par Aristote, un adage n'a jamais été exploité, celui de la définition médiévale de l'individu. Selon celle-ci,

Individuum indivisum in se, sed divisum a quolibet alio[85].

Les deux termes de la proposition (*non divisum in se*, «non divisé en soi», et *divisum a quolibet alio*, «séparé de toute autre chose»), renvoient en effet à deux propriétés transcendantales de l'*esse*, l'*unum* et l'*aliquid*. Ce lien avait d'ailleurs été pressenti par Thomas d'Aquin dans la *Quaestio disputata de Veritate*. Dans la *quaestio* 1, *articulus* 4, il définissait l'*unum* comme ce qui est *non divisum in se*, et l'*aliquid* comme ce qui est *divisum a quolibet alio*[86]. Dans cette perspective, l'unité et la différence métaphysiques désignent ces propriétés transcendantales de l'*esse*, par lesquelles toute substance est caractérisée dans sa singularité propre.

Ni l'*unum* ni l'*aliquid* n'ajoutent de détermination à la substance. La substance est ce qu'elle est. L'*unum* la désigne en tant qu'elle est close sur elle-même, l'*aliquid* en tant qu'elle est autre par une différence. L'*unum* vise la substance dans sa non-

[85] Sur cette formule, voir A. Forest, *La structure métaphysique du concret chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1931, 206 et suivantes.

division avec elle-même, l'*aliquid* dans sa séparation avec le reste de l'univers.

La convertibilité de l'*esse* et de l'*unum* a pour conséquence que tout étant est *unum* et *aliquid*. Toute substance est une unité, par le simple fait qu'elle est. Elle est aussi *aliquid*, c'est-à-dire distincte de toute autre substance (*aliquid*)[87]. L'individu peut donc être défini comme un être clos sur lui-même et distinct de tout autre.

Par conséquent, c'est l'*esse* qui est véritablement principe d'individuation, en tant précisément qu'il est convertible avec l'*unum* et l'*aliquid*. L'*unum* le renvoie à lui-même, alors que l'*aliquid* signe son altérité par rapport au monde. Il atteste de sa différence, tout comme le *verum* et le *bonum*. Mais, alors que le *verum* et le *bonum* expriment l'*esse* dans son rapport avec l'âme rationnelle (ou l'esprit), l'*aliquid* renvoie à la nature. En effet, parce que tout *esse* est un *aliquid*, il occupe une position singulière au sein de la nature, et cela quelle que soit sa complexité métaphysique. Ce qui revient à dire qu'il peut exprimer son individuation d'une manière différentielle dans l'échelle des êtres.

Précisons-le également, la fonction des trois propriétés transcendantales qui expriment la scission de tout *esse* par rapport au reste du réel est différente. Alors que le *verum* et le *bonum* expriment son aptitude à être appréhendée par l'âme (par la médiation de l'intelligence et de la volonté), l'*aliquid* désigne ce par quoi il se distingue concrètement des autres *esse*. Dans le domaine de la vie, c'est précisément cette dernière propriété transcendantale que l'immunogénétique moléculaire rejoint. Selon notre intuition critique de la portée ontologique des sciences modernes de la vie[88], nous sommes à présent en mesure de ressaisir, en les organisant, les données biologiques actuellement en notre possession.

L'enracinement ontologique de l'individuation permet en effet d'organiser les indices biologiques en faveur de l'individualité de l'œuf fécondé. Ces derniers sont de deux types. Certains plaident en faveur de l'unité du zygote (la nature cellulaire de l'œuf fécondé et sa dynamique organique); d'autres en faveur de sa singularité irréductible (l'individuation des messages génétiques au cours de la méiose dans les organes génitaux parentaux)[89].

---

86 Thomas d'Aquin, *Quaestio disputata de Veritate*, qu. 1, art. 1, co, dans *S. Thomae Aquinatis Operae Omnia*, vol. 3, Stuttgart-Bad Cannstadt 1980.

87 «En effet, *aliquid* signifie pour ainsi dire "une autre chose", *dicitur enim aliquid quasi aliud quid*», H.-R. Schmitz, dans Cahiers Jacques Maritain 2 (avril 1981) 30.

88 Voir Ph. Caspar, *L'individuation des êtres: Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine.*

89 On trouvera un exposé plus détaillé de ce modèle dans Ph. Caspar, *La saisie du zygote humain par l'esprit*, 336-340; *Approche biologique et métaphysique du statut anthropologique de l'œuf fécondé humain*, dans Nova et Vetera (1993/4) 304-309; *Le statut ontologique de l'embryon humain: les découvertes*

En ce sens, les critères d'individuation de l'embryon ne se distinguent pas de ceux des autres substances de l'univers, des êtres inanimés par exemple. Si une pierre est substance, tout comme un œuf fécondé, elle est à la fois *unum* et *aliquid*. En, effet, les propriétés transcendantales sont universelles. Mais l'individualité acquiert chez le vivant la dimension de la relation au tout. C'est ce qu'exprime la totipotentialité. Quels que soient les mécanismes biologiques par lesquels cette propriété s'exprime *in re* – et dont la mise en évidence requiert des programmes scientifiques passionnants –, la totipotence signifie que le jeune embryon est en puissance active du tout. Il est le tout, mais en puissance première, en pure potentialité, c'est-à-dire en acte premier.

L'introduction de ce troisième critère d'individuation (et nous ne l'introduisons que dans le cas particulier du vivant) permet de distinguer les cellules vivantes les unes par rapport aux autres. L'œuf est individu parce qu'il est *unum*, *aliquid* et en puissance active du tout. Il en va de même pour un clone issu de la recombinaison entre un noyau somatique et un cytoplasme ovulaire. Cet hybride peut entamer un développement embryonnaire, signe qu'il est en puissance du tout. De même, un blastomère isolé est individu tant qu'il reste totipotent par rapport au tout. En tant qu'il est établi en lignée cellulaire, se multipliant *in vitro* de manière indéfinie, il est un indiscernable, c'est-à-dire un *unum* et un *aliquid* dénué de toute relation au tout.

Encore faut-il préciser. Qu'est-ce qu'un tout vivant sinon la totalité intégrée de ses parties? On peut l'être de deux manières différentes. Soit parce que l'on est un tout constitué, comme l'adulte, soit parce que l'on va devenir un tout, comme l'embryon. Dans le premier cas, le tout est dit en acte, dans le second en acte premier. L'acte désigne en effet une potentialité pleinement déployée, par exemple le fait d'être un arbre, l'acte premier une potentialité pure, par exemple la possibilité pour une graine de devenir un arbre.

4. Conclusion

La question posée était la suivante: dans quelle mesure la biologie moderne peut-elle contribuer à un approfondissement du principe métaphysique d'identité de la personne. Il nous était demandé de traiter cette question à partir de la problématique du statut de l'embryon.

---

modernes renouvellent-elles le débat?, dans Revue des Questions scientifiques 164 (1993) 229-248.

Nous avons articulé notre réponse en deux étapes. Tout d'abord, nous avons montré que le «"Je"-personne» transcende à la fois son histoire et le sentiment qu'autrui a de lui. Il lui est irréductible. Ce lieu de la philosophie, inauguré par Socrate et dont l'histoire est aussi longue que celle de la pensée, est scandé par deux moments particuliers, celui du *cogito* augustinien et celui du *cogito* cartésien. Il y a là deux mondes scientifiques, philosophiques et théologiques différents, même si les commentateurs se sont acharnés à en montrer les ressemblances et les différences. Les périodes de l'Histoire sont distinctes, les préoccupations sont à la fois éternelles et marquées par leur temps, les accents varient, les centres de gravité pivotent pour le meilleur et pour le pire, penser revient toujours à conjuguer la tradition et une ouverture vers le nouveau qui est le génie de la fécondité. Or, ce qui unit le *cogito* augustinien et le *cogito* cartésien, c'est la monstration de l'immortalité de l'âme et donc de la permanence du «Je» par-delà la mort. Il y a un «Je» qui transcende les expériences-limites comme celle de la mort, et de l'angoisse du néant qu'elle génère. Cette identité du «Je», pourquoi ne pas la penser à reculons de sa prise de conscience, dans ce clair-obscur où elle s'origine, où elle perd pied, et où seul, le regard d'autrui peut l'objectiver? Si je suis moi au-delà de la mort, c'est que je le suis depuis mon commencement[90]?

Mais quel est mon commencement? Ce dernier m'échappe parce qu'il ne dépend pas de moi mais du couple qui m'a engendré. Or, ce commencement lui est également étranger. Quels amants peuvent être sûrs que l'union de cette nuit a engendré? Même ardemment désirée par eux, la fécondation leur échappe. Elle met en jeu leur physiologie, elle requiert un accord dans le temps (certaines femmes sont facilement fécondables, d'autres moins), mais dans l'union intime de leurs corps, la fécondation passe par eux et en même temps leur échappe. Quel spermatozoïde, parmi les millions de l'éjaculat, sera celui qui fécondera? Si l'individualité génétique de mon origine m'échappe en tant que telle – je sais de quel père je proviens, mais jamais de quel gamète –, elle peut être aussi déterminée par les examens de laboratoire. Je vis à une époque où mon commencement biologique peut non seulement être explicité sur le plan des lois biologiques, mais aussi être démasqué (dans le cas

[90] En remettant les épreuves de cet article à la Rivista Teologica di Lugano, nous avons pris connaissance du très beau livre de F. Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 26) Paris 2001. La lecture de cet ouvrage nous a déterminés à développer ultérieurement les lignes d'argumentation dont nous venons de présenter une esquisse. Il nous faudra bien sûr situer notre intuition du «"Je"-personne» par rapport à l'*Ego* transcendantal de Husserl. D'ores et déjà, nous pouvons indiquer qu'une des spécificités de notre approche consiste(ra) en une articulation entre

d'une recherche en paternité par exemple).

La solidarité entre les concepts d'individu et de personne repose sur deux types d'argumentation. Le premier est théologique. On le sait, la définition de la personne dans la philosophie occidentale est fixée par la formule de Boèce:

«*Persona est substantia individua naturae rationalis*».

Que cette définition ait fortement évolué depuis le VI^e siècle jusqu'à nos jours est une autre question. Au Moyen Age, le travail d'approfondissement de Gilbert de la Porrée, de Bernard et de Thomas d'Aquin fut des plus intenses. Il reste que la définition formulée par Boèce proposait une issue raisonnable en langue latine aux grands conflits théologiques qui avaient déchiré l'Orient chrétien quelques années auparavant (si l'on veut généraliser, qui duraient depuis plusieurs siècles) et qui n'avaient dû leur résolution qu'à l'intervention énergique du Pape Léon le Grand. Deux questions avaient dominé la dogmatique naissante: comment penser un Dieu unique en trois personnes? Comment penser un être unique (le Christ), à la fois homme et Dieu? C'est dans ce contexte que le concept de personne, hérité du théâtre gréco-latin, du droit romain et du stoïcisme antique, fut développé[91]. Dieu est trois personnes en une seule nature, le Christ est une personne en deux natures, ces deux formules résument schématiquement l'acquis dogmatique. La solidarité des concepts d'individu et de personne, thématisée dès le début du III^e siècle par Tertullien, permet de penser les deux grands mystères chrétiens, la Trinité et l'Incarnation. Répétons-le: la formule de Boèce évolua à partir du XII^e siècle, mais jamais dans le sens d'une rupture de liaison entre ces deux concepts. Que l'on revienne aujourd'hui sur Chalcédoine est une chose. Que l'on en arrive à une formulation des grands dogmes plus satisfaisante (ou moins insatisfaisante) en est une autre. Si l'on intègre la notion que l'homme est personne par analogie avec la Trinité dans le Christ, on ne voit pas très bien comment désolidariser les concepts d'individu et de personne. C'est le sens de la célèbre question de *Donum Vitae*:

«*Comment un individu humain ne serait-il pas une personne humaine?*»[92].

Dans la définition de Boèce, les concepts d'individu et de personne sont médiatisés par celui de raison. L'enjeu dans le cas du statut de l'œuf humain fécondé (et des cellules apparentées) consiste à penser la raison en acte premier, condition *sine*

---

cette intuition et une philosophie moderne de la nature.

[91] Ph. Caspar, *Note sur l'origine et le développement du concept de personne en Occident*, dans La nouvelle revue de l'AIS 4 (1998) 22-34.

qua non pour affirmer que l'œuf est personne en acte premier de subsistence[93].

La seconde argumentation provient de la raison pratique. Si l'homme est digne de respect, en tant qu'homme, simplement parce qu'il est homme, ce qu'affirme la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* de décembre 1947, et ce par quoi elle affirme une exigence d'universalité, alors la question de l'appartenance à l'espèce humaine est un des nœuds de l'éthique moderne. Non pas dans le sens où elle détermine l'éthique, mais dans celui où elle définit le champ d'application des règles éthiques. La *Critique de la raison pratique* ne peut être cohérente, et elle l'est, de par l'exigence d'universalité qui la traverse, que si elle admet que tout homme appartienne, quel qu'il soit à l'espèce humaine. Il y a là un sentiment que le «"Je"-personne» ressent. Même jeté arbitrairement dans le mal le plus radical, le plus organisé, le plus abstrait, celui des camps concentrationnaires, le «Je» se reconnaît comme homme. Englouti dans l'*anus mundi*, violé, torturé, massacré, il dit «Je». Revenant d'inconscience avec l'aide anonyme de la technologie médicale, jeté sur les trottoirs, sa famille éparpillée par les lois du marché, son existence ruinée par l'alcool, la cocaïne ou les autres drogues, «Je» dit «Je». Il répète: «"Je" suis "Je"», ce «Je», hier, aujourd'hui et demain. Cette conscience d'être «Je», que la raison métaphysique interprète en pensant conjointement les concepts d'individu et de personne, ne peut être assumée par la raison pratique que sous le mode universel, inconditionné, faute de quoi elle exclut certaines catégories d'êtres humains (les Indiens, les Juifs, les tziganes, les homosexuels, les embryons, les œufs fécondés, etc...) de son champ d'application[94].

---

92 *Donum Vitae*, I.

93 Ph. Caspar, «Statut de l'œuf humain fécondé: lieu de fragilité, lieu de vérité», *art. cit.* Pendant les corrections de cet article, nous avons mis au point un texte sur l'histoire du concept de personne depuis le théâtre grec jusqu'à Thomas d'Aquin: Ph. Caspar, *Histoire du concept de personne depuis le théâtre grec jusqu'à Thomas d'Aquin. Enracinement historique d'un regard neuf dans les soins spécialisés*, in N. Diederich, A. Liégeois et Ph. Caspar, *Aimer en institution*, Paris, L' Harmattan, sous presse, 2003. Précisons notre terminologie. Nous entendons la subsistence dans un sens plus radical que les médiévaux (Boèce, Gilbert de la Porrée, Bonaventure, Thomas). Elle est pour nous le déploiement par soi d'un acte premier dans l'être. La notion de subsistence introduit donc une temporalité (que pourrait rendre le concept d'actuation), au sein de l'acte premier. Rappelons enfin que Richard de Saint-Victor interprétait la personne comme une ex-sistence et que Thomas la définissait également par ses relations d'origine. La formule «L'œuf est personne en acte premier de subsistence» est donc identique à «l'œuf est ex-sistence en acte premier de subsistence».

94 Ph. Caspar, «Le dégagement d'un concept universellement reconnaissable», dans *Un avenir pour les personnes mentalement retardées? A la croisée de l'éthique individuelle et de la philosophie politique*, dans *Ethique et handicap: de l'illusion des discours à la confusion des pratiques*, La Roseraie-Morges, 22 avril 1998, Département de la Prévoyance sociale et des Assurances, Commission Ethique et Maltraitance, Lausanne 1999, 57-99, spécialement 83-84.

La bioetica alla prova dell'identità relazionale dell'uomo

André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

La rivoluzione biotecnologica avvenuta negli ultimi anni in campo biomedico ha provocato un mutamento radicale dei significati di alcuni aspetti fondamentali dell'esistenza. L'essere umano diventa capace per la prima volta di modificare profondamente la stessa origine della vita, con prospettive positive ma anche inquietanti. La rivoluzione in corso invita a considerare il soggetto umano attore e nello stesso tempo, "potenziale oggetto" di manipolazione. Occorre interrogarsi sul significato antropologico e culturale di questo mutamento e vedere che tipo di interpellanza etica nasce dal nuovo potere dell'uomo sull'uomo. Quale sarà il criterio ultimo per valutare la frontiera tra il lecito e l'illecito? Si può ancora considerare il principio della dignità umana come principio basilare per rispondere alle sfide delle biotecnologie[1]? Come interpretarlo e valutare la sua applicazione nel contesto del pluralismo odierno?

Il presente contributo si prefigge di presentare diversi paradigmi della bioetica, prendendo come filo conduttore l'identità umana. È proprio dal modo in cui si concepisce l'identità umana e la sua articolazione con l'etica, che emergono nella bioetica contemporanea diversi modelli. Prenderemo in considerazione: il modello del Manifesto italiano della bioetica laica (1), il modello "utilitarista" di Eugenio Lecaldano (2), il modello "deontologico" o "della responsabilità" di Hans Jonas (3),

[1] Il legislatore svizzero, in effetti, fonda le sue prescrizioni in campo bioetico sul valore della vita umana e sulla sua dignità. Così, nell'articolo 119 sulla medicina riproduttiva e sull'ingegneria genetica in ambito umano, della Legge svizzera sulla medicina della procreazione del 18 dicembre 1998 (Stato, 28 dicembre 2000), viene dichiarato che «l'essere umano va protetto dagli abusi della medicina riproduttiva e dell'ingegneria genetica» e di conseguenza «la Confederazione emana prescrizioni sull'impiego del patrimonio germinale e genetico umano. In tale ambito, provvede a tutelare la dignità umana, la personalità e la famiglia...».

il modello dell'etica del discorso di Jürgen Habermas (4), il modello della morale autonoma di Dietmar Mieth (5) e il modello personalista di Dionigi Tettamanzi (6). In un approccio critico presenteremo in che modo i vari modelli possono essere valutati a partire dal criterio antropologico della relazionalità dell'uomo (7).

1. La bioetica dell'autodeterminazione (Manifesto italiano della bioetica laica)

Il Manifesto italiano della bioetica laica del 19 giugno 1996 ci offre una serie di principi che costituiscono la *magna carta* della bioetica laica.

Alla base dei quattro principi operativi qui indicati (principio di autonomia, principio di libertà religiosa, principio del diritto alla qualità di vita e principio di equità) esiste una visione ben precisa dell'essere umano al quale si riconosce il carattere di individuo che ha pari dignità e assoluta libertà di coscienza. Di conseguenza «non devono esservi autorità superiori che possano arrogarsi il diritto di scegliere per lui (l'individuo), nelle questioni che riguardano la sua salute e la sua vita. Questo significa che la sfera delle decisioni individuali in questioni come l'eutanasia, la somministrazione di nuovi farmaci, la sperimentazione di nuove terapie, deve venire allargata al di là di quanto oggi non accada»[2]. Da questa visione di massima autonomia dell'essere umano nasce il secondo principio che consiste nel rispettare le convinzioni religiose dei singoli individui. L'etica laica riconosce, infatti, la dimensione religiosa dell'essere umano e la sua importanza «per quanto può contribuire alla formazione di una coscienza etica diffusa»[3]. Tuttavia, per quanto riguarda la bioetica, «il problema per il laico non è quello d'imporre una visione "superiore", ma di garantire che gli individui possano decidere per proprio conto ponderando i valori – talvolta fra loro conflittuali – che quelle scelte coinvolgono, evitando di mettere a repentaglio le loro credenze e i loro valori»[4].

Questa autonomia tocca anche la fondazione della bioetica laica che considera l'esistenza di «una giustificazione razionale dei principi morali», in particolare nel campo bioetico. Notiamo che il Manifesto riconosce l'esistenza di una razionalità

---

[2] C. Flamigni, A. Massarenti, M. Mori, A. Petroni, *Manifesto di bioetica laica*, in Il Sole 24 Ore n. 156, 9 giugno 1996, 27.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

teologica: «Vi può essere una discussione e una giustificazione razionale che parte da presupposti di fede. Ma non vi può essere alcuna derivazione automatica di una giustificazione razionalmente accettabile a partire dalla *sola* fede»[5].

Il terzo principio riguarda la qualità della vita. Esso sottolinea che il rispetto della vita non deve essere astratto ma concreto e tenere conto dell'individuo che soffre. Questo permette al principio del rispetto della qualità di vita di essere sempre in riferimento con la situazione reale. Infine, il principio di autonomia implica anche la giustizia, perché si tratta di garantire ad ogni individuo «un accesso a cure mediche che siano dello standard più alto possibile, relativamente alla società nella quale egli vive e alle risorse disponibili (...). Se all'equità non verrà dato un contenuto reale, i progressi delle tecnologie biomediche rischiano di non diventare accessibili ai membri più deboli della società»[6].

Al termine del Manifesto, viene affermata la separazione della morale dal diritto: «È proprio della visione laica, tenere distinti i piani della morale e del diritto. Per i laici i principi morali si fondano sull'adesione volontaria da parte degli individui. (...) Questa distinzione è particolarmente rilevante in campo biomedico (...). Quando ci si trova di fronte ai problemi biomedici, con conoscenze in continua evoluzione e spesso in contraddizione, dove il confine tra conoscenza positiva e valori è tenue, salvaguardare un'ampia sfera di libertà di ricercatori è un'esigenza indispensabile»[7]. Si insiste sull'autonomia più grande possibile che sia anche «compatibile con l'interesse generale della collettività». Alla base di questa separazione sta la constatazione dell'esistenza di «un mondo caratterizzato dal pluralismo culturale e dei valori»[8].

In questo modello viene ad avere un ruolo quasi assoluto il principio dell'autonomia, perché assume come dato di fatto la fondazione ultima dell'agire morale nella scelta autonoma del soggetto. In tal modo, possiamo caratterizzare questa bioetica come "liberale", fondata su un'immagine dell'uomo che privilegia una certa concezione della libertà. L'essere umano è innanzi tutto definito come individuo libero che possiede un'identità in quanto è soggetto libero. Sarà etico ciò che sarà liberamente voluto, accettato e vissuto nel rispetto della libertà altrui, unico limite. Notiamo che l'individuo del Manifesto è "tollerante", prende atto della pluralità reli-

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

giosa e dei valori, crede nella libertà della scienza, che è tuttavia limitata dall'idea del bene comune.

U. Scarpelli[9] non esita a considerare la bioetica laica come un'etica senza verità assoluta. «L'etica è dunque nei suoi principi logicamente arbitraria (...). Ognuno segue nell'etica la sua strada, ognuno può offrire persuasione, ogni uomo deve infine decidere per se stesso. Ciò introduce ad uno fra i maggiori principi dell'etica e della bioetica, il principio di tolleranza»[10]. Tuttavia in questa visione laica il principio di tolleranza non è senza limiti. Esso deve coniugarsi con il principio dell'assenza di un danno rilevante ad altri. Precisiamo che per Scarpelli «è danno inaccettabile, dunque rilevante in ordine alla limitazione della tolleranza, quello sentito come tale nel momento storico»[11]. Inoltre, l'altro viene definito come «ogni soggetto umano, ciascuno che appartiene come me alla specie umana»[12], distinguendo tra soggetti attuali, potenziali e possibili[13]. Notiamo che l'autore non esita ad attribuire ad un soggetto potenziale il valore di fine quando scrive: «Il soggetto potenziale, cioè il concepito nascituro, merita più che tanti soggetti attuali d'essere riconosciuto e trattato come un soggetto in senso pieno, un "altro" dotato del valore di un fine»[14]. L'altro, in questo caso, è definito come portatore di una struttura di possibilità, che occorre assolutamente rispettare come un fine. Per quanto riguarda il futuro dell'uomo, alla questione: «ma quali soggetti dovrebbero dunque esserci?», egli risponde che «abbiamo accolto l'idea di esseri umani dati a se stessi in un ordine fisso del mondo, ma quasi plasmatori e figuratori di sé nell'evoluzione umana, assumendo, pur nella consapevolezza dei rischi, un atteggiamento positivo rispetto alla creazione dell'uomo da parte dell'uomo»[15]. In questo atteggiamento verso il futuro, l'uomo come plasmatore di sé, della sua evoluzione, appare dotato di una libertà quasi assoluta, essendo lui stesso il criterio ultimo del suo potere sulla creazione.

La bioetica "liberale", che vede nella libertà il criterio ultimo, si è definita come laica, nel senso che vuole ragionare *etsi Deus non daretur*: «Laico, infatti, non è il negatore di Dio (la negazione di Dio è essa stessa una proposizione su Dio, un par-

9 U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Milano 1998.

10 *Ibid.*, 228.

11 *Ibid.*, 233.

12 *Ibid.*, 234.

13 Cfr. *ibid.*, 235.

14 *Ibid.*, 236.

15 *Ibid.*, 242.

lare dell'ineffabile), ma chi ragiona (è) fuor dell'ipotesi Dio, accettando i limiti invalicabili dell'esistenza e della conoscenza umana»[16]. Questo modo di ragionare determina la concezione della libertà e dell'uomo, che ne segue. L'essere umano appare più come un individuo che come un essere personale, capace di relazione e di comunione. Infatti è la sua libertà di scelta che lo costituisce uomo e lo rende creatore di valori.

2. La bioetica utilitarista (Eugenio Lecaldano)

Lecaldano rappresenta tra i bioetici-filosofi italiani una corrente che ha cercato di fondare la bioetica prendendo seriamente in considerazione l'interdisciplinarità: dunque una riflessione filosofica che non esclude l'apporto di altre competenze, mediche e giuridiche. In tal modo non esita ad affermare che «risulta in realtà incomprensibile la pretesa di coloro che vogliono occuparsi di bioetica senza affrontare le questioni che si è posta o si sta ponendo l'etica»[17]. L'etica entra in gioco perché la soluzione prescritta come buona, giusta o doverosa la si pretende come soluzione universalizzabile[18]. Di conseguenza, la bioetica ha spinto l'autore ad interrogarsi su quale modello di ragionamento pratico debba essere considerato appropriato per risolvere le grandi questioni dell'etica applicata.

Egli parte dalla constatazione dell'inadeguatezza del «modello ingegneristico» della razionalità pratica. È un modello, secondo lui, da criticare sia per la sua inconcludenza sia perché costituisce un ostacolo alla ricerca di convergenze, laddove le differenze non sono insormontabili[19]. Si tratta di un modello che cerca di costruire un'etica scientifica, secondo le scienze empiriche o logico-matematiche. Questo modello deduttivista e assiomatico della razionalità pratica soffre, secondo Lecaldano, di formalismo, di irrigidimento, di astrazione riguardo alle situazioni concrete, ignorando spesso il contesto culturale e storico in cui nascono i problemi bioetici[20]. Lecaldano indirizza la sua critica sia contro coloro che propongono una bioetica fondata su principi metafisici od ontologici, sia su coloro che pensano di potere ricava-

[16] *Ibid.*, 220.

[17] E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Roma-Bari 2001, 8.

[18] Cfr. *ibid.*, 14.

[19] Cfr. *ibid.*, 17.

[20] Cfr. *ibid.*, 19.

re principi primi dalle verità raccolte dalle scienze empiriche o dalle intuizioni del senso comune[21]. Egli critica pure la concezione della razionalità ispirata a Kant, perché i principi assoluti ricavati dalle condizioni trascendentali di funzionamento della ragion pratica umana, sono inefficaci nei casi concreti[22]. La sua riserva concerne non solo il modello deduttivistico ma anche le altre forme argomentative, come la teoria dell'equilibrio riflessivo usata da John Rawls. Egli vede pure una scarsa incidenza del metodo di ragionamento utilitaristico, dal quale accetta una parte del modo di procedere: «Accettiamo una parte di questo modello della razionalità pratica: quella che suggerisce di considerare relativamente alle diverse alternative prospettate, in primo luogo, le conseguenze in termini di soddisfazioni delle preferenze delle persone coinvolte»[23]. È un'accettazione critica dell'utilitarismo, perché evidenzia diverse difficoltà, quali ad esempio la pretesa di costruire un punto di vista unico e ideale, e il non considerare l'elemento umano difficilmente quantificabile[24].

Cosciente della difficoltà del ragionamento pratico intorno alle questioni di bioetica, egli rifiuta anche la tesi scettica. Contro il nichilismo e il relativismo etico, l'autore è convinto della possibilità di fondare razionalmente un'etica secondo una modalità induttiva: «Mettere al centro i casi e ritenere che si debba arrivare a principi e norme solo per via induttiva, e inoltre non considerare tali principi come definitivi o assoluti non equivale ad abbracciare una forma di razionalità pratica a spizzichi ovvero una concezione relativistica e rinunciataria della vita morale che suggerisce che ogni situazione va risolta con la norma che più le si conviene e le si adatta»[25]. Insistendo sull'analogia tra il ragionamento pratico in generale e l'esperienza clinica, arriva a parlare di «diagnostico morale» che descrive in questo modo: «da questa prospettiva il ragionamento a cui ricorrere per risolvere i casi concreti dell'etica non esige più la padronanza di una precisa e rigorosa tecnica "algoritmica" quanto piuttosto la più complessa capacità di dare vita ad una "diagnosi" etica nella quale la ricerca di analogie e delle conseguenze di una certa soluzione giocano un ruolo centrale»[26]. Questo però non esclude, secondo l'autore, l'affermazione

[21] Cfr. *ibid.*

[22] Cfr. *ibid.*

[23] *Ibid.*, 20.

[24] Cfr. *ibid.*

[25] *Ibid.*, 21.

[26] *Ibid.*, 23.

di principi che sono da accettare solo alla condizione di poterli sottomettere a revisione. Inoltre, la via da privilegiare è quella dell'esame delle conseguenze delle diverse soluzioni, perché «guardare alle conseguenze è un modo per avviare su di una base empiricamente controllabile la discussione»[27]. Ma «il rinvio alle conseguenze va integrato con il fare esplicito riferimento al tipo di valore che riteniamo debba essere privilegiato (per quello che ci riguarda, una fioritura delle persone umane che le renda più autonome e capaci di godere delle forme più elevate di vita)»[28] . È da notare che Lecaldano è cosciente che il famoso principio dell'autonomia non basta, deve essere integrato o contemperato con altri principi, per esempio con il non nuocere all'altro[29] e, innanzitutto, con il principio dell'utilità, inteso come accrescimento della felicità generale attraverso il miglioramento progressivo della vita individuale[30].

Possiamo interrogarci su come l'autore consideri la questione della dignità della vita e in che modo rappresenti un punto cardine della sua riflessione bioetica. Egli si mostra reticente verso una concezione della bioetica che faccia derivare le opzioni nelle differenti situazioni di cui si occupa dall'unico principio della dignità della vita umana. Infatti «debbono essere fatte derivare da un esame più particolare e indipendente di ciò che le persone fanno nelle singole situazioni»[31]. In realtà, anche se questo autore si distingue da una posizione personalista della bioetica, egli accetta il principio della dignità della vita, nel senso di una giusta richiesta di non discriminazione tra gli esseri umani per quanto riguarda il loro valore. «Ma se si cerca di tradurre tale posizione su un piano etico più preciso essa risulta inadeguata per ispirare qualsiasi scelta responsabile»[32]. Oltre a questo, ciò che Lecaldano chiama una posizione allargata della dignità, «sembra incapace di tenere conto della nostra consapevolezza che ci sono vite del tutto miserevoli e indegne» e dunque che non hanno gli stessi diritti fondamentali[33]. Egli considera che la posizione di R. Dworkin indichi una valida via soggettivistica di individuazione del contenuto di una vita

[27] *Ibid.*, 24.

[28] *Ibid.*, 25.

[29] «C'è un limite a questa libertà che è quello del danno degli altri e proprio su quanto alcune scelte nelle questioni bioetiche (...) comportino o meno un danno per gli altri dovremo sviluppare parte delle nostre riflessioni» (*ibid.*, 35).

[30] Cfr. *ibid.*, 297.

[31] E. Lecaldano, *Dignità della vita*, in Id. (a cura di), *Dizionario di bioetica*, Roma-Bari 2002, 83.

[32] *Ibid.*, 84.

[33] Cfr. *ibid.*

degna di essere vissuta[34]. Il criterio fondamentale è l'accento messo sulla persona stessa che nella sua situazione particolare stabilisce «come adeguate alcuni opzioni rispetto al proprio modo di intendere una vita dignitosa»[35]. Lecaldano s'oppone dunque ad una impostazione della persona sia metafisica sia empirica, e considera, seguendo John Locke, che «il riconoscimento di una classe di esseri come persone è dunque frutto di una scelta e decisione etica, così come del tutto artificiale e non naturale sarà il criterio in base al quale gli appartenenti a questa classe saranno considerati persone»[36]. Di conseguenza, egli non può accettare la posizione di coloro che vedono l'inizio della persona sin dal concepimento o legano la fine della persona umana con la morte biologica naturale. «La persona che va tutelata nelle situazioni della bioetica va quindi intesa principalmente come quell'individuo del quale rispettare fino in fondo, se non sono lesive degli interessi altrui, le convinzioni sul nascere, il curarsi e il morire»[37].

Le questioni di bioetica devono prendere in considerazione la nozione di persona ma una nozione che «non è più coestensiva come nel passato come una sostanza dotata di una anima spirituale o di natura razionale, ma piuttosto come essere capace di soffrire»[38]. In un certo senso la posizione di Lecaldano è personalista, un personalismo che potremmo definire "esistenziale". È proprio la definizione dell'essere umano a partire della sua capacità di portare la sofferenza che determinerà l'ermeneutica del principio di "qualità della vita".

Abbiamo definito la bioetica di Lecaldano come "utilitarista", aggettivo che merita di essere compreso con precisione, secondo le diverse sfumature che appaiono nelle sue opere. È un utilitarismo "critico" che si riferisce ad una certa idea dell'uomo "capace di soffrire", un uomo singolare nella sua situazione ben precisa, al quale conviene sopportare la sofferenza e al quale bisogna applicare il principio della qualità della vita.

---

[34] Cfr. R. Dworkin, *Il dominio della vita: aborto, eutanasia e libertà individuale*, Milano 1994.

[35] E. Lecaldano, *Dignità della vita*, 84.

[36] E. Lecaldano, *Persona*, in Id. (a cura di), *Dizionario di bioetica*, 220.

[37] *Ibid.*, 221.

[38] *Ibid.*, 220.

3. Una bioetica della responsabilità verso il futuro (Hans Jonas)

Accanto a questa concezione "utilitarista" prevalente nel mondo anglosassone, occorre presentare la posizione del filosofo tedesco Hans Jonas che ha saputo impostare le questioni di bioetica prendendo in considerazione il paradigma della responsabilità verso il futuro[39]. Essendo considerato uno dei maggiori filosofi contemporanei e uno degli iniziatori del dibattito bioetico, il suo contributo merita di essere esaminato in ordine ad una corretta visione della questione esposta.

Partendo dalla nuova situazione venutasi a creare con la civiltà tecnologica, Jonas ha mostrato la necessità di ridefinire l'imperativo categorico kantiano che affermava: «Agisci in modo che anche tu possa volere che la tua massima diventi legge universale». Per Jonas infatti si tratta di allargare l'imperativo al futuro, in modo che l'imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano suoni così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra», oppure, tradotto in negativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita» (...) o ancora, tradotto nuovamente in positivo: «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà»[40]. Per Jonas bisogna decentrare l'imperativo categorico e aprirlo al tempo, in tal modo che sia possibile mettere a repentaglio la nostra vita, ma non quella dell'umanità futura. Il diritto di scegliere o anche solo di rischiare il non-essere delle generazioni future in vista dell'essere di quelle attuali è, secondo questa concezione, profondamente immorale.

L'orizzonte temporale mancava completamente nell'operazione logica e immediata dell'imperativo categorico, mentre per Jonas l'imperativo procede per estrapolazioni in un futuro reale e calcolabile[41]. Di conseguenza, tutte le risposte alle questioni della bioetica devono tenere conto della necessità di tutelare «l'integrità futura dell'uomo». Recuperando il senso del rispetto che genera il sentimento d'inviolabilità, «si dovranno apprendere nuovamente il rispetto e l'orrore per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere (ad esempio dagli esperimenti sulla natura umana). Il paradosso della nostra situazione consiste nella necessità di recuperare dall'orrore il rispetto perduto, dalla previsione del negativo il positivo: il rispetto per ciò che l'uomo era ed è, dall'orrore dinanzi a ciò che egli potrebbe diventare, dinan-

---

[39] Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 1990[2].

[40] *Ibid.*, 16.

[41] Cfr. *ibid.*, 15-18.

zi a quella possibilità che ci si svela inesorabile non appena cerchiamo di prevedere il futuro. Soltanto il rispetto, rivelandoci "qualcosa di sacro", cioè d'inviolabile in qualsiasi circostanza (il che risulta percepibile persino senza religione positiva), ci preserverà anche dal profanare il presente in vista del futuro, dal volere comprare quest'ultimo al prezzo del primo»[42]. La responsabilità per il futuro dell'uomo alla quale si riferisce l'autore vuole garantire la crescita dell'uomo in un'umanità integra; essa è un richiamo alla necessità di preservare nel presente l'integrità umana e di offrire una garanzia per il futuro. E «conservare intatta quell'eredità attraverso i pericoli dei tempi, anzi, contro l'agire stesso dell'uomo, non è un fine utopico, ma il fine, non poi così modesto, della responsabilità per il futuro dell'uomo»[43].

L'applicazione alla bioetica di questo principio di responsabilità è ben illustrato dall'autore, nel suo libro intitolato *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*[44]. Per Jonas esistono dubbi etici reali sull'uso del progresso tecnico-scientifico che deve far crescere nell'uomo un nuovo spirito di moderazione[45]. In tal modo «la fattibilità che soprattutto i più nuovi e più ambiziosi di questi scopi e di queste vie ci offrono e che concernono in particolare l'inizio e la fine della nostra esistenza, il nostro nascere e il nostro morire, toccano questioni ultime del nostro essere uomini: il concetto di *bonum humanum*, il senso della vita e della morte, la dignità della persona, l'integrità dell'immagine dell'uomo (religiosamente l'*imago Dei*)»[46]. Jonas è cosciente che la biotecnologia è una sfida alla metafisica perché «l'antiessenzialismo della teoria dominante che conosce solo i risultati *de facto* della casualità evoluzionistica e non conosce alcuna essenza valida, che li possa sanzionare, affida il nostro essere a una libertà senza norme»[47]. L'emergere della questione metafisica appare quando l'autore afferma che «per amore dell'autonomia umana, della dignità, la quale richiede che noi possediamo noi stessi e non ci facciamo possedere dalle nostre macchine, dobbiamo porre la corsa tecnologica sotto controllo extratecnologico»[48]. Questo appellarsi alla «responsabilità dell'uomo per

---

42 *Ibid.*, 286.

43 *Ibid.*, 287.

44 Cfr. H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino 1997.

45 Cfr. *ibid.*, 5.

46 *Ibid.*, 6.

47 *Ibid.*, 26.

48 *Ibid.*, 36.

il tutto dell'umanità» costituisce «il valore supremo per il mondo di domani»[49].

In realtà per l'autore della bioetica della responsabilità, il sentimento di rispetto per il futuro nasce dalla presa di coscienza che «l'uomo *deve* essere»[50]. La questione dell'identità umana è affrontata direttamente nella sua prospettiva etica compresa nel senso kantiano. È un approccio deontologico forte che pone come primo principio la responsabilità per il futuro dell'uomo, facendo derivare le risposte nel campo bioetico da un'ermeneutica nuova dell'imperativo categorico, in cui il soggetto umano responsabile dovrà essere trattato come fine in vista del futuro dell'umanità.

4. La bioetica del principio del genere (Jürgen Habermas)

Prendendo atto del mutamento avvenuto nella concezione della morale nell'epoca postmetafisica, Jürgen Habermas nel suo libro *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*[51] cerca di riproporre la problematica etica classica sul piano dell'universalità antropologica. Habermas è un filosofo che ha integrato il principio responsabilità di Jonas nella sua etica del discorso, cercando di coniugare l'istanza deontologica con quella teleologica, introducendo nella teoria morale la considerazione degli effetti. Egli è spinto nella sua riflessione da una constatazione preoccupante, riguardante il campo delle biotecnologie dominato da un liberalismo genetico che si affida alle opzioni interessate dei genitori e ai meccanismi del mercato, sottolineando con forza che «la genetica liberale è regolata dalla legge della domanda e della offerta»[52].

L'autore si chiede se esistono risposte postmetafisiche alla domanda classica sulla "vita giusta" nel campo della bioetica. Partendo dalla possibilità offerta dal ricorso alla diagnosi di preimpianto di rifiutare eventualmente una vita non corrispondente a certi criteri, rileva la novità della situazione che mette in gioco un aspetto inedito: la strumentalizzazione di una vita umana[53]. Questa possibilità spinge Habermas a considerare la questione morale dentro l'etica del genere. Infatti la

---

[49] *Ibid.*, 52.

[50] *Ibid.*, 53.

[51] Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Roma 2002.

[52] *Ibid.*, 3.

[53] Cfr *ibid.*, 33.

questione antropologica, considerata in relazione con il genere umano, diventa il punto fondamentale della risposta etica di Habermas e costituisce l'elemento strutturante di un discorso in bioetica che si vuole comunicativo.

L'autore è convinto dell'esistenza di un'universalità umana che non può essere relativizzata dall'elemento culturale. In effetti, a proposito della questione antropologica, il filosofo di Francoforte mostra che «non si tratta dunque della cultura che è in ogni luogo diversa, bensì dell'immagine che le diverse culture si fanno dell'uomo: di quell'uomo che è in ogni luogo identico a sé sul piano della universalità antropologica»[54]. Dal punto di vista antropologico ed etico, Habermas si mostra preoccupato per la nuova situazione creata dalle biotecnologie che ha delle conseguenze sulla comprensione dell'uomo, mettendo in causa la sua autonomia fondamentale a partire da una oggettivazione tecnica della natura umana che provoca un'autocomprensione del genere, eticamente nuova, «incompatibile con l'autocomprensione normativa di persone che vivono in modo autonomo e agiscono in modo responsabile»[55]. Habermas parte dalla constatazione che un indebolimento del concetto di dignità umana mette il soggetto umano in situazione di inferiorità, resa evidente nella reificazione, alla quale è sottomesso da parte del nuovo potere delle biotecnologie: «Ogni applicazione ristretta del concetto di dignità umana rimette infatti la tutela e la dignità dell'embrione a un bilanciamento di bene che spalanca la porta alla strumentalizzazione della vita umana e all'erosione del senso categorico degli imperativi morali»[56]. Le questioni concernenti la vita prenatale riguardano insomma, l'autocomprensione come esseri-di-generi[57].

Di conseguenza, dal lato etico, egli considera valida la formulazione kantiana del divieto di utilizzare l'essere umano come un mezzo per raggiungere un fine. Con questo sottolinea anche quanto le formule dell'imperativo categorico salvaguardino, per un verso, il carattere di autofinalità della persona e, per l'altro, il rispetto eguale che perviene a ciascuna persona in quanto persona in generale[58]. L'autore procede ad una applicazione di questo principio mostrando che la genetica liberale non compromette soltanto il libero poter-essere-se-stesso della persona programmata, ma crea anche una rapporto interpersonale di subordinazione con l'agente pro-

[54] *Ibid.*, 41.

[55] *Ibid.*, 44.

[56] *Ibid.*, 40.

[57] Cfr. *ibid.*, 41.

[58] Cfr. *ibid.*, 57.

grammante, creando un'asimmetria interpersonale: «Il programmatore dispone in modo unilaterale – senza presupporre un consenso fondato – delle caratteristiche genetiche di un altro, nella paternalistica intenzione di condizionare significativamente la storia di vita di questo dipendente»[59].

Il valore del principio della non strumentalizzazione dell'embrione umano si vede in Habermas quando rifiuta la strumentalizzazione anche per motivi di utilità riferibili a un possibile futuro progresso scientifico. La sua posizione è indipendente da qualsiasi ipotesi ontologica sugli inizi della vita personale, dunque non si fonda su una «dignità dell'uomo» metafisicamente intesa, ma sulla convinzione che la vita prepersonale abbia una rilevanza *sui generis*[60]. In effetti, secondo Habermas, «sappiamo che l'uso sperimentale degli embrioni generalizza una prassi per cui la tutela della vita umana prepersonale venga considerata come secondaria rispetto ad altri possibili fini»[61]. L'importanza della tutela della vita prepersonale è così importante per l'autore, perché si tratta di salvaguardare l'autonomia attuale e futura della persona. «Infatti ci chiediamo preoccupati se, e come, un siffatto atto reificante non modifichi il nostro poter-essere-se-stessi e il nostro rapporto con gli altri. Saremo noi ancora in grado di pensarci come persone che si concepiscono a) come gli autori indivisi della loro vita, b) come persone eguali a tutte le altre per nascita e valore? Qui sono in gioco due presupposti fondamentali che, in base all'etica del genere, riguardano la nostra autocomprensione morale»[62].

Nel suo intento di proporre una bioetica comunicabile, Habermas ha privilegiato una razionalità dialogico-comunicativa capace di contribuire ad un confronto democratico. Per cogliere il suo modo postmetafisico di ragionare bisogna comprendere la sua proposta di sostituire al principio di inviolabilità della dignità umana, che secondo l'autore non è accettato da tutti, il principio dell'indisponibilità della vita umana prepersonale[63], fondato sul senso di responsabilità nei riguardi delle generazioni future: «Proviamo ancora ripugnanza di fronte al pericolo che l'autostrumentalizzazione ottimizzante del genere – sviluppatasi attraverso le casuali preferenze dei clienti al supermarket genetico (oppure attraverso il formar-

[59] *Ibid.*, 65.

[60] Cfr. *ibid.*, 71.

[61] *Ibid.*, 72.

[62] *Ibid.*, 73.

[63] Cfr. *ibid.*, 79.

si di abitudini sociali) – modifichi lo *status* morale della persone future»[64]. Si tratta, per Habermas, di un atteggiamento preformativo verso una futura persona che lo spinge, già nello stadio embrionale, a considerarla come persona in grado di dire di-sì e di-no[65]. L'embrione, pur non essendo titolare di diritti, non può essere strumentalizzato, perché questo comprometterebbe irrimediabilmente l'avvenire dell'uomo facendogli perdere la sua autonomia fondamentale. In tal modo, tutta la riflessione habermasiana è una lettura "radicale" che prende sul serio il primo principio fondamentale dell'etica liberale e si fonda sull'analisi, per le generazioni future, delle conseguenze dell'agire umano in campo bioetico.

5. La bioetica della dignità umana della morale autonoma (Dietmar Mieth)

Nell'ambito della teologica cattolica Dietmar Mieth rappresenta un difensore della corrente della morale autonoma che offre un contributo significativo per l'elaborazione, in campo bioetico, di una morale della dignità umana. Nel suo libro su *La dittatura dei geni. La biotecnica tra fattibilità e dignità umana*[66], l'autore offre un *plaidoyer* in favore della dignità umana che riassume i criteri morali: «Solo se la dignità dell'uomo mette le briglie alla fattibilità, la direzione di marcia sarà giusta»[67]. Anche lui si richiama al principio della responsabilità per il futuro dell'uomo proponendo un'etica che sia disciplina filosofica e teologica nell'attenzione ad un'apertura a tutti. Davanti al pragmatismo, al disfattismo e alla dimenticanza della storia, che portano a proporre un'etica della scelta morale che lascia ai singoli la decisione nel nome di un'alleanza con l'autodeterminazione, Mieth si chiede se l'autonomia effettiva dell'uomo non venga trascurata[68]. Sottolineando i limiti dell'utilitarismo nel campo della bioetica, afferma: «Chi pone l'utile per alcuni o per molti, al di sopra dei diritti del singolo essere umano vivente, ha già abbandonato la morale della dignità dell'uomo»[69]. Egli vede un parallelismo tra il principio del fascismo,

---

64 *Ibid.*, 93.

65 Cfr. *ibid.*, 95.

66 D. Mieth, *La dittatura dei geni. La biotecnica tra fattibilità e dignità umana*, Brescia 2003.

67 *Ibid.*, 5.

68 *Ibid.*, 28.

69 *Ibid.*, 14.

espresso nelle parole: «È giusto ciò che giova al popolo», e quello di un certo capitalismo che percorre la stessa via e che può essere enunciato così: «È giusto ciò che giova all'economia»[70].

Mieth parte dalla constatazione della divisione avvenuta nel nostro modo di vedere l'essere umano, quando non lo si riconosce soggetto di diritto prima della nascita, pur volendolo inserire nella solidarietà umana. È fondamentale per l'autore considerare l'essere umano indipendentemente dalla debolezza, dalla disabilità e dalla mancanza di successi: «Se questa idea dell'accettazione scompare, non avremmo più un'etica della dignità, ma solo un'etica degli interessi per il successo, in cui la conoscenza della idoneità evolutiva si trasforma in un una nuova religione»[71].

Certo, l'autore evidenzia gli ostacoli che incontra un'etica della dignità dell'uomo all'interno del campo minato dell'economia e della politica: «L'economia ha degli interessi di utilizzazione, la politica degli interessi di potere»[72]. Queste due opzioni per l'interesse non sono da condannare, ma da limitare mediante la responsabilità nei confronti di criteri etici[73]. Mieth vede tutta la difficoltà di una tale mediazione che deve confrontarsi con il pragmatismo e il populismo. Per l'autore si tratta di difendere l'inviolabilità della dignità umana anche nei confronti del mercato. «I beni fondamentali, di cui l'uomo ha bisogno per vivere, per esempio la salute, l'inviolabilità del suo corpo, l'impossibilità di disporre della sua dignità indipendente dal bilancio dell'efficienza, tutte queste cose non possono essere messe in pericolo, se vogliamo vivere nel futuro in seno a una società umanamente degna»[74]. Egli si oppone all'idea di una libertà senza regolamentazione perché è sempre una libertà arbitraria dei potenti[75]. «Solo la libertà regolamentata per amore dell'uguale libertà è una libertà reale»[76].

L'autore si interroga riguardo all'affermazione del criterio della qualità della vita assunto al posto di quello della dignità umana, mostrando che «la vita ridotta a una seria di beni eleggibili e utilizzabili sarebbe privata del suo mistero» e porterebbe ad una perdita del rispetto, del senso della sacralità e del senso stesso dell'essere

---

[70] Cfr. *ibid.*

[71] *Ibid.*, 37.

[72] *Ibid.*, 45.

[73] Cfr. *ibid.*

[74] *Ibid.*, 66.

[75] Cfr. *ibid.*

[76] *Ibid.*, 62.

umano. «Infatti la distinzione tra vita umana ed essere vivente umano, da un lato, e "persona", dall'altro, creerebbe l'idea dell'uomo come "non persona" non appartenente più alla comunità morale»[77]. Occorre, secondo Mieth, sottolineare la differenza tra la vita umana che è la vita presente in tutte le cellule, e quella degli *esseri* umani *viventi*. Egli applica dall'inizio il concetto di essere umano vivente all'embrione, evitando pertanto una classificazione arbitraria[78] e mostrando la diversità nell'applicare lo statuto di persona all'embrione anche da parte di coloro che ammettono che si tratti di un essere umano vivente. Malgrado questa mancanza di unanimità, si può affermare che l'embrione rimane la forma non ancora sviluppata dell'essere umano vivente[79]. Di conseguenza se questo giustifica, secondo Mieth, la distinzione tra l'essere umano vivente e la persona che sono io, «però non giustifica l'esclusione dell'embrione iniziale dalla partecipazione ai diritti prospettici della mia persona»[80] che dunque vanno tutelati dalla legge. Un altro esempio addotto da Mieth in favore della tutela dell'embrione umano e dunque per un relativizzazione del concetto della qualità della vita, inteso in un certo modo, appare quando tratta della "profezia" degli uomini disabili in una società che ha assolutizzato la legge economica dell'offerta e della domanda applicandola anche al campo della biomedicina: «La profezia dell'uomo disabile consiste nel richiamare alla mente la contingenza universale dell'essere umano»[81]. In questo modo indica che l'uomo non si riduce alla sfera dell'avere: «Egli ci può indicare quello di cui noi uomini propriamente viviamo: non propriamente del nostro valore e della nostra efficienza, bensì della fiducia e del reciproco sostegno»[82]. Mieth non manca di insistere sul dato di un essere umano per il quale «quel che è come persona egli non lo perde neppure quando le sue capacità di esprimersi e la sua autodeterminazione sono ridotte»[83].

La via scelta da Mieth per argomentare sul valore della dignità umana e della non strumentalizzazione di ogni essere umano, s'iscrive bene nella prospettiva cristiana di una morale autonoma. L'autore riconosce non un ruolo fondante alla teologia nel campo della bioetica, ma una funzione di cooperazione alla scoperta e alla

---

77 *Ibid.*, 105.

78 Cfr. *ibid.*, 109.

79 Cfr. *ibid.*, 113.

80 *Ibid.*, 114.

81 *Ibid.*, 116.

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*, 118.

trasmissione dei valori e delle obbligazioni etiche e un ruolo di motivazione[84]. È d'accordo nel dire che la religione è eticamente rilevante, ma questo non dispensa dall'argomentazione etica con mezzi filosofici[85].

La fondazione della bioetica dal punto di vista razionale è vista alla luce del legame tra antropologia ed etica: «possiamo dire che nel concetto della dignità dell'uomo si incontrano ambedue le cose: l'uomo quale essere etico, questo è la sua dignità, e l'uomo quale essere umano, questo è l'antropologia»[86]. Si tratta dunque di una reciproca implicazione dell'antropologia e dell'etica. Mieth infatti si distanzia dall'assioma scolastico secondo il quale l'antropologia precederebbe il principio etico della dignità umana. È piuttosto il contrario. Quando si parla dell'uomo bisogna parlare in modo prioritario del criterio etico della dignità[87]. Questo è dunque il modo secondo cui Mieth ha cercato di giustificare razionalmente la non strumentalizzazione fin dall'inizio dell'essere umano vivente. Il motivo risiede nella sua dignità che è inviolabile a priori. Il teologo di Tubinga ritiene il principio della dignità umana quale presupposto per una società ugualitaria e liberale[88]. È il principio fondante della Costituzione e non è abrogabile per decisione popolare: si tratta del fondamento della democrazia stessa.

Mieth ha il merito di sottolineare che «né la filosofia morale nel senso della fondazione di norme, né l'etica della vita buona possono fare a meno di riflessioni sulla costituzione religiosa dell'uomo»[89] per evitare diversi riduzionismi come quello di considerare la dignità in termini di autodeterminazione. «La prospettiva cristiana, nella misura in cui tende a una più grande apertura e non persegue alcuna limitazione, esplica una libertà intellettuale che conduce alla vera autonomia, all'auto-*obbligazione*»[90].

---

[84] Cfr. *ibid.*, 146.

[85] Cfr. *ibid.*, 148.

[86] *Ibid.*, 167.

[87] *Ibid.*, 168.

[98] Cfr. *ibid.*, 155.

[89] *Ibid.*, 169.

[90] *Ibid.*

6. La bioetica personalista del dono (Dionigi Tettamanzi)

Dionigi Tettamanzi presenta una concezione della bioetica che possiamo qualificare come personalista: «il modello etico di riferimento che può e dev'essere assunto da una bioetica che intenda custodire e promuovere la "verità intera" dell'uomo è il modello personalistico, che trova il criterio morale nell'uomo stesso in quanto persona. Proprio perché persona, l'uomo è un valore oggettivo, trascendente e intangibile e quindi normativo»[91]. Il personalismo di Tettamanzi ha una fondazione cristiana in quanto la persona è interpretata direttamente nella sua relazione con Dio. In questa relazione essa è considerata creata a immagine e somiglianza di Dio in Cristo come uni-totalità di spirito e corpo, portatrice in sé della chiamata al dono. È dunque la luce della Rivelazione cristiana ad offrire un'antropologia cristiana iconica, da cui procede Tettamanzi per elaborare la sua proposta nel campo della bioetica.

Egli prende esplicitamente sul serio il radicamento cristologico dell'antropologia cristiana per fondare la dignità dell'uomo: «In Cristo l'uomo scopre la sua *dignità* e la sua *verità* e da lui ascolta la chiamata a divenire *dono*»[92]. In tal modo possiamo parlare di una bioetica cristiana. L'antropologia teologica di Tettamanzi non solo prende in considerazione l'ordine della creazione nell'integrare la dimensione iconica dell'uomo, ma rilegge questa tematica in una luce cristocentrica. Anche il concetto della persona come totalità unificata, ispirato dalla rivelazione cristiana, permette di evitare ogni riduzionismo dualistico nella bioetica. Questo implica che «la vita umana non può minimamente esaurirsi nel dato bio-fisiologico del corpo, anche perché lo stesso corpo umano – in quanto umano – non è riconducibile totalmente alla sua biologia e fisiologia»[93]. Sarà l'antropologia biblica che permetterà all'autore di considerare l'uomo non solo come razionalità ma anche come relazionalità: l'uomo è un *io* aperto al *tu*. Per Tettamanzi, la relazionalità è veramente costitutiva della persona. La comunione – l'essere "con" gli altri – e la donazione – essere "per" gli altri – sono due dimensioni nodali della relazionalità inscritte nel cuore dell'uomo e facenti parte della sua natura. L'antropologia cristiana vede questa relazionalità a partire dal mistero trinitario di Dio che è comunione e dono, al quale l'essere dell'uomo partecipa a livello ontologico[94]. Per l'autore, dal punto di vista cristiano

---

[91] D. Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, Casale Monferrato 2000, 37.

[92] *Ibid.*, 38.

[93] *Ibid.*, 39.

[94] Cfr. *ibid.*, 44.

non basta parlare dell'essere umano come immagine di Dio per aver esaurito tutta la profondità che contiene questa affermazione. L'ontologia trinitaria determina l'essere umano in modo essenziale e trinitario, nella dimensione della donazione e della comunione.

Questo *logos* del dono di sé determina l'*ethos*, la storia e il compito della vita umana[95]. «L'avere situato il valore e l'esigenza della comunione e della donazione alle radici stesse della persona umana, e pertanto della vita umana – in seguito a una considerazione di antropologia filosofica e teologica –, presenta delle conseguenze di estremo interesse per diversi problemi di bioetica»[96]. Ogni vita umana sarà vista nella logica del dono, in modo tale che lo stesso criterio della qualità di vita è concepito considerando tale logica. Si dovrà sempre tenere conto del logos originario e sublime dell'essenziale "relazionalità" propria della persona[97].

La bioetica cristiana di Tettamanzi potrebbe sembrare "particolare" e non rispondere alla necessità di universalità. Ma per l'autore la dimensione della donazione come determinazione essenziale dell'essere uomo che emerge dalla fenomenologia dell'esperienza umana, è accessibile alla razionalità filosofica. La triade legge-libertà-coscienza colta nella luce del dono, offre a Tettamanzi un fondamento per pensare un'etica creaturale che ha in Cristo non solo il suo compimento ma la sua fondazione. «Alla luce dell'esperienza universale e della riflessione razionale, la vita umana è un bene, un valore. Alla luce della fede, la vita umana si rivela come un grande dono»[98] che implica una responsabilità. In ogni caso Tettamanzi non rifiuta una fondazione nella legge naturale del valore della vita umana ma lo specifica come legge naturale della persona. «In tal senso, non si dà contraddizione, bensì profonda integrazione tra la realtà della "natura umana" e la realtà della "persona": i principi e i criteri della legge morale naturale – scoperti e formulati dalla ragione nelle strutture, nei dinamismi e nelle finalità dell'essere umano – si risolvono nei "valori", nei "significati", nelle "esigenze" della persona»[99]. Secondo l'autore, il vero concetto di legge morale naturale è personalistico e dinamico, esprime e propone il realizzarsi cosciente e responsabile della signoria dell'uomo nei confronti della vita umana che è dono e responsabilità. Una bioetica del dono impli-

[95] Cfr. *ibid.*, 43.

[96] *Ibid.*, 45.

[97] Cfr. *ibid.*, 69.

[98] *Ibid.*, 107.

[99] *Ibid.*, 113.

ca, per Tettamanzi, la difesa e la promozione della vita umana, evitando ogni unilateralismo che consisterebbe nella dimenticanza di alcuni valori o porterebbe discriminazione sociale.

L'etica del dono permette così di superare, secondo Tettamanzi, la logica di un'etica liberista evidenziando come la dissociazione della coppia libertà-responsabilità porti alla logica del dominio del forte sul debole. Pertanto il teologo italiano non esita ad affermare che la «super-esaltazione della libertà dell'uomo conduce logicamente alla distruzione stessa della libertà»[100]. Inoltre, l'etica del dono supera il rischio di un modello sociologico-utilitarista che opera secondo un calcolo pragmatico sul rapporto danno-beneficio. La valutazione delle conseguenze e dei sentimenti di una cultura concreta rischiano di scavalcare la dignità dell'uomo e i suoi diritti nel nome dell'interesse di alcuni. Infine, un'etica del dono permette ugualmente di evitare di considerare, come invece avviene nel modello scientista-tecnologico, il progresso scientifico come una realtà indipendente, nel nome di una neutralità utopica. Esiste un rapporto intrinseco tra la scienza e l'etica: «non è la scienza sperimentale né lo scienziato o il tecnico *qua talis* che si pone dei fini, ma *è lo scienziato, in quanto uomo ed implicitamente filosofo o soggetto etico, che pone al suo lavoro scientifico o tecnico dei fini o dei confini*»[101].

L'etica del dono si fonda dunque su un concetto di vita umana dotato di una struttura di totalità unificata e di un significato di comunione e di donazione. Questo dato diventa nell'uomo "compito", cioè valore, verità, logos, affidato alla sua responsabilità[102]. L'etica del dono permetterà di pensare all'embrione umano, proprio perché umano e perché in possesso di vita umana, come avente un suo logos, quello di essere e di vivere in relazione di comunione e di donazione[103]. A differenza della bioetica della dignità umana proposta dalla morale autonoma di Mieth, questo modello mostra l'armonia possibile tra la fede e la ragione a livello della fondazione stessa della morale, in modo particolare radicando il mistero della vita nel mistero trinitario. L'elemento teologico non è solo periferico e ordinato esclusivamente alla motivazione, ma concerne tutte le dimensioni dell'essere umano.

---

[100] *Ibid.*, 32.

[101] *Ibid.*, 77.

[102] Cfr. *ibid.*, 47.

[103] Cfr. *ibid.*, 46.

7. Approccio critico

La questione dell'identità umana investe il campo della bioetica in modo essenziale e non secondario. I diversi modelli bioetici elaborati si ispirano ad una certa concezione dell'uomo. Da una concezione dell'uomo come individuo (dunque più debole) ad una concezione dell'uomo come persona (dunque più forte), la riflessione bioetica ci introduce nel mondo della postmodernità caratterizzato da un pluralismo di valori e da un indebolimento della comprensione dell'uomo che si manifesta nella sua spersonalizzazione e nella sua deontologizzazione. Ciascun modello presentato ha una sua logica e può far pensare che ci troviamo davanti ad una torre di Babele. Si può, in tale situazione, dichiarare come fa la bioetica laica che il rispetto dei valori dell'altro, se non lesivo del diritto alla libertà altrui, è il minimo denominatore comune per una società pluralista. Una tale posizione può suscitare simpatia in un mondo tollerante qual è il nostro e che effettivamente considera la questione dell'autonomia e della felicità personale come criterio fondante o primario nella scala dei valori.

Una riflessione critica ci spinge però ad interrogarci sulla sufficienza di questi criteri in ordine ad una effettiva garanzia di libertà e felicità durature, intese come qualità di vita dell'uomo contemporaneo. Infatti la riflessione di un Jonas e di un Habermas porta a dover allargare i concetti di autonomia e di danno all'altro, aprendoli alla dimensione della responsabilità nei confronti dell'autonomia e della qualità di vita nel futuro.

In sede conclusiva emergono pertanto diverse questioni. Non si rischia forse un collasso della libertà e dei rapporti interpersonali, con un concetto così minimalista di soggetto morale ridotto all'autodeterminazione individualistica, intrappolato nella rete onnipotente di un mondo che si costruisce secondo la legge dell'offerta e della domanda? Non è forse vero che l'essere umano rischia un'alienazione della sua natura più profonda, se viene giudicato solo sulla base dell'utilità, secondo un calcolo dell'efficienza, slittando realmente verso uno stato "disumano", "inferiore", in una forma di "reificazione", che permette solo ai più forti di sopravvivere, seguendo in questo una certa concezione malthusiana della vita[104]? Inoltre non è altrettanto vero che un approccio fenomenologico della vita mostra che nel cuore del soggetto umano vi è la costitutiva capacità di dono di sé che lo caratterizza esi-

[104] M. Schooyans, *Nuovo disordine mondiale. La grande trappola per ridurre il numero dei commensali alla tavola dell'umanità*, Cinisello Balsamo 2000, 37s.

stenzialmente come uomo? Non è mediante una lettura del fenomeno umano nel quadro di una logica del dono, che si risponde meglio alla comprensione dell'uomo e del suo desiderio di felicità, aprendo la via per una più alta qualità esistenziale di vita? L'essere umano definito secondo la visione di Lecaldano, come essere capace di soffrire, è in fin dei conti lo stesso essere capace di dono. In questa proposta la dimensione della sofferenza viene pertanto compresa all'interno di un paradigma più estensivo. Si può veramente affermare e promuovere un'etica senza verità, come fa Scarpelli, riconoscendo implicitamente, in tal modo, che in fondo non c'è un valore ultimo e che l'essere è puro divenire senza origine, senza senso né direzione, preso nel flusso del nichilismo? Se questa posizione fosse vera, si negherebbe l'uomo stesso e il soggetto della libertà. L'essere umano, secondo tale visione, dovrebbe dunque negare ciò che sente e vive di più alto, la sua capacità di amare e di desiderare di essere amato. M. Heidegger, C. Bruaire e H. U. von Balthasar hanno invece sottolineato che l'essere è dono[105]. Affermare un principio di autonomia privo del principio del dono o addirittura contro la logica del dono, privilegiando la logica dell'interesse, è come rinnegare una parte dell'essere umano, della sua identità. Difendere l'inviolabilità della dignità umana o la sua non strumentalizzazione assoluta risponde infatti al desiderio di salvare l'essere umano da ogni riduzionismo. L'essere umano nella sua coscienza morale, spinto da un istinto di conservazione non solo inteso in senso materiale ma anche spirituale, arriva a fondare razionalmente il suo comportarsi verso la vita umana. È notevole la convinzione che se l'essere umano può essere strumentalizzato, sacrificato per un scopo, muore "qualcosa" della sua umanità e di tutta l'umanità. Ma indebolendo il soggetto umano, la stessa democrazia si eclissa.

La bioetica ci spinge a valutare la contemporanea differenza esistente tra il concetto di individuo e di persona umana. Come indica bene P. N. Evdokimov: «I rapporti correnti tra gli individui o i "personaggi" si fanno ad un piano inferiore, quello completamente superficiale e pressoché anonimo degli oggetti. Al contrario, i rapporti tra le "persone" definiscono un piano di relazioni intersoggettive in cui ciascun *lui* può divenire un *tu* e che offre così tutta la ricchezza di un vero incontro e di una comunione profonda, si potrebbe dire di natura nuziale»[106]. In un certo senso, si potrebbe affermare che la causa di un individualismo disincarnato risieda

[105] P. Gilbert, *L'atto d'essere un dono*, in P. Gilbert, *Corso di metafisica. La pazienza d'essere*, Casale Monferrato 1997, 234-256.

[106] P. N. Evdokimov, *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Roma 2001, 193.

nella cartesiana identificazione di coscienza e persona. L'idealismo tedesco ha cercato di ricuperare nella coscienza pura gli elementi persi di questo slittamento della concezione di persona apparsa con il Rinascimento. Così Kant sottolinea il valore unico del soggetto umano nel regno astratto dei valori ideali[107]. Evdokimov sostiene che è con la perdita del legame tra la dimensione religiosa e la dimensione personale che l'essere umano subisce un indebolimento.

I. Sanna nel suo studio sull'antropologia moderna e postmoderna ha messo in evidenza questa riduzione dell'uomo da "creatura" di Dio a "condizione umana". In effetti, quando l'uomo cessa di essere l'interlocutore personale di Dio, diventa un numero. «L'uomo "solo" e insicuro della società postmoderna, una volta che ha rotto il suo rapporto con Dio ed è rimasto in solitudine con la sua umanità, ossia privo di un ancoraggio trascendente, sperimenta l'insignificanza della propria identità e della realtà che lo circonda. È come un vagabondo che attraversa il deserto e conosce soltanto le piste delle sue stesse impronte, spazzate via dal vento nel momento stesso in cui egli passa. Se Dio non è più concepito come persona, ma come divinità diffusa, anche l'uomo, che mutua da Dio il suo essere persona, non è più concepito appunto come persona, ma come realtà umana diffusa»[108]. La perdita dello spessore ontologico ed esistenziale della concezione cristiana dell'uomo ha come conseguenza che questi è sostituito da uno spazio antropologico neutrale, dove egli è un semplice componente del genere umano, che può essere anche sacrificato, perché la sua singolarità è relativizzata non solo a livello teorico, quando lo si considera un individuo, ma anche a livello pratico, quando si decide arbitrariamente di eliminare alcuni individui pur riconosciuti come esseri viventi, nel nome della libertà di ricerca o del diritto all'autodeterminazione. La questione della clonazione o del trattamento riservato agli embrioni sovrannumerari, sono alcuni tra gli esempi che testimoniano dell'indebolimento della concezione dell'uomo. Non è dunque priva di conseguenze la posizione bioetica che argomenta seguendo il principio *etsi Deus non daretur*, perché conduce effettivamente ad una riduzione antropologica. Le tesi di Singer o di Engelhard, pronti a riconoscere diverse categorie di esseri viventi umani, ne sono la prova evidente. È vero che il Manifesto della bioetica laica riconosce il valore del ragionamento teologico per la bioetica e teoricamente dovrebbe anche accogliere la richiesta di considerare il principio della sacralità della vita come un elemento fondante per la bioetica, non solo perché è presente nel patri-

[107] *Ibid.*, 192.

[108] I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, 337.

monio della religiosità universale, ma perché può anche essere riconosciuto da un approccio razionale e filosofico all'uomo, come avviene nel tentativo della morale autonoma di Mieth.

Occorre tuttavia chiedersi se nel desiderio di proporre un'etica per tutti, sia sufficiente considerare l'elemento teologico solo a livello di motivazione e non a livello di fondazione. Esiste un pensare cristiano che trova nel mistero trinitario un principio essenziale per concepire l'alterità, la differenza, l'uomo nella sua singolarità. Una bioetica "trinitaria" del dono apre delle prospettive nuove per il modo di concepire la bioetica cristiana e nello stesso tempo, a partire dalla sua fondazione teologica, diventa una provocazione per la ragione filosofica che affronta un'argomentazione *etsi Deus non daretur*. La parola provocazione non è da cogliere in senso polemico ma piuttosto come un richiamo alla ragione metodologicamente "pura", invitandola ad aprirsi alla dimensione del dono che attraversa tutto l'essere manifestato nel *Dasein*. Un semplice approccio fenomenologico all'esistenza umana rivela, infatti, questa dimensione. Come esiste il mistero dell'autotrascendenza dell'uomo a livello del suo spirito e della sua volontà, esiste un mistero di accoglienza dell'essere che permette di risalire ad un dono sempre antecedente, spingendoci alla domanda riguardo al mistero del Dono originario. Questo modo di avvicinare l'uomo estende il concetto umano della vita, che non è più semplicemente vita umana ma diventa vita filiale, ricevuta, accolta come frutto di un dono d'amore.

L'esperienza puramente umana della filiazione è costitutiva di ogni essere umano e attraversa tutta la sua psiche (come presenta lo psicoanalista G. B. Contri nella sua ricerca sul comportamento umano). Concepire la vita includendo la dimensione della filiazione, contribuisce ad aprire gli orizzonti dell'antropologia contemporanea marcata da diversi riduzionismi. In breve si può dire che tutta la ricerca di Contri conduce ad una conclusione fondamentale che presentiamo sinteticamente nel seguente modo: essere uomini è essere figli[109]. La vera natura del soggetto umano è la sua natura di figlio. Si potrebbe dunque parlare di una bioetica filiale, permettendo di dare al concetto di dignità umana un volto realmente personale, nel più ampio senso del termine. Inoltre la categoria della filiazione permette ugualmente di accogliere come un arricchimento la riflessione cristiana sull'essere umano che è persona perché figlio, chiamata a partecipare alla filiazione divina di Gesù Cristo. Le questioni della libertà e della finitudine ricevono, in questo contesto filiale del dono, un approfondimento molto fecondo. In tal modo è garantita l'identità piena

[109] G. B. Contri, *Il pensiero di natura. Dalla psicoanalisi al pensiero giuridico*, Milano 1998².

dell'uomo quale epifania del Figlio, e dunque avvolto dal mistero d'amore divino. Sarebbe arbitrario considerare come non scientifica una visione cristiana della bioetica. La sua argomentazione è dialogale nel senso che si pone all'ascolto del fenomeno umano attraversato dalla logica del dono e ne offre un'interpretazione fondata nel mistero trinitario. Essa promuove una bioetica del dono condivisibile da tutti, precisamente perché crede nella razionalità umana.

Infine è utile accennare alla difficoltà che s'incontra nel riconoscere il valore della vita durante tutte le fasi dell'esistenza umana. Perché tanti ostacoli nel constatare che non ci troviamo davanti a "qualcosa" ma a "qualcuno"? Perché questa difficoltà nel percepire che «persona è l'uomo e non una qualità dell'uomo», come afferma R. Spaemann[110]?

Si tratta certamente, in parte, di una questione epistemologica, in quanto l'attitudine umana a conoscere il bene, il vero, il bello dipende dalla sua capacità fondamentale di orientarsi verso il vero, il bene e il bello con tutte le dimensioni sia intellettuali sia morali. Riconoscere la vita personale sul volto dell'essere umano indebolito o quasi invisibile come è un embrione, richiede infatti un'intelligenza supportata da un cuore che ama. Si potrebbe avanzare la seguente tesi, fondata sul principio epistemologico dell'amore: chi ama è capace di vedere il vero volto del bambino handicappato e di accettarlo, di intravedere l'essere umano nascosto nel "silenzio" del grembo materno; chi ama sarà incline a vedere nell'altro un Tu con un volto singolare, considerarlo come il suo prossimo; chi ama sarà capace di riconoscersi frutto di un dono d'amore che lo precede.

Occorre riscoprire nella filosofia la dimensione dell'amore per poter parlare di una conoscenza d'amore e di una etica della prossimità. L'allontanamento della dimensione dell'amore è stato favorito da una certa teoria della conoscenza segnata dal razionalismo che ha dimenticato che è tutto l'uomo che conosce. Una tale situazione è in parte attribuibile allo sguardo mutilato dell'*homo technicus* contemporaneo, che analiticamente si limita ad accettare solo la verità degli adeguamenti matematici. Di conseguenza, l'insieme del fenomeno umano (e dunque dell'identità umana) viene affrontato nella medesima prospettiva, non lasciando più trasparire la sua coesione interiore, la sua armonia, la sua forma. Davanti alla vita, l'uomo non è più capace di considerarla con tutto il suo fascino, cogliendone la grazia, il dono, e accogliendola come epifania di un mistero più profondo.

---

110 R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Stuttgart 1996, 264.

Il pensiero di Lévinas può essere di grande aiuto per riproporre la *via amoris* nell'etica[111]. La sua etica del rapporto con l'altro – che nella terminologia lévinasiana è il volto – presenta il volto dell'altro come obbligante e generante la responsabilità verso l'altro. Il principio di responsabilità di Jonas trova nel pensiero di Lévinas un complemento che permette di unire amore, responsabilità e giustizia riscoprendo il valore dell'altro che possiede un valore "infinito". Così per Lévinas il rapporto con gli altri non si limita al piano puramente sociologico o politico o economico, ma il soggetto umano viene qualificato, in modo radicale e originario, come incapace di sottrarsi alla solidarietà verso il prossimo[112]. In questo senso si potrà anche parlare dell'ideale morale della promozione dell'altro, per usare le parole di G. Marcel, e l'ideale morale consisterà nel ricambiare la generosità che è al cuore del mistero ontologico[113]. A. Léonard scrive pertanto: «La generosità morale alla quale sono chiamato è la risposta alla generosità ontologica che mi ha generato e che ha assicurato la mia generazione all'autonomia»[114]. In fin dei conti sarà l'amicizia l'imperativo morale concreto sicuramente non meno esigente che l'imperativo categorico di Kant[115].

8. Conclusione

Questo percorso panoramico sull'importanza della questione antropologica per la bioetica ha evidenziato una seria preoccupazione per la vita dell'uomo e la possibilità di un dialogo nel campo bioetico a condizione che si mantenga un'attenzione a tutte le dimensione del fenomeno umano. La proposta che emerge può venire espressa nei termini di una reinterpretazione dei principi di autonomia, di beneficenza, di giustizia e di dignità umana, alla luce del principio del dono e dell'alterità, permettendo così di considerare la vera identità dell'uomo come "relazionale".

111 Sulla fecondità dell'apporto del pensiero di Lévinas ad una comprensione dell'imperativo universale dell'amicizia cfr. A. Léonard, *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, Cinisello Balsamo 1994, 191-194.

112 M. Schoepflin, *Via amoris. Immagini dell'amore nella filosofia occidentale*, Cinisello Balsamo 1998, 206-213. Occorre tuttavia precisare che Lévinas antepone il principio della responsabilità all'amore, e lo fa coincidere con l'assoluta dedizione al prossimo. In fin dei conti, come mostra Schoepflin, la dedizione si fonda sull'amore del volto.

113 Cfr. A. Léonard, *Il fondamento della morale*, 181-182.

114 *Ibid.*, 182.

115 Cfr. *ibid.*, 172-188.

Questa via vuole dunque essere una proposta di allargamento dei criteri ormai divenuti classici negli ambienti dei comitati di bioetica senza togliere niente alla loro universalità. In tal modo la libertà potrà essere compresa come autonomia generata e i paradigmi della sacralità e della qualità della vita non saranno più esclusivi l'uno dell'altro, ma mediante il dono filiale si potrà fondare la sacralità nel mistero originario del dono e condurre ad una comprensione più profonda della qualità della vita. Lo stesso desiderio di felicità sarà considerato a partire dal suo radicamento nel dono, che per il cristiano è l'essere stesso di Dio manifestato nel Figlio, radicamento che egli può vedere e che lo porta ad una responsabilità dialogale con il mondo.

L'epistemologia evoluzionistica e l'uomo come essere della trascendenza

Michael Schulz
Facoltà di Teologia (Lugano)

Gli studiosi di scienze naturali concordano sul fatto dell'evoluzione del cosmo e della vita. Per quanto riguarda la teoria dell'evoluzione, non si vede un'unica teoria coerente in grado di spiegare il fatto stesso dell'evoluzione. Molti parlano piuttosto di un *paradigma dell'evoluzione* che integra in sé diverse teorie e ipotesi che aiutano a capire alcuni aspetti dell'evoluzione, ma non la loro intera complessità[1]. Malgrado i menzionati limiti della teoria dell'evoluzione, il paradigma dell'evoluzione deve servire a una spiegazione e interpretazione esaurienti della capacità conoscitiva e anche di problemi metafisici come il fenomeno della religione; il paradigma dell'evoluzione fonda quindi un'epistemologia evoluzionistica[2]. In quest'articolo viene messa in discussione l'epistemologia evolutivo-empirica, con l'intento di giustificare una riflessione filosofica sulle condizioni trascendentali del soggetto conoscente che conduca ad una concezione dell'uomo come essere della trascendenza. Solo andando al di là dei dati empirici e fattori evolutivi, si giunge alla possibilità di

---

[1] Cfr. G. Vollmer, *Die Unvollständigkeit der Evolutionstheorie*, in Id., *Was können wir wissen*, vol. 2: *Die Erkenntnis der Natur: Beiträge zur modernen Naturphilosophie*, m. e. Geleitwort v. H. Sachsse, Stuttgart 1986, 1-38, in particolare 4ss., 10-16, 24-29, 36s.; cfr. F. M. Wuketits, *Evolutionstheorien. Historische Voraussetzungen, Positionen, Kritik*, (Dimensionen der modernen Biologie 7) Darmstadt 1995; E. Mayr, *Storia del pensiero biologico*, Torino 1999.

[2] G. Radnitzky et al. (edd.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, Chicago 1993; R. Riedl – E. M. Bonet (edd.), *Entwicklung der Evolutionären Erkenntnistheorie*, (Wiener Studien zur Wissenschaftstheorie 1) Wien 1987; G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1994[6]; H. M. Baumgartner, *Die innere Unmöglichkeit einer evolutionären Erklärung der menschlichen Vernunft* e W. Stegmüller, *Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie*, in R. Spaemann et al., *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis, Philosophische Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft*, (Civitas Resultate 6) Weinheim 1984, 5-34 e 55-72; U. Lüke, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie. Eine kritische Auseinandersetzung aus fundamentaltheologischer Perspektive*, (Editio Universitas) Stuttgart 1990.

un'indagine empirica circa l'evoluzione dell'uomo. In questa prospettiva è garantita la ragionevolezza della teologia che comprende l'evoluzione come opera creatrice di Dio. Le considerazioni seguenti intendono dimostrare che la ricerca empirico-evolutiva è compatibile con la riflessione metafisico-teologica e viceversa; di più: che queste diverse forme di riflessione e sapere si presuppongono reciprocamente e si possono ispirare a vicenda.

1. Una soluzione evoluzionistica del problema cruciale dell'epistemologia

Per alcuni biologi come il noto etologo austriaco Konrad Lorenz (1903-1989)[3], l'ideologia nazionalsocialista aveva una certa attrattiva, almeno all'inizio. Lorenz pensava che la politica avesse finalmente capito che in gran parte era la biologia a definire l'uomo, per cui anche la politica doveva basarsi sulle leggi biologiche. Dopo un certo tempo però, vedendo il disastro umano causato dall'ideologia nazista, Lorenz si distaccò da ogni razzismo e si accorse del terribile abuso della biologia. Fino alla fine della sua vita Lorenz confessò di essere stato ingenuo rispetto alla biologia nazista della razza e all'idea della selezione, ma all'inizio era del tutto ignaro delle conseguenze che avrebbero avuto questi concetti biologici. D'altra parte le idee del socialdarwinismo erano già sviluppate e servirono anche al marxismo. Malgrado quest'aspetto ambiguo nella storia della biologia, rimane la convinzione che la biologia definisce l'uomo.

Oggi la sociobiologia esige un fondamento biologico della sociologia e della filosofia, per cui anche la religione sarebbe un prodotto dei geni. Secondo E. O. Wilson e R. Dawkins[4], l'uomo è definito e determinato dai geni; egli è un «survival machine» dei geni. Ne consegue che tutto il pensare e l'agire dell'uomo esprime la strategia di sopravvivenza dei geni. Filosofia e religione sono quindi un prodotto dei geni: servono per orientarsi nel mondo e superare la contingenza della propria esistenza. La questione della verità e quella del bene e del male si tramutano facilmente nella questione del vantaggio della sopravvivenza nonché dell'utile e inutile.

---

[3] Cfr. F. M. Wuketits, *Konrad Lorenz. Una vita*, Milano 1991 (or. ted. *Konrad Lorenz. Leben und Werk eines großen Naturforschers*, München 1990).

[4] Cfr. E. O. Wilson, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Bologna 1979 (or. ingl. *Sociobiology*, Cambridge/MA 1975); Id., *L'armonia meravigliosa. Dalla biologia alla religione. La nuova unità della conoscenza*, Milano 1999 (or. ingl. *Consilience: the unity of knowledge*, New York 1998); R. Dawkins, *Il gene egoista*, Milano 1995 (or. ingl. *The Selfish Gene*, Oxford-New York 1976, 1989²).

Ma anche indipendentemente dalla sociobiologia, biologi ed etologi richiedono un fondamento biologico ed evolutivo dell'epistemologia e dell'etica. Si vogliono stabilire un'epistemologia e un'etica evoluzionistiche[5].

Già nel 1941 Konrad Lorenz pubblicò un saggio dal titolo *Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie* (La dottrina di Kant sull'aprioristico alla luce della biologia contemporanea)[6]. Lorenz interpreta in modo evolutivo le categorie aprioristiche del soggetto conoscente (per es. causalità, finalità) con le quali, secondo Kant, l'intelletto struttura le apparizioni del mondo esterno e della vita psichica per pervenire ad una conoscenza. Mentre Kant dimostra che queste categorie appartengono al soggetto senza ogni contatto con il mondo esterno, Lorenz le definisce categorie a posteriori. Esse sarebbero il risultato dell'adattamento dell'uomo alla realtà. In virtù del contatto con il mondo esterno e per motivi di sopravvivenza, nel soggetto in evoluzione le categorie si delineano e permettono una reazione sempre più adeguata all'ambiente. Durante il periodo in cui fu prigioniero di guerra in Russia, Konrad Lorenz concepì ulteriori idee all'interno della sua epistemologia evoluzionistica su «sacchi di cemento». La pubblicazione del libro iniziato nella prigionia di guerra risale tuttavia solo al 1973, con il titolo *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens* (L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza)[7]. Lo specchio, in cui vediamo e conosciamo il mondo e la nostra esistenza, è la nostra soggettività contraddistinta dall'evoluzione naturale, la quale costituisce l'altra faccia (*Rückseite* = retro) dello specchio. A questo specchio appartengono le categorie a posteriori e le altre condizioni della nostra capacità conoscitiva. La vita in genere consisterebbe in un processo d'adattamento come una permanente acquisizione di sapere[8]; tutte le nozioni acquisite in questo processo non supererebbero però il livello di un'ipotesi: ogni essere vivente sarebbe, sul piano epistemologico, un ipotetico realista. Sebbene

---

[5] Cfr. F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie*, Darmstadt 1984; W. Lütterfelds (ed.), *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral*, Darmstadt 1993; A. Knapp, *Soziobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*, Weinheim 1989.

[6] Cfr. K. Lorenz, *Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Philosophie*, in Id., *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Arbeiten*, a cura di I. Eibl-Eibesfeldt, München-Zürich 1983[4], 82-109.

[7] Cfr. la tr. it.: K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, Milano 1991.

[8] Cfr. K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, 47ss.; R. Riedl, *Leben als kenntnisgewinnender Prozeß bei Konrad Lorenz*, in R. Riedl – E. M. Bonet (edd.), *Entwicklung der Evolutionären Erkenntnistheorie*, 47-57.

l'idea di un'epistemologia in chiave evolutiva fosse già stata presa in considerazione nel XVIII secolo e da Donald T. Campbell negli anni '50 del XX secolo, tale epistemologia non riuscì a sfondare. Solo negli anni '70 e '80 del secolo passato l'epistemologia evolutiva divenne più conosciuta (Erhard Oeser, Rupert Riedl, Gerhard Vollmer, Franz M. Wuketits ed altri) e suscita fino ad oggi un'ampia discussione.

2. Soggetto dimenticato?

Già l'immagine usata da Lorenz per illustrare la sua epistemologia – la conoscenza funzionerebbe come un apparecchio fotografico[9] – o il confronto di Franz M. Wuketits fra la visione del mondo (*Weltbild*) concepita dall'uomo e quella degli animali[10] provocarono discussioni. Nel confronto fra la conoscenza e un apparecchio (fotografico) si nota una mancanza di riflessione filosofica e una dimenticanza del soggetto[11]. Certo, esiste un'evoluzione dell'«apparecchio dei sensi», cioè degli organi della percezione sensoriale, ma quello che costituisce la conoscenza umana è prima di tutto il soggetto. Sapere qualcosa *come* qualcosa e sapere di questo sapere, presuppone un soggetto che può oggettivare il mondo come tale e farsene un concetto, nonché farsi un concetto del suo sapere. È sempre il soggetto che, grazie ad una certa distanza dal suo apparecchio dei sensi, è in grado di oggettivare gli organi dei sensi per analizzarli e ricercare la loro evoluzione. Senza consapevolezza del proprio essere, un'indagine della propria origine evolutiva non è possibile. La soggettività pone la differenza essenziale fra la pura percezione animale dell'ambiente in cui vive e la presa di coscienza del mondo in quanto mondo da parte dell'uomo. Agli animali manca in genere la soggettività; più che di primi inizi di un'au-

---

9 Cfr. K. Lorenz, *Kants Lehre*, 101, 122; *L'altra faccia dello specchio*, 26: «apparato conoscitivo».

10 Cfr. F. M. Wuketits, *EE als Verbindung von Methodologien und Perspektiven*, in R. Riedl e M. Delpos (edd.), *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften*, Wien 1996, 193-199, qui 196.

11 Cfr. R. Löw, *Evolution und Erkenntnis - Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht*, in K. Lorenz – F. M. Wuketits (edd.), *Die Evolution des Denkens*, München-Zürich 1983, 331-360, qui 334; R. Spaemann, *Kommentar zu «Materialismus, Idealismus und Evolutionäre Erkenntnistheorie»*, in R. Riedl – F. M. Wuketits (edd.), *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen - Lösungen - Kontroversen*, Berlin-Hamburg 1987, 178-183, qui 180; R. Spaemann, *Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?*, in R. Spaemann, P. Koslowski, R. Löw (edd.), *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Philosophische Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft*, (Civitas Resultate 6) Weinheim 1984, 73-92; G. Pöltner, *Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1993, 82-88.

tocoscienza non si può parlare. Lo scimpanzé sembra riconoscersi in uno specchio[12], ma non ne consegue il desiderio di riflettere sulla propria situazione nel mondo e indagare l'origine evolutiva dei sensi. L'epistemologia evolutiva presuppone quindi il soggetto come condizione della propria possibilità. Il soggetto non è riducibile ad un apparecchio capace di un'elaborazione dei dati empirici.

3. La differenza fra soggetto e oggetto in versione monista

Il biologo Gerhard Vollmer ha percepito la necessità della differenzazione fra soggetto e oggetto per far comprendere la condizione di possibilità dell'indagine scientifica e dell'epistemologia evolutiva. Per capire come il cervello possa oggettivarsi, egli propone un modello classico, in chiave però monista, che spiegherebbe la differenza fra soggetto e oggetto. Ci sarebbe un unico meccanismo dell'orologio che muove contemporaneamente lancette di due quadranti diversi cosicché viene indicata la stessa ora. Un quadrante rappresenterebbe l'aspetto interno e soggettivo dell'uomo, l'altro quadrante quello esterno e corporale. Nel passato si usava questa immagine per illustrare l'armonia prestabilita fra *res cogitans* e *res extensa*, ponendo due meccanismi di *due diversi* orologi regolati sulla stessa ora (Geulincx, Leibniz). Vollmer respinge questo dualismo fra spirito e corpo ponendo un meccanismo solo, un unico meccanismo neurologico, cioè solo la dimensione materiale che si configurerebbe anche in questa struttura dell'autoriferimento soggettivo.

Sono senza dubbio la crescente cerebralizzazione degli ominidi e la complessità del differenziamento neurologico dell'uomo recente a costituire la base empirica della consapevolezza umana. D'altra parte, rimane il problema di come la materia possa mettersi in relazione con se stessa: come il neurone afferra e capisce la sua esistenza? In sostanza Vollmer non cambia l'impostazione di Lorenz. La spiegazione di Vollmer pone la differenza fra soggetto e oggetto nell'oggetto: nel cervello come oggetto della ricerca sul cervello. Così svanisce però la differenza fra soggetto e oggetto e scompare anche quel punto di vista da cui s'indaga sul cervello nella sua interezza. Usiamo un'altra immagine: per sapere che un insieme di alberi forma una foresta, devo uscire dall'accumulo degli alberi, devo entrare in una dimensione

[12] Cfr. K. Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten. Gesammelte Abhandlungen*, II, München 1992[14], 360s., 371s.; R. Koltermann, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtentwurf*, Frankfurt am Main 1994, 249-251; U. Lüke, *«Als Anfang schuf Gott...» Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 266-274.

in cui non si trovano alberi (un campo), che però è reale. Dalla dimensione, dal campo, posso trarre l'idea di una foresta che consiste in un accumulo limitato di alberi che confina con altre strutture del paesaggio. Ne consegue che chi intende conoscere la natura della materia o studiare il funzionamento del complesso neurologico, deve (almeno in modo relativo) trascendere questa materia o il complesso dei nervi. Solo a una certa distanza essenziale dalla materia e dal sistema neurologico, la materia e il cervello diventano oggettivabili dal soggetto conoscente; dunque il soggetto non può essere interamente identico alla materia e alle sue condizioni neurologiche ed evolutive[13].

4. La priorità delle categorie

Simili considerazioni concernono le categorie con le quali si comprende il mondo: i principi di non-contraddizione, di causalità e di finalità rendono possibile la ricerca sull'origine evolutiva dell'uomo e sui suoi organi. Non è l'evoluzione che genera questi principi. L'idea secondo cui la categoria della causalità è il risultato del contatto dell'uomo con l'ambiente e dell'adattamento alle condizioni dell'ambiente, presuppone già la validità di questa categoria: è l'ambiente che influisce sull'evoluzione della capacità conoscitiva dell'uomo e *causa* così la *causalità* come categoria nel soggetto. Allo stesso modo la categoria della non-contraddizione viene già usata in ogni argomento il cui contrario non può essere vero allo stesso tempo e alle stesse condizioni. La formula: «l'evoluzione produce la genesi della categoria della non-contraddizione nella soggettività umana» esige già questa categoria perché il contrario viene (almeno ipoteticamente) escluso. Lo stesso vale nel caso dell'affermazione «l'adattamento è un'acquisizione permanente di sapere» o «gli esseri viventi sono ipotetici realisti». Ne consegue inoltre che queste categorie non sono solo di natura puramente ipotetica. Il principio di non-contraddizione rende possibile la distinzione fra ipotesi e certezza. Il pensiero umano si appoggia dunque su principi non-ipotetici i quali permettono di formulare e confutare un'ipotesi. I primi principi esprimono quindi certezze innegabili; la loro negazione coincide con la negazione del pensiero stesso e del soggetto pensante. Per questo motivo si deve affermare che

[13] Cfr. J. Quitterer, *Unser Selbst im Spannungsfeld von Alltagsintuition und Wissenschaft*, in G. Rager, J. Quitterer, E. Runggaldier (edd.), *Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, 61-142, qui 129-138.

il soggetto pensante trascende le sue condizioni empiriche, evolutivamente generate, sebbene sia vero che senza di esse il soggetto non c'è e non può attuarsi.

L'epistemologia evolutiva presuppone quindi principi universali dell'intelletto e non riesce ad indicare il loro primo fondamento. Tanto meno si possono ridurre questi principi alle funzioni neurologiche del cervello.

Già Franz Brentano (1838-1917), Edmund Husserl (1859-1938), Edith Stein (1891-1942) ed altri dimostrarono contro lo psicologismo del loro tempo (Jakob Friedrich Fries [1773-1843] ed altri) l'impossibilità di spiegare i principi del pensiero come risultato di atti psichici e la logica o la matematica come l'esito della sanità mentale[14]. Le leggi della logica non coincidono con quelle della sanità psichica; per analizzare e spiegare processi psichici c'è già bisogno delle leggi del pensiero. Mentre le leggi del pensiero sono universali, non lo sono gli atti dell'anima. Ne consegue per esempio che la matematica nella sua universalità non è riducibile né ad atti psichici né al funzionamento del cervello. In altre parole: il soggetto si muove nella dimensione dell'incondizionato la quale fonda la possibilità di indagare il condizionato che è l'oggetto dell'epistemologia evolutiva.

5. La dimensione metafisica dell'incondizionato

Si pone dunque la questione se quest'aspetto incondizionato del soggetto ci può condurre ad una realtà metafisica o se ci indica solo una formalità trascendentale, non metafisicamente reale. Immanuel Kant (1724-1804) mostra nella sua *Critica della ragion pura* (B 1787) la necessità di pensare l'incondizionato come condizione di possibilità per conoscere e pensare le cose relative e condizionate, ma esclude il diritto di oltrepassare i limiti dell'empiria per raggiungere una conoscenza transempirica della realtà metafisica del soggetto; perciò lo riduce ad una formalità trascendentale[15]. Anche l'ultima condizione del soggetto conoscente e pensante non supera il livello dell'idea, cioè Dio come ultima sintesi di tutte le determinazioni e punto unificante della molteplicità delle capacità conoscitive e delle singole conoscenze. Si pone però la questione se si può condizionare la conoscenza dell'incondizionato a condizioni a priori inadeguate come esperienze e conoscenze empiriche. Inoltre è evidente che il soggetto non può diventare un caso delle sue proprie cate-

[14] Cfr. M. Rath, *Die Stellung Edith Steins im Psychologismusstreit*, in R. L. Fetz, M. Rath, P. Schulz (edd.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Freiburg 1993, 197-225.

[15] Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, Introduzione, traduzione e note di G. Colli, Milano 1995, 359-389.

gorie, cioè della categoria della sostanza, la cui applicabilità al soggetto richiede un'esperienza empirica, il che è a priori impossibile. Manca una giustificazione della negazione della possibilità che la conoscenza sia limitata agli oggetti di una possibile esperienza. Solo questa limitazione rende impossibile parlare di un'esperienza trascendentale e di una conoscenza corrispondente della realtà transempirica del soggetto.

Si pone inoltre un altro problema: se il soggetto viene ridotto ad una pura formalità trascendentale senza aggancio alla realtà metafisica, si rinchiude il soggetto in se stesso, nella sua formalità. Ciò implica una contraddittoria autoassolutizzazione del soggetto finito. Non basta il riferimento all'apertura del soggetto verso la dimensione empirica per escludere tale autoassolutizzazione, giacché l'empirico è altrettanto una realtà condizionata e finita, quindi nemmeno la realtà empirica si può comprendere come ultimità autosufficiente. Neppure l'idea soggettiva di Dio indica il superamento dell'autoassolutizzazione del soggetto, poiché secondo Kant l'idea di Dio è un prodotto a priori del soggetto e non implica nessuna relazione dimostrabile con l'esistenza di Dio. Il superamento del condizionato e finito si attua solo nel momento in cui si pone il finito e il soggetto nell'orizzonte di una realtà incondizionata e assoluta. La finitudine e la limitatezza della conoscenza empirica e della formalità trascendentale del soggetto vengono quindi pensate in modo non contraddittorio a condizione che non si ammetta solo un *pensare* dell'incondizionato (Kant), ma anche un contatto vero e conoscibile con la realtà transempirica e metafisica. Nella sua apertura all'incondizionato reale, cioè a Dio, il soggetto si intende altresì come una realtà metafisica (anima) che corrisponde a quella realtà divina.

Il soggetto partecipa a questa realtà incondizionata di Dio, perciò anche il soggetto trascende il suo condizionamento e mostra nella sua attuazione aspetti dell'incondizionato, quantunque il soggetto non abbandoni mai la sua finitudine. Esso è condizionato in quanto le sue condizioni empiriche e sensitive sono generate evolutivamente; ed è incondizionato in quanto è la condizione della conoscenza del suo condizionamento empirico che può diventare l'oggetto delle scienze naturali. Il soggetto si configura come l'origine della relazione di verità fra soggetto e oggetto.

Nel suo incondizionamento, il soggetto si conosce come irriducibile ai suoi soli fattori empirici ed evolutivi: il condizionato non è in grado di creare l'incondizionato, ma può fornire i presupposti della genesi del soggetto. L'aspetto incondizionato del soggetto rivela la sua origine "dall'alto", la sua origine dall'essere interamente incondizionato (l'infinito infinito). In ultima analisi, Dio è la reale condizione di possibilità di quel soggetto che sviluppa un'epistemologia evolutiva.

6. Dio creatore dell'uomo, creazione per l'evoluzione

Dio deve anche essere pensato come la causa sufficiente dell'attività evolutiva della natura, perché questa attività è in sé contingente come ogni essere che non porta in sé l'origine della propria esistenza[16]. Il creatore costituisce quindi una natura capace di svilupparsi sotto il suo permanente influsso. Nel caso dell'ominizzazione è però necessario presupporre un atto creatore particolare che crei la soggettività dell'uomo, cioè la sua spiritualità o anima che costituisce il corpo in cui è integrato e qualitativamente elevato a un livello interamente umano il suo antefatto evolutivo (per cui non rimane qualcosa di animale nell'uomo)[17].

In questa prospettiva, epistemologia evoluzionistica e riflessione filosofico-metafisica si delineano nella loro compatibilità, a patto che si riconoscano i limiti delle rispettive portate del sapere scientifico e filosofico. Alcuni esempi che seguono illustrano la possibilità e la necessità di questa concordanza.

7. L'essere della trascendenza

Il biologo Rupert Riedl è convinto di poter mostrare che l'epistemologia evolutiva risolve il problema filosofico circa la relazione fra soggetto e oggetto. L'epistemologia evolutiva permetterebbe di guardare dall'alto, a volo d'uccello, per così dire, a soggetto e oggetto e alla loro relazione[18]. Da questa prospettiva si vedrebbe come il soggetto garantisca un'immagine autentica dell'ambiente quale oggetto, giacché sopravvivrebbe il soggetto: la sopravvivenza garantirebbe infatti un realismo epistemologico. Secondo un'epistemologia filosofica non esiste tale punto di vista assoluto per risolvere il problema della relazione di verità fra soggetto e oggetto[19]. Come già accennato, anche l'argomento di Riedl presuppone già una per-

---

[16] Cfr. R. Koltermann, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtentwurf*, Frankfurt am Main 1994, 184-192.

[17] A. Scola – G. Marengo – J. Prades López, *La persona umana. Antropologia teologica*, (Amateca 6/15) Milano 2000, 135s., 167-170.

[18] Cfr. R. Riedl, *Biologie der Erkenntnis*, Berlin-Hamburg 1980, 17-26 (tr. it. *Biologia della conoscenza*, Milano 1981); R. Riedl, *Die Spaltung des Weltbildes. Biologische Grundlagen des Erklärens und Verstehens*, Berlin-Hamburg 1985, 19-66, 80-98, 204-209; R. Riedl, *Evolution und Erkenntnis. Antworten auf Fragen unserer Zeit*, München-Zürich 1985, 243.

[19] In riferimento alla concezione di Riedl, M. Weingarten, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und neue Weltbilder*, (Sozial-ökologische Arbeitspapiere 33) Frankfurt am Main 1989², 16, parla in modo critico di

cezione vera della situazione del soggetto nei confronti dell'oggettività, di cui vuole mostrare l'esatta percezione. Questa *petitio principii* è superabile se si ammette una riflessione trascendentale sulle condizioni di possibilità del soggetto umano, senza rinchiudere il soggetto nella sua finitezza o in quella dell'ambiente.

A proposito della trascendenza del finito da parte del soggetto, è interessante la tendenza della paleoantropologia a identificare la comparsa dell'uomo nella storia dell'evoluzione con la religiosità[20]. Siccome già gli animali possiedono almeno in forma iniziale una coscienza di se stessi e sanno anche usare e fabbricare attrezzi semplici, né il criterio della consapevolezza né quello dell'uso di attrezzi possono definire con assoluta sicurezza l'essere umano. Il criterio convincente sembra però essere il fenomeno religioso, empiricamente accessibile anzitutto nella pratica dell'inumazione (corredi funebri) che non esiste nel mondo animale. Il fenomeno della sepoltura rituale rivela la consapevolezza da parte dell'uomo della propria finitezza, e ciò coincide con l'intuizione dell'infinito e del divino. Si stabilisce un duplice criterio dell'essere umano: coscienza di sé contraddistinta da una coscienza della trascendenza.

Sebbene la paleoantropologia non pretenda d'affermare qualcosa che riguarda la verità di questa dimensione trascendente, vi si trova tuttavia un punto d'aggancio per un'ulteriore riflessione filosofica circa la legittimità di definire l'essere umano mediante il suo rapporto alla trascendenza. Che le cose stiano così, l'abbiamo già visto. Il riferimento del soggetto all'infinito è la condizione ultima del soggetto stesso e il punto da cui emerge la sua identità cosciente.

Karl Rahner definisce l'uomo un «essere della trascendenza»[21], la quale costituisce l'identità umana. «La trascendenza vera e propria si trova in un certo senso sempre alle spalle dell'uomo, all'indisponibile origine della sua vita e della sua conoscenza»[22]. Grazie a questa trascendenza l'uomo è «posto a confronto con se stesso, affidato a se stesso e quindi persona e soggetto»[23].

---

un punto di vista quasi divino; cfr. B. Irrgang, *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie aus philosophischer Perspektive*, in A. Fenk (ed.), *Evolution und Selbstbezug des Erkennens*, Wien-Köln 1990, 83-106, qui 97s., 102.

20 Sulla discussione circa i criteri dell'essere umano cfr. U. Lüke, *«Als Anfang schuf Gott...» Bio-Theologie*, 242-295.

21 K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Milano 1990⁴, 54.

22 *Ibid.*, 59.

23 *Ibid.*, 58.

8. Per una epistemologia del realismo

Ogni epistemologia che si voglia completa dipende da questa concezione del soggetto. La corrispondenza fra soggetto e oggetto è un'esperienza del soggetto stesso posto davanti a sé, capace di autoconoscenza, ponendosi come soggetto e oggetto. Certo, giacché l'uomo è un essere finito, dipendente da molte condizioni e circostanze, e anche dalle sue radici evolutive, si ritiene a ragione che l'attualità di quest'autoriferimento dell'uomo dipenda dal contatto con la realtà esterna (anzitutto con altre persone) e, ancor più, che anche l'attualità delle categorie del soggetto si debba a questo contatto: non sono quindi categorie puramente a priori, sebbene siano possibili solo nell'autorelazione del soggetto. Così, è il soggetto che può verificare queste categorie nella sua autoesperienza. Il soggetto, una volta attuato, non può negare se stesso senza allo stesso tempo presupporsi, quindi il soggetto fa un'esperienza del suo essere che non è contemporaneamente negabile (principio di noncontraddizione); il soggetto si sperimenta come causa del suo pensare, conoscere e agire grazie alla realtà percepita (principio di causalità) e comprende di essere posto a confronto con se stesso come fine: deve realizzarsi (principio di finalità) nel contatto con il mondo e con gli altri.

Quanto il soggetto percepisce il mondo alla luce dell'autoriferimento, tanto afferra la realtà alla luce delle sue categorie. La "soggettività" del conoscere non impedisce l'"oggettività" del conosciuto e pensato; la "soggettività" è l'unica possibilità del conoscere e pensare in modo oggettivo: senza soggetto non c'è oggetto. Perciò non ha molto senso porre una realtà-in-sé che rimane sconosciuta al soggetto (Kant). Anche questa realtà-in-sé, a differenza di ciò che appare al soggetto, non è nient'altro che un prodotto astratto del soggetto. Non c'è una realtà-in-sé sconosciuta senza riferimento ad un soggetto. Il soggetto che pone e conosce la realtà-in-sé sconosciuta, in verità la conosce e la comprende, per cui non è sconosciuta. Ne consegue che il soggetto conosce la realtà alla luce del suo autoriferimento e delle sue categorie – anche gli aspetti sconosciuti della realtà sono noti solo nell'orizzonte della principale e generale conoscenza della realtà.

Non occorre quindi pretendere una posizione assoluta al di sopra del soggetto e dell'oggetto per osservare e determinare la relazione fra entrambi, come fa Riedl. Questa posizione assoluta non esiste per l'uomo. Basta un'analisi trascendentale delle condizioni conoscitive del soggetto umano per risolvere il problema epistemologico che si pone rispetto alla giustificazione della conoscenza della realtà in quanto tale.

9. L'importanza della categoria della finalità

Come valutare l'"oggettività" della categoria (o del principio) della finalità? È noto che la finalità è stata "incriminata" come categoria metafisica (Dio pone i fini degli animali incapaci di porre i loro fini in modo cosciente) e perciò non ammissibile nel campo della scienza naturale che si basa solo sulla categoria della causalità.

È evidente però che senza riferimento alla finalità spesso non si può comprendere in senso pieno una relazione causale (l'effetto come il fine della causa) o l'azione di un animale. Senza la categoria della finalità, nessun biologo può dire che «la testuggine marina sale dal mare e scende sulla spiaggia *per* deporre le uova». Si potrebbe solo constatare e descrivere un susseguirsi degli avvenimenti senza indicare il senso che li collega, come nella frase: «la testuggine marina sale dal mare, scende sulla spiaggia *e* depone le uova»[24]. Questa descrizione però non dice nulla. La proposta di introdurre la categoria della *teleonomia* – la costituzione casuale di una finalità[25] – conferma l'impossibilità di rinunciare alla finalità da cui dipende il senso limitato della teleonomia.

È inoltre solo il soggetto che riesce a correggere il suo influsso sul risultato. La realtà in quanto conosciuta è costituita nel soggetto cosicché non ha un senso concepire un'oggettività del mondo senza il soggetto e la sua categoria della finalità.

Il rifiuto della categoria della finalità è spesso dovuto alla mancata distinzione fra la proposizione cosciente di uno scopo e il desiderio naturale, non-cosciente degli animali legato alla loro stessa natura, aperta a cose desiderabili che si mostra-

---

[24] Cfr. E. Mayr, *Eine neue Philosophie der Biologie*, München 1991, 83 (or. ingl. *Toward a New Philosophy of Biology*, Cambridge/MA 1988); Chr. Weinberger, *Evolution und Ethologie. Wissenschaftstheoretische Analysen*, Wien-New York 1983, 123s.; R. Spaemann – R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München-Zürich 1991³, 241s.; R. Isak, *Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag*, (FThSt 151) Freiburg-Basel-Wien 1992, 99-103; U. Lüke, *Mensch - Natur - Gott. Naturwissenschaftliche Beiträge und theologische Frage*, (Theologie. Forschung und Wissenschaft 1) Münster-Hamburg-London 2002, 52-57.

[25] Nel 1958 C. S. Pittendrigh, *Adaptation, natural selection and behaviour*, in A. Roe – G. G. Simpson (edd.), *Behavior and Evolution*, New Haven 1958, 390-419, qui 394, definì il concetto di *teleonomia*: «Today, the concept of adaptation is beginning to enjoy an improved respectability for several reasons: it is seen as less than perfect; natural selection is better understood; and the engineer-physicist in building end-seeking automata has sanctified the use of teleological jargon. It seems unfortunate that the term "teleology" should be resurrected and, as I think, abused in this way. The biologists' long-standing confusion would be more fully removed if all end-directed systems were described by some other term, like "teleonomic", in order to emphasize that the recognition and description of end-directedness does not carry a commitment to Aristotelian teleology as an efficient causal principle».

no loro e implicitamente indicano l'origine assoluta e il fine definitivo di ogni realtà desiderabile[26]. Dio non deve quindi intervenire nel regno animale e prefiggere dei fini affinché gli animali non-coscienti possano perseguire uno scopo che solo una coscienza può proporsi. Questi fini appartengono già alla natura desiderante dell'animale. La constatazione del desiderare nel regno animale è sufficiente per l'applicazione della categoria della finalità.

Per l'uomo, la categoria della finalità è collegata con quella del senso. La domanda: «Esiste un senso – una finalità – nell'universo e nell'evoluzione?» è posta solo dall'uomo. Poiché senza l'uomo non esiste questa domanda, nemmeno esiste una risposta "oggettiva" al di là del soggetto.

Nel suo autoriferirsi, l'uomo si comprende come fine a se stesso (*Selbstzweck*), dunque non è strumentalizzabile, bensì è posto davanti a se stesso in modo incondizionato. Ne consegue che l'uomo possiede una finalità e un senso in sé. In quanto l'uomo è tuttavia finito, è allo stesso tempo relazionato all'infinito come origine e fine ultimo. L'uomo realizza quindi il senso pieno della vita nella sua relazione con Dio. In questa relazione viva e cosciente viene assunta ed elevata a Dio la relazione del cosmo e dell'evoluzione. Mediante l'uomo il cosmo "tocca" la sua origine e il suo fine. Le cause evolutive finite e condizionate trovano un'elevazione mediante la loro integrazione nella dimensione incondizionata dell'uomo, nell'autoriferimento e nell'essere fine a se stesso nonché nella sua relazione con Dio, la causa delle cause. In questa prospettiva, l'uomo è il fine dell'evoluzione e del cosmo.

Il cosiddetto *principio antropico*[27], secondo cui anche nella prospettiva della scienza naturale tutta l'evoluzione del cosmo tende verso la comparsa dell'uomo (cosicché la probabilità dell'esistenza di esseri extraterresti intelligenti sarebbe molto bassa se non uguale a zero), invita ad un'interpretazione teleologica dell'evoluzione secondo la quale l'uomo è fine e senso del cosmo. Già dal punto di vista scientifico diventa quindi difficile giustificare oggi quell'immagine nichilista che nel 1970 Jacques Monod dipinse nel suo noto saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea, *Le hasard et la nécessité*: «Infranta l'antica alleanza, l'uomo finalmente sa d'essere solo nell'immensità indifferente dell'universo da cui è emerso per caso»[28].

---

[26] Cfr. R. Spaemann – R. Löw, *Die Frage Wozu?*, 260-270.

[27] Cfr. P. D. Ward – D. Brownlee, *Rare Earth. Why Complex Life is Uncommon in the Universe*, New York 2000; M. A. Corey, *God and the New Cosmology. The Anthropic Design Argument*, Lanham 1993; R. Breuer, *Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze*, Wien-München 1981.

[28] J. Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Milano 1971 (or. fr. *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970).

Un'ulteriore evoluzione *qualitativa* dell'uomo (al di là di una possibile crescente cerebralizzazione quantitativa, cioè di una crescita delle sue capacità intellettuali) concerne la sua relazione costitutiva e distintiva con Dio, cosa che implicherebbe ugualmente un'ulteriore evoluzione dell'essere.

L'epistemologia evoluzionistica, che non studia solo l'evoluzione degli organi di percezione, ma anche – a un livello filosofico – le condizioni del conoscere, dovrebbe quindi riscoprire il significato della categoria della finalità per una migliore comprensione dell'evoluzione e inoltre applicarla per interpretare la situazione dell'uomo nel divenire del cosmo e delle specie.

10. Il presente verticale e il tempo che passa

Per dimostrare la necessità di un'apertura dell'epistemologia scientifica alla riflessione filosofico-teologica, Ulrich Lüke fa notare che la fisica non riesce mai ad indicare empiricamente il presente puro, cioè il punto esatto in cui il futuro passa al passato. Un presente misurabile possiede già un'estensione e abbraccia quindi un "pezzo" del passato. La più breve unità temporale misurabile viene indicata con 10^{-24} secondi[29]. Il presente puro trascende tuttavia quest'unità; esso è come il punto matematico senza estensione, ma deve esistere e rendere possibile il tempo empiricamente misurabile. La fisica è dunque condotta dai propri metodi alla soglia del passaggio dalla dimensione empirica alla dimensione transempirica, tuttavia reale: il presente puro, atemporale e senza estensione, che possiamo chiamare un *presente verticale*.

Questo presente verticale indica un'esperienza dell'eternità di Dio che genera continuamente dall'atemporale il tempo; si tratta dell'avvenimento incessante della *creatio continua*. È Dio che conserva la creazione "nel tempo" e offre così continuamente la possibilità di un'evoluzione temporale delle specie.

Anche Edith Stein riflette sull'esperienza metaempirica della coscienza umana del presente immediato, inteso come condizione di possibilità della coscienza del tempo che si manifesta come un permanente e inafferrabile passaggio dal futuro al passato[30].

---

[29] Cfr. U. Lüke, *«Als Anfang schuf Gott...» Bio-Theologie*, 100.

[30] Cfr. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, (ESW II) Freiburg 1986, 34-42.

Sia sul piano dell'oggetto sia su quello del soggetto, ci sono quindi indicazioni corrispondenti riguardo alla necessità di superare la dimensione fisica ed empiricamente misurabile; l'epistemologia evoluzionistica dovrebbe dunque integrare tale dimensione nella sua concezione del soggetto conoscente, la cui identità ultima e possibilità di percepire tempo e mutamenti nel flusso evolutivo vanno collocate in una reale dimensione transempirica. L'Io sfocia nell'eterno senza essere di per sé eterno, ma l'eterno si manifesta nel soggetto e nella sua percezione del tempo. La "categoria" dell'eterno come ulteriore esempio dell'incondizionato fa parte delle categorie del soggetto conoscente, che per questo motivo non si può ridurre completamente alle sue condizioni relative ed empiriche.

Tanto l'epistemologia quanto l'etica evoluzionistica devono prendere in considerazione questa qualificazione del soggetto dall'incondizionato e dall'eterno. Nemmeno nell'ambito della morale è giustificabile ridurre i principi etici alle condizioni della lotta per la sopravivenza; l'uomo si comprende come fine a se stesso e perciò non obbedisce esclusivamente a condizioni relative ed empiriche, benché il comportamento umano abbia radici anche nel patrimonio genetico. Il *proprium* dell'uomo sembra essere una determinazione genetica all'indeterminatezza e ad un'autodeterminazione libera, la quale sarebbe anche la condizione di una possibile manipolazione del codice genetico. Da questa libertà nasce il problema etico, che non si può quindi ridurre ad una determinazione generata dal processo evolutivo.

11. Conclusione

Un'epistemologia evoluzionistica, che analizzi conseguentemente i propri presupposti, non identifica la spiegazione dell'evoluzione degli organi sensoriali con il soggetto conoscente. La comparsa di tale soggetto dipende dall'evoluzione, ma al tempo stesso la trascende. Il soggetto, che pone davanti a sé le proprie condizioni evolutive per una ricerca scientifica, afferma in quest'atto la sua trascendenza alla quale appartengono i principi logici e le categorie del pensare e conoscere attuali. Essi indicano l'apertura dell'uomo all'incondizionato come realtà da cui il soggetto viene dato a se stesso.

Anche l'analisi dell'evoluzione come un divenire essenzialmente contingente e condizionato richiede una causa sufficiente e incondizionata che conservi ogni divenire e attività nell'essere.

Questa prospettiva teologica è accessibile anche all'interno della scienza naturale. Il fenomeno del tempo empiricamente misurabile presuppone il reale presen-

te puro e verticale che si sottrae a una determinazione fisica; tuttavia deve esserci una realtà transempirica che manifesta l'opera creatrice di Dio proveniente dall'eternità: dalla sua presenza pura che costituisce il tempo. Conseguentemente anche il soggetto rivela la sua apertura al presente verticale e perciò a Dio. L'identità del soggetto conoscente dipende da quest'apertura all'assoluto.

L'epistemologia evoluzionistica pone una sfida per ripensare la relazione fra la concezione dell'evoluzione, la scienza naturale e la riflessione gnoseologica in filosofia e teologia, nonché la comparsa e la caratteristica dell'uomo quale essere della trascendenza.

Uomo, dove sei?
Alcune note di antropologia biblica

Giorgio Paximadi
Facoltà di Teologia (Lugano)

Spesso, quasi con uno *slogan*, l'antropologia dell'Antico Testamento viene opposta all'antropologia "greca", "dualista", che trionferebbe nella teologia cristiana, svalutando la dimensione corporea dell'essere umano ed interpretandolo, in modo platonizzante, come un'anima immortale prigioniera di un involucro fisico, che la assoggetta a esigenze materiali e le impedisce di raggiungere l'agognata unione con Dio. È certo che non sempre le interpretazioni dei testi biblici date da alcuni Padri della Chiesa vanno esenti da una simile critica, e che residui di platonismo, almeno a livello di linguaggio, sono percepibili fino ad epoche assai recenti della storia della teologia e della spiritualità; tuttavia si è spesso ripetuto che l'origine di questa mutazione nella concezione antropologica sia già percepibile ben prima dell'epoca cristiana, nel momento in cui il giudaismo di lingua greca, sentendo la necessità di tradurre in questa lingua i propri testi sacri, rese quasi sistematicamente la parola ebraica *nepeš*, il cui primo significato è fisico (*soffio*, o anche *gola*) con il sostantivo greco *psychē*, introducendo così nella traduzione biblica della LXX un concetto che nulla ha a che spartire con l'antropologia veterotestamentaria. Così, ad esempio, in Gio 2,6 il protagonista si lamenta del fatto che l'acqua del mare gli è giunta alla gola (*nepeš*); la LXX traduce *héōs psychês* e la Volgata, nonostante Gerolamo si proclamasse seguace dell'*hebraica veritas*, presenta *usque ad animam*[1].

Il sostantivo ebraico *nepeš* non ha però soltanto il significato fisico di *soffio* o *gola, bocca*[2], ma, a partire da questo, prende altri sensi[3]. Un secondo significato, strettamente connesso con questo primo, è quello in cui *nepeš* indica la vita dell'in-

---

[1] Cfr. L. Alonso Schökel, *Manuale di poetica ebraica*, Brescia 1989, 129-130.

[2] Tale uso in senso proprio è forse più raro. Cfr. Sal 6,4; 19,8; 31,10; 107,9; Is 5,14.

dividuo e, più astrattamente, il principio della vita cosciente, che effettivamente nella nostra lingua può essere tradotto con *anima*. Una seconda sfera semantica presente nei significati di *nepeš* è quella del "desiderio"; non è molto frequente: si possono prendere ad esempio Sal 10,3; 17,9; 27,12; 35,25; 41,3. *Nepeš* può poi essere anche utilizzato quasi come un pronome enfatico per indicare una persona. È un uso frequente e ben testimoniato.

Certamente, nell'interpretazione patristica, il fatto che la LXX traduca *nepeš* con *psychē* ha provocato riflessioni e commenti che tradiscono una mentalità di tipo dualistico e platonizzante, ormai lontana dall'antropologia biblica. Alcuni esempi tratti da commentari antichi al Salterio possono essere illuminanti.

Il Sal 16,10 dice: «Perché non lascerai la mia *nepeš* nel soggiorno dei morti[4], e non darai al tuo fedele di vedere la tomba». La LXX traduce: «Perché non abbandonerai la mia anima (*psychē*) nell'ade, né darai al tuo santo di vedere la corruzione». Gerolamo, tanto nel salterio *iuxta LXX*, che in quello *iuxta hebraicum*, traduce *nepeš /psychē* con il lat. *anima*.

Teodoreto di Ciro mette in bocca a Cristo queste parole: «infatti la mia anima (*psychē*) non sarà abbandonata nell'ade, né la mia carne sopporterà la naturale corruzione»[5]. Ed Agostino gli fa eco: «*Perché non abbandonerai l'anima mia nell'inferno*: perché non darai la mia anima in possesso dell'inferno. *Né permetterai che il tuo santo veda la corruzione*: non permetterai che si corrompa quel corpo santificato per cui mezzo anche altri dovranno essere santificati»[6]. Come si può vedere, per Agostino e per Teodoreto le due metà del versetto si riferiscono a due componenti diverse della persona di Cristo, considerato da entrambi il locutore del salmo: l'anima ed il corpo; è il caso di sottolineare come ci sembrerebbe essere un contatto diretto tra i due testi. Così inteso il versetto è utilizzato per difendere la presenza, nel Verbo Incarnato, di un'anima e di un corpo umani. Epifanio commenta il versetto in questo senso polemizzando contro Luciano ed i suoi seguaci, che non vogliono riconoscere in Gesù la presenza di un corpo e di un'anima umani. Cassiodoro poi, commentando il medesimo versetto, attacca esplicitamente gli apollinaristi: «Dove

---

3 Cfr. L. Alonso Schökel, *Nepeš*, in *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Fascículos 6-7, Valencia 1991, 478-481; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 25-48.

4 In ebr. *šᵉôl*, «inferi», non inteso come luogo di pena ma come soggiorno in cui i defunti conducono una sorta di non-esistenza, immersa nell'ombra, paragonabile per certi aspetti all'ade greco; in effetti la LXX impiega questa parola per tradurre l'ebraico.

5 Theodoretus Cyrensis, *Commentarii in Psalmos*, ed. J.-L. Schulze, PG 80, Lutetiae Parisiorum 1864, 964 B.

6 Sant'Agostino, *Esposizioni sui salmi*, I, trad. di R. Minuti, Roma 1967, 207.

sono gli apollinaristi con le loro false opinioni, i quali dicono che il Signore Cristo non aveva un'anima razionale? Ecco egli stesso che grida, che rende grazie al Padre perché la sua anima non è stata abbandonata secondo l'uso comune nell'inferno, ma glorificata con una rapida risurrezione, sia arrivata al regno dei cieli»[7]. La dicotomia tra corpo ed anima, inserita senza vera giustificazione nel testo biblico, porta Cassiodoro ad esiti strani: curiosamente egli sembrerebbe parlare di una liberazione dagli inferi e di un'ascensione al cielo dell'*anima* di Cristo in seguito alla Risurrezione[8]. Mi sembra interessante ascoltare, per quanto riguarda questo testo, una delle interpretazioni che offre Ugo di San Caro († 1263). Naturalmente anche per il Cardinal Ugo *allegorice* il versetto del Salmo si riferisce alla Risurrezione di Cristo, però *moraliter* dev'essere inteso come un'esortazione alla continenza, riferita ad una sorta di doppio destino escatologico che riguarda da un lato la *stola animae*, dall'altro la *stola corporis*, viste quasi come realtà separate[9]. In questo caso si può forse dire che l'antropologia dicotomica abbia dato origine quasi ad una doppia escatologia: il fatto che la *stola animae* e la *stola corporis* appartengano allo stesso soggetto rimane soltanto sullo sfondo; quello che percepiamo è la sorte di queste due realtà delle quali l'una è responsabile dell'altra.

Questo tipo di interpretazione spiritualizzante, basata sulla traduzione *psychē* che la LXX offre per l'ebraico *nepeš*, può essere ritrovata in molti commentari patristici e scolastici. Ciò però non significa che questo tipo di antropologia a sfondo dualistico sia accolto come proprio dalla LXX stessa. In effetti la parola greca *psychē* non ha l'unico significato di "anima", alla base di interpretazioni spiritualizzanti del testo biblico, come quella vista sopra, ma, esattamente come l'ebraico *nepeš*, significa "soffio", "respiro", tanto degli esseri umani che degli animali, ed anche "collo" o "gola"[10]. Nei casi invero non molto frequenti, in cui questo è il significato del testo ebraico, la traduzione della LXX è dunque appropriata, indipendentemente dalle

---

[7] Cassiodorus, *Expositio...*, CCSL 97, 141.

[8] Si potrebbe forse intendere nel senso che con il termine *anima* egli indichi qualcosa che comprende tanto la dimensione spirituale che quella corporea dell'uomo? La cosa è esclusa dal fatto che nelle righe immediatamente precedenti egli parla direttamente dell'*anima razionale* di Cristo, che poi afferma ascendere al cielo in seguito alla Risurrezione. Senza dubbio Cassiodoro non intendeva dire che la Risurrezione riguarda solo l'anima di Cristo, tanto più che la Risurrezione del corpo è esplicitamente affermata nelle righe successive, ma questa maniera di trattare separatamente la "Risurrezione" dell'anima di Cristo dalla Risurrezione del suo corpo è sintomatica di un'antropologia caratteristica.

[9] Hugonis de Sancto Charo *Opera tomus secundus; In Psalterium universum Davidis Regis et Prophetae*, Venetiis 1754, 30.

[10] Cfr. N. P. Bratsiotis, *Nepeš – psychē. Ein Beitrag zur erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta*, in *Volume du Congrès – Genève 1965*, VTS 15, Leiden 1966, 63-64.

conseguenze che possono essere state tratte nelle interpretazioni posteriori. La parola *nepeš* non ha però soltanto il significato letterale di "soffio", ma indica anche la vita, e, di conseguenza, la persona e la sua individualità, ed anche in questo senso copre campi semantici che sono propri del greco *psychē*. Così, ad esempio Gn 34,3, a proposito dell'amore di Camor per Dina, la figlia di Giacobbe, dice che «la sua *nepeš* si legò a Dina figlia di Giacobbe». È chiaro il passaggio dal significato originario di "vita" all'allusione alla sfera affettiva di Camor[11]; la traduzione con *psychē* offerta dalla LXX non può essere considerata impropria.

Anche la sfera intellettiva e morale può essere espressa da *nepeš*. Il grande inno alla legge divina, il Sal 119 (118), 167 dice: «la mia *nepeš* (LXX *psychē*) osserva le tue testimonianze». Ancora una volta la traduzione greca non introduce nel testo biblico concetti ad esso estranei. Ancora, Dt 10,12, in un'espressione che costituisce una sorta di manifesto della pietà deuteronomistica, proclama che la volontà di Dio è che Israele lo serva con tutto il cuore e con tutta la *nepeš*, puntualmente tradotta con *psychē*. La parola dunque indica anche la sede del senso religioso e morale dell'uomo[12].

Di fronte a questa sostanziale fedeltà della LXX nella traduzione di *nepeš* con *psychē*, occorre anche osservare che vi sono alcuni casi in cui la LXX traduce un'occorrenza singolare nel testo ebraico con un plurale[13]. Così 1Cr 22,19 nel testo ebraico dice: «date il vostro cuore e la vostra *nepeš* (LXX *psychas*) per cercare YHWH», ed in Zc 11,8, a proposito di Israele, Dio dice: «la loro *nepeš* (LXX *psychai*) si era stancata di me». Altri casi, analoghi a questi, fanno comprendere come la LXX abbia la tendenza a considerare il concetto di "anima" in un modo più attento alla dimensione dell'individualità della persona, ma naturalmente questo non implica l'affermazione dell'esistenza di un'anima intesa nel senso di un'antropologia dualistica di tipo platonizzante.

Vi è in ogni caso un uso di *nepeš*, che, anche nel testo massoretico della Bibbia ebraica, denota chiaramente come il termine si fosse evoluto fino ad indicare l'individuo nella sua personalità; ed è il cosiddetto uso pronominale, nel quale *nepeš*,

---

[11] Interessante è 1Sam 18,1, in cui, a proposito del rapporto tra Davide e Gionata, si dice che «la *nepeš* di Gionata si legò alla *nepeš* di Davide, e Gionata lo amò come la sua *nepeš*». Senza dubbio è possibile tradurre la frase con «la *vita* di Gionata ecc.», tuttavia è evidente che l'espressione non indica semplicemente la vita fisica, ma tutta l'interiorità della persona. Il versetto tuttavia non è presente nel testo originale della LXX, ma le recensioni di Origene e di Luciano lo traducono impiegando la parola *psychē*.

[12] Cfr. Bratsiotis, *Nepeš – psychē*, 74.

[13] Cfr. D. Lys, *The Israelite Soul According to the LXX*, in VT 16 (1966) 188.

spesso con un pronome suffisso, viene ad essere sinonimo del pronome personale. La cosa è particolarmente evidente nei casi di parallelismo poetico. Gb 30,25 nel testo ebraico dice: «non ho forse pianto con l'oppresso, *la mia anima* ha avuto compassione del povero?»; è chiaro che l'espressione *napšî* è sinonima del pronome personale implicitamente contenuto nella voce verbale del primo emistichio. La LXX individua bene questo valore del testo e traduce entrambe le espressioni con un verbo di prima persona singolare: *eklausa* ed *estenaxa*[14].

Spesso tale valore pronominale lo si incontra nelle espressioni riflessive: così quando YHWH giura per la sua *nepeš* (Am 6,8), la LXX puntualmente traduce «per se stesso» (*kath'heautou*)[15]. In quest'espressione il valore pronominale del sostantivo risulta particolarmente evidente: certo non si può intendere che il profeta pensasse ad una *nepeš* di YHWH, nel senso di una "vita" come quella che accomuna uomini ed animali.

La traduzione di *nepeš* con *psychē* nella LXX non può essere dunque considerata un tradimento del significato dei testi biblici; interpretazioni spiritualizzanti e dualistiche non sono proprie di questa traduzione, ma derivano da concezioni posteriori. È pur vero però che l'aver tradotto una parola così teologicamente connotata come *nepeš* con una parola altrettanto carica di suggestioni filosofiche e teologiche, ha svolto un ruolo importante ed ha preparato comunque la strada ad un incontro tra la cultura greca e quella biblica.

Per comprendere però il concetto di base dell'antropologia biblica non è sufficiente un'analisi semantica della parola *nepeš* nelle sue varie accezioni, ma occorre notare che tale semantica è legata ad una concezione dell'uomo non tanto preoccupata di analizzare e di definire i diversi componenti della persona, ma tesa piuttosto ad individuare il valore di base dell'essere umano nel suo rapporto con Dio, a partire cioè da una considerazione della storia della salvezza.

Il Dio d'Israele, a differenza di altre divinità dei popoli vicini, è caratterizzato dal fatto di dialogare con l'uomo entrando direttamente nel campo di azione che gli è proprio, ossia nella storia. Quando YHWH entra in contatto con Abramo e lo spinge ad abbandonare la sua patria, senz'altra speranza che la promessa che egli stesso gli dà (Gn 12,1-4; cfr. Eb 11,8), non si diffonde in dettagli che descrivano le sue caratteristiche divine, ma si presenta piuttosto come colui che, sulla base della fiducia che Abramo ripone in questa rivelazione, farà sorgere un popolo che costituirà

[14] *Ibid.*, 201.

[15] *Ibid.*

una benedizione per tutti popoli della terra (cfr. Sir 44,21). Questa caratteristica delle rivelazioni divine veterotestamentarie, in cui YHWH parla di se stesso in termini che sottolineano la sua attività nella storia, la ritroviamo, ad esempio nella cosiddetta "rivelazione del nome di Dio" di Es 3,13-15. La richiesta di Mosè a Dio di rivelargli il suo nome non è evidentemente una curiosità di tipo cronachistico, ma risponde all'esigenza, tipica della religiosità del Vicino Oriente antico, di conoscere con precisione il nome, e quindi le caratteristiche, della divinità, onde poterla invocare in modo (cultualmente) corretto. A questa richiesta Dio, dopo aver rifiutato una risposta per mezzo della frase «io-sono colui che io-sono»[16], risponde con un nome (YHWH), dal testo ebraico evidentemente interpretato come una voce del verbo *essere*, che in ebraico, a differenza di quanto accade nelle nostre lingue, assume il significato di "esserci", "essere presente". YHWH è dunque colui che è stato presente nella storia dei patriarchi (v. 15: «dirai agli Israeliti: YHWH, il Dio dei vostri padri... mi ha mandato a voi») e che continua ad essere presente[17] nella realtà del popolo di Israele, al di là di ogni definizione di tipo mitologico, che viene dal testo esplicitamente respinta. All'inizio della storia di Israele vi è dunque l'incontro con un Dio misterioso, del quale si sa che entra in rapporto con l'uomo per mezzo dell'elezione del popolo, cosicché, quando sarà necessario affermare la propria fede, l'Israelita sarà spinto non a dare una definizione del suo Dio ma a raccontare la storia di questa relazione divino-umana: «mio padre era un arameo errante; scese in Egitto... gli Egiziani ci maltrattarono... allora gridammo a YHWH... e YHWH ascoltò la nostra voce... ci fece uscire dall'Egitto... ci condusse in questo luogo» (Dt 26,5-9). Quest'incontro originario potrà dunque essere vissuto da Israele nel ricordo cultuale, dove il culto avrà lo scopo non di invocare il nome di Dio in modo corretto, ma di riaffermare di continuo che Israele è il popolo dell'alleanza storica con il suo Dio[18].

A partire da quest'esperienza primordiale Israele sarà poi condotto a riflettere sulla propria esistenza in quanto popolo composto da individui umani, e scoprirà che ciò che è vero per la sua storia di nazione, che esiste solo in rapporto con

---

16 È questo infatti, con ogni probabilità, il significato letterale della frase: insieme un'affermazione dell'incomprensibilità della realtà divina, su cui il parlante non vuole dare dettagli, ed il rifiuto di dare una risposta, quasi che Dio dicesse "sono chi sono". Cfr. B. Childs, *Exodus*, OTL, London 1974, 76.

17 La forma imperfettiva del verbo, cui il testo dell'Esodo riconduce il Tetragramma Sacro, ha proprio questo valore: affermare la continuità della presenza di Dio, il fatto che egli si caratterizza come colui che è stato in rapporto con il popolo e continua ad esserlo.

18 Cfr. Childs, *Exodus*, 77.

YHWH, è vero anche per ogni singolo essere umano: «soltanto Israele ebbe la storia come una forma intrinseca di esistenza e così divenne il portatore di una nuova verità nella storia», anche nei termini di una nuova autocomprensione dell'essere umano[19]. Specifica dell'antropologia biblica è l'affermazione del fatto che l'uomo si caratterizza per una posizione di rapporto con YHWH. La riflessione di Israele sull'esperienza del rapporto uomo-Dio come chiave di volta antropologica è il racconto della creazione che si trova nei primi tre capitoli della Genesi. Indipendentemente dal problema della varie fonti, a partire dalle quali, secondo la tradizione dell'esegesi storico critica, sarebbe stata costruita questa sequenza narrativa[20], è importante sottolineare il fatto che dal testo così come è offerto dall'attuale situazione canonica, emerge una riflessione articolata sulla realtà umana. Dopo aver descritto la creazione del mondo come contesto per la presenza dell'uomo, il testo della Genesi presenta Dio che crea l'uomo «a sua immagine (*ṣelem*) e secondo la sua somiglianza (*dᵉmût*)» (Gn 1,26). L'atto che Dio compie immediatamente dopo quest'affermazione è pronunziare la sua benedizione originaria sulla prima coppia da lui creata. A differenza della altre creature, della quali è detto semplicemente che egli le benedice, Gn 1,28 dice «Dio li benedisse *e disse loro*». L'uomo e la donna appena creati hanno dunque una differenza fondamentale rispetto a tutti gli altri esseri: sono realtà cui il creatore può rivolgere la parola e con le quali può dialogare[21]. Essi stessi sono creati fin dall'origine come coppia, dunque in una dimensione di rapporto reciproco. Tutta la storia successiva dei capp. 2-3 non fa che esprimere in modo narrativo quest'intuizione fondamentale: l'umanità nella sua totalità è creata come una controparte di Dio, cosicché è reso possibile un avvenimento tra il Creatore e la sua creatura[22].

Profondamente diverso è invece il rapporto che lega l'uomo alle altre creature animali. La solitudine dell'uomo è constatata dal creatore come un'incompletezza

---

[19] M. P. Hogan, *The biblical vision of the human person. Implications for a philosophical anthropology*, (European University Studies 23. Theology 504) Frankfurt am Main 1994, 82.

[20] La tradizione esegetica distingue i due testi di Gn 1,2-4a e 2,4b-4,26 e li attribuisce a due tradizioni diverse, classificando il primo come "sacerdotale" ed il secondo come "yahvista". Senza dubbio le motivazioni per quest'analisi sono fondate, tuttavia occorre notare che il redattore finale, responsabile del testo canonico (l'unico ad essere normativo per la riflessione teologica), non si è limitato a fare un lavoro di giustapposizione tra fonti diverse, ma le ha anche profondamente rielaborate conferendo loro una vera unità testuale. Quest'opera di armonizzazione è avvenuta anche attraverso l'inserimento di richiami come quelli che saranno evidenziati in seguito. Cfr. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1987³, 148-149.

[21] Cfr.F. J. Stendebach, *Ṣelem*, *TWAT* VI, 1054.

[22] Hogan, *The biblical vision*, 96.

del suo disegno creativo, ed egli, significativamente, rovescia la formula che aveva impiegato nel caso delle altre realtà create: «vide che era buono», ed esprime una valutazione negativa: «non è buono», relativa allo stato di solitudine dell'uomo, che prelude alla decisione di creare per lui un aiuto a lui «corrispondente» (Gn 2,18)[23]; negli altri animali, creati alla sua presenza (v. 19), l'uomo non trova ciò che cercava, ed esprime la sua superiorità per mezzo dell'imposizione del nome (v. 20), assumendo così nell'ambito della creazione una funzione ordinatrice analoga – pur se subordinata – a quella del creatore stesso, che aveva iniziato la sua opera nominando le realtà create. Il grido di gioia dell'uomo di fronte alla donna – alla cui creazione significativamente egli non assiste, avendolo Dio fatto cadere in un profondo torpore (*tardēmāh*)[24] – esprime il riconoscimento della presenza di questo personaggio assieme "altro" e connaturale (osso dalle mie ossa e carne dalle mie carni). L'imposizione del nome, cui l'uomo procede nei confronti della donna, attraverso il gioco di parole, intraducibile in altre lingue[25], prende un valore completamente diverso da quello operato nei confronti degli altri animali: quello che l'uomo ha davanti è un altro da sé cui può però rivolgersi come ad un altro se stesso.

Il fatto che la dimensione dialogica sia percepita come costitutiva della realtà umana è ben evidente nella narrazione della caduta: tutto incomincia con una discussione tra la donna ed il serpente, il quale riesce a porre nella donna il sospetto sulla effettiva bontà delle intenzioni di Dio, suggerendo così un pregiudizio fatale alla prosecuzione del rapporto tra il creatore e la sua creatura. L'atto conseguente della donna e dell'uomo ha però il risultato di minare alla radice il rapporto tra i due: hanno voluto adottare un criterio di autosufficienza basato sullo sguardo su loro stessi; si sono scoperti conniventi nel male e la loro nudità reciproca è divenuta insopportabile: si sentono smascherati e scoperti alla presenza l'uno dell'altra[26], dato che ora hanno qualcosa da nascondere; hanno scoperto che il rap-

---

[23] L'ebraico *kᵉnagdô* (lett. come ciò che è di fronte a lui), espressione che si trova solo qui ed in Gn 2,20, nel medesimo contesto, esprime bene questo senso relazionale indicato dalla parola "corrispondente". La trad. CEI "simile", forse troppo dipendente dall'*adiutorium similem sui* della Volgata, è meno adatta ad indicare il significato della parola, apparentata con il verbo *ngd* (*higgîd*), il cui significato è "narrare", "raccontare".

[24] Parola rara nella Bibbia ebraica, che indica per lo più il torpore misterioso che si impadronisce dell'uomo di fronte all'intervento diretto di Dio o del suo messaggero. Cfr. Gn 15,12, 1Sam 26,12; Gb 4,13; 33,15; Is 29,10.

[25] Il nome della donna è *'iššāh*, femminile di *'îš* (uomo). Un calco italiano, evidentemente troppo paradossale per essere qualcosa di più che un esempio, potrebbe essere *uomo/uoma*.

[26] HOGAN, *The biblical vision*, 105-106.

porto tra di loro può essere anche sopraffazione e violenza (v. 3,7). Analogamente si celano dallo sguardo di Dio, che cerca di entrare in dialogo con loro, domandando «dove sei?» (v. 9). A questa provocazione non possono però restare nascosti, ma uscendo allo scoperto davanti allo sguardo di Dio, scoprono che la loro relazione si è trasformata in una recriminosa sequenza di accuse e controaccuse: aver interrotto il rapporto di dialogo con il creatore ha reso impossibile anche il rapporto tra di loro[27].

È su questo sfondo antropologico che si può a questo punto cercare di comprendere quale sia stato il contributo dell'inculturazione della Bibbia in greco. Si è visto come l'antica traduzione greca, dal punto di vista antropologico, approfondisca la dimensione ontologica e psicologica della persona umana, colta più precisamente nella propria individualità e nella fondamentale unità della sua soggettività. Le sfumature introdotte nella traduzione del sostantivo *nepeš* con il greco *psychē*, costituiscono senza dubbio una tappa importante di quest'evoluzione, ma una precisazione ulteriore di essa la possiamo ritrovare nel Libro della Sapienza: un libro biblico senza dubbio posteriore alla redazione della LXX, nel quale questa puntualizzazione della concezione antropologica può essere vista con grande chiarezza.

Il Libro della Sapienza è un'opera verosimilmente redatta in greco ed influenzata largamente sia dallo stile letterario della LXX che dalle sue prospettive teologiche; è un testo profondamente ellenistico, in cui il giudaismo alessandrino tenta delle strade per entrare in dialogo con la tradizione culturale greca, pur senza rinunciare alla propria individualità ed anzi difendendola in modo talora combattivo.

C. Larcher, il principale commentatore moderno di quest'opera, sottolinea che, nel Libro della Sapienza, la *psychē* è l'origine di tutte le energie vitali e di tutte le attività dell'uomo, comprese quelle proprie dell'intelletto e della volontà, ma, a differenza di quella, sostituisce tutte le attività che nel pensiero ebraico erano espresse con i concetti di *rûᵃh* (spirito) e di *lēb* (cuore, sede dell'intelligenza), apparendo insieme molto più separata dalla materia e meno immersa nel corpo di quanto non fosse la *nepeš* ebraica[28]. La *psychē* è l'elemento della personalità umana rivolto alle realtà superiori, che però può essere traviato dal cattivo esempio dell'ambiente cir-

[27] Ad una concezione di questo genere può essere riportata l'argomentazione, per certi versi sconcertante, che si trova nel primo capitolo della Lettera ai Romani (Rm 1,18-32): l'idolatria, ossia la corruzione del rapporto tra il creatore e la creatura, che si spinge fino al punto di adorare degli animali, ossia coloro che per eccellenza non "cor-rispondono" all'uomo (v. 23), ha come conseguenza la rottura del rapporto tra l'uomo e la donna fin nella sua sfera più intima; gli atti omosessuali sono segno di questa incapacità ultima di relazione.

[28] C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969, 278.

costante (cfr. Sap 4,11-12). Tuttavia la *psychē* è considerata strettamente unita al corpo, con cui forma un solo soggetto: nel momento in cui deve narrare il modo della sua venuta al mondo, l'autore mette in bocca a Salomone una descrizione che identifica la nascita dell'io con la formazione del corpo[29], facendo chiara allusione al testo di Gn 2,7, e non si può certo dire che l'ideale proposto dalla Sapienza sia la liberazione progressiva dell'anima dalla schiavitù corporale. Se in un caso l'autore sembra indulgere ad un linguaggio effettivamente dualistico, che fa pensare alla credenza nella preesistenza delle anime (cfr. 8, 19-20: «ero un fanciullo di nobile indole, avevo avuto in sorte un'anima buona o piuttosto, essendo buono, ero entrato in un corpo senza macchia»), dato l'insieme dell'antropologia del libro, questo testo dev'essere inteso piuttosto come un'affermazione della superiorità dell'anima rispetto al corpo, dato che nessun passo del Libro della Sapienza permette di dire che l'anima sia immortale in virtù di una sua natura indipendente dal suo rapporto originario con Dio[30], come invece lo sarebbe una divinità secondo il pensiero classico.

In effetti la nozione che meglio permette di chiarire il concetto di *psychē* nel libro della sapienza è proprio quello di immortalità. Per l'autore del Libro della Sapienza, il concetto di un'immortalità "naturale" dell'anima resta sullo sfondo, e ciò che è portato in primo piano è piuttosto il rapporto tra l'immortalità del giusto ed il giudizio divino[31] e, soprattutto, quello tra l'immortalità e la conoscenza del Dio rivelato: «Ma tu, nostro Dio, sei buono e fedele, sei paziente e tutto governi secondo misericordia. Anche se pecchiamo, siamo tuoi, conoscendo la tua potenza; ma non peccheremo più, sapendo che ti apparteniamo. Conoscerti, infatti, è giustizia perfetta, conoscere la tua potenza è radice di immortalità» (15,1-3). In questo testo, nota sempre Larcher[32], l'immortalità non è più considerata una conseguenza della giustizia divina, ricompensa della fedeltà del giusto, ma piuttosto come l'esito del riconoscimento del Dio unico e dell'accettazione della sua regalità. In altre parole, per l'autore del Libro della Sapienza, l'immortalità è conseguenza del potere e della misericordia del Dio di Israele, che si esprimono in quella storia della salvezza di

[29] «Anch'io sono un uomo mortale come tutti, discendente del primo essere plasmato di creta. Fui formato di carne nel seno di una madre». Cfr. LARCHER, *Études*, 274 n. 4.

[30] LARCHER, *Études*, 277.

[31] «Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio, nessun tormento le toccherà. Agli occhi degli stolti parve che morissero; la loro fine fu ritenuta una sciagura, la loro partenza da noi una rovina, ma essi sono nella pace. Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi, la loro speranza è piena di immortalità».

[32] LARCHER, *Études*, 282.

cui il libro, soprattutto a partire dal cap. 10 offre una sintesi[33]. È certo che la terminologia qui utilizzata, particolarmente nei due termini *athanasia* e *aphtharsia* (incorruttibilità) deriva dalla tradizione filosofica greca e particolarmente dal platonismo, ma il contenuto è profondamente diverso, soprattutto in quanto l'immortalità così descritta viene presentata come un puro dono di Dio: per l'anima l'unione con il corpo non è una prigionia dalla quale anela a liberarsi; la morte non è un fatto naturale e Dio non la vuole (1,13-16), essa è legata al peccato[34]. Caratteristico è poi il legame che proprio in questo testo viene stabilito con la teologia della creazione: «Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte, né gli inferi regnano sulla terra, perché la giustizia è immortale» (1,13-15). «Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità (*aphtharsia*); lo fece a immagine della propria natura» (2,23). In questi testi il riferimento ai primi tre capitoli della Genesi è esplicito, ma è chiaro anche l'approfondimento che deriva dall'incontro con la riflessione filosofica ellenica: l'incorruttibilità dell'uomo, fattore caratterizzante della sua realtà e particolarmente legato alla sua *psychē*, di cui è premio (2,22), è vista come la possibilità di stare «vicino a Dio» (4,19); ad una percezione della realtà umana più attenta alla sua individualità ontologica, viene unita la teologia della Genesi, che caratterizza la diversità dell'uomo essenzialmente per il fatto di essere qualcuno in grado di costituirsi come interlocutore per Dio. Così la naturale tendenza dell'uomo non è ad una sua assimilazione al mondo divino, ma all'ottenimento di un posto d'onore accanto a lui, identificato con il «regno» (v. 20), espressione che riconduce il ragionamento alla tematica tradizionale del «regno di Dio», di impronta squisitamente giudaica[35].

La polarizzazione tra anima e corpo e l'identificazione in termini più precisi dell'unità dell'io e della soggettività umana, sono dunque i contributi che il concetto di *psychē*, dapprima introdotto nella traduzione della LXX ed in seguito elaborato dalla riflessione del Libro della Sapienza, ha permesso di individuare nella rivelazione biblica. In ogni caso il quadro di base all'interno del quale questi concetti devono essere interpretati, e sono di fatto interpretati dai testi presi in esame, non è diverso da quanto troviamo nella riflessione veterotestamentaria più antica: il destino dell'uomo non è il suo autosuperamento in un cammino di perfezione che lo condu-

---

[33] Cfr. J. Vílchez-Líndez, *Sapienza*, Roma 1990, 111.

[34] Cfr. G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, I, Brescia 1989, 204.

[35] Larcher, *Études*, 284.

ca lontano dalla sua originaria materialità, ma è l'approfondimento del rapporto con il suo creatore, che si rende presente nella storia della salvezza. Il Libro della Sapienza non arriva tuttavia a formulare esplicitamente la soluzione concreta che permette il realizzarsi di questo rapporto con Dio, ossia la dottrina della risurrezione della carne, pur non negando mai questa possibilità anzi ammettendola implicitamente, là dove viene negato alla morte un posto nel disegno di Dio per l'uomo. Il secondo Libro dei Maccabei, adottando un'altra linea di riflessione, centrata piuttosto sul valore del sacrificio dei martiri, era arrivato ad una formulazione più esplicita: «da Dio ho queste membra – dice uno dei sette fratelli martiri – e per le sue leggi le disprezzo, ma da lui spero di riaverle di nuovo». «È bello morire a causa degli uomini – continua un altro – per attendere da Dio l'adempimento delle speranze di essere da lui di nuovo risuscitati» (2Mac 7,11.14). Tuttavia occorrerà attendere la rivelazione neotestamentaria per avere l'affermazione della risurrezione non come una speranza od un desiderio, ma come una certezza basata su un avvenimento: «Cristo è risuscitato dai morti (...) e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo» (1Cor 15,20.22). Così, con l'annuncio della risurrezione, anche l'antropologia biblica viene posta su uno sfondo nuovo: il rapporto con Dio, fonte dell'individualità dell'uomo, è l'inserzione al corpo di Cristo (cfr. Ef 1,22-23).

RTLu VIII (2/2003) 345-367

Anima e identità umana nella filosofia e teologia medievale

Costante Marabelli
Facoltà di Teologia (Lugano)

Premessa

Individuare che cosa caratterizzi l'identità umana nella filosofia e teologia medievale è impresa che richiederebbe una ricerca molto laboriosa e vasta. La ricostruzione storica dell'antropologia filosofica e teologica medievale, allo stato delle mie conoscenze, resta episodica, dettata da interessi disparati.

D'altra parte – si potrebbe tranquillamente dire – non esiste scrittore medievale che non abbia tematizzato il valore "uomo"[1]. Spesso si enfatizza con intento ideologico la categoria storiografica (che come tale non è mai "neutra") di «umanesimo» contro un medioevo che avrebbe fortemente penalizzato l'umano. È un fatto che nella letteratura medievale ci siano espressioni anche forti di *contemptus mundi* e sottolineature che a tutta prima potrebbero apparire come esagerata umiliazione dell'«umano». Mi vengono, ad esempio, in mente alcuni accenti di sant'Anselmo d'Aosta, che non si fatica a trovare in tanti altri autori medievali:

«Terret me vita mea. Namque diligenter discussa apparet mihi aut peccatum aut sterilitas fere tota vita mea. Et si quid fructus in ea videtur, sic est aut simulatum aut imperfectum aut aliquo modo corruptum, ut possit aut non placere aut displicere deo. Ergo o peccator, vita tua, non iam fere tota, sed certe tota, aut in peccato est et damnabilis, aut infructuosa et contemptibilis»[2].

---

[1] Cfr. I. Biffi, *La riflessione sull'«umano» nella teologia medievale (Appunti)*, in Id., *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino. Saggi*, Jaca Book, Milano 1995, 217-222.

[2] *Meditatio I*, in I. Biffi – C. Marabelli (edd.), *Orazioni e meditazioni*, Jaca Book, Milano 1997, 428-429: «La mia vita mi fa paura. Vagliata attentamente, quasi tutta la mia vita mi appare o peccato o sterilità. E se qualche frutto in essa si vede, è così simulato o imperfetto o in qualche modo corrotto che, sicuramente

Ma tutte queste espressioni, che testimoniano l'acuta coscienza della non riuscita umana, si collocano nell'orizzonte di un desiderio di compimento suscitato dalla (e ontologicamente fondato nella) certezza di fede nella salvezza. Si può pertanto affermare che questo non è pessimismo, ma solo conseguenza psicologica di una condizione esistenzialmente vissuta come *exilium*, separazione dalla piena realizzazione umana. La coscienza del peccato e della *sterilitas* della vita ancora in attesa dell'avvento completo di Dio convive con la certezza metafisica di un Dio tutt'altro che assente nella creatura umana. Basti pensare all'espressione così intensa della presenza di Dio nell'animo umano formulata da Agostino, maestro di tutti i pensatori medievali: «tu autem eras interior intimo meo...»[3]. Si tratta dell'interiorità agostiniana che tutti sanno non essere semplicemente psicologica, ma ontologica, esprimente quell'energia immanente che fa essere la creatura, la promuove dall'interno, la sostiene e la strappa ogni istante al suo nulla.

Di là dagli apparenti pessimismi psicologici, e passando alle concezioni ontologiche sull'uomo, nei pensatori cristiani medievali riscontriamo che ogni forma di teorizzazione sull'uomo – intendendo per teoria qualcosa di oggettivabile, che si lascia ammirare e controllare per la sua razionalità – sicuramente riceve provocazione ,illuminazione e stimolo dalla fede nella redenzione/glorificazione dell'uomo ad opera di un Dio che prende la carne dell'uomo. La riflessione cristiana patristica e medievale introduce nel dibattito antropologico, già acceso nell'antichità, un elemento *nuovo* che potremmo chiamare, con i Padri, οἰκονομία o piano divino di salvezza per l'uomo, che si realizza compiutamente nel mistero di Cristo. Nell'apocalisse o farsi riconoscere nella storia di un disegno eterno c'è una parte che compete all'uomo: essa è la fede, un affidamento che si produce quando l'uomo avverte potentemente di esser stato fatto oggetto di amore da parte di Dio. Penso sia qui, in questa certezza, nel mistero di questa dignità umana percepita come grazia, che si attiva l'interesse completamente rinnovato del credente per l'uomo. È sulla base di questo ottimismo ontologico generato dalla fede nella buona notizia che si attiva ciò che un illustre medievalista chiamava «socratismo cristiano»[4].

---

o non piace o dispiace a Dio. La tua vita, dunque, uomo peccatore, non quasi tutta ma certamente tutta, è nel peccato e va condannata, oppure è senza frutto e va disprezzata».

[3] *Confessiones*, III, 6.

[4] É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1964 (orig. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932), 269-292 («La conoscenza di se stesso e il socratismo cristiano»); cfr. anche M.-D. Chenu, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, a cura di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1991[2] (orig. *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'Etudes médiévales, Montréal 1969), 43-46.

È per questo che nel medioevo l'investimento di energie razionali nella comprensione dell'essere umano non è stato affatto qualcosa di trascurabile. «[...] La natura stessa dell'uomo è un punto, sul quale la Bibbia aveva qualche cosa da insegnare ai filosofi», scriveva Gilson[5]. Ciò che il credente riconosce e afferma sull'uomo – immagine e somiglianza di Dio – sorpassa talmente le dottrine elaborate dagli antichi, per quanto concerne la dignità dell'uomo, che è provocato a ricercarne una più compiuta intelligibilità, il modo cioè di farsi meglio accogliere dalla ragione.

Questa è la sfida anche del cristianesimo di oggi. Di fronte ai problemi bioetici, ad esempio, il compito che la coscienza credente avverte è proprio quello di rendere su di un piano di piena accettabilità razionale (filosofica) i valori e i principi di sacralità e di intangibilità che sono come custoditi nella sua fede. Si tratta davvero, oggi come nel medioevo, di raccogliere la sfida della razionalità, che vuol dire entrare in discussione profonda, spregiudicata e critica, coi modi odierni della ragione, non tanto per giustificare l'alternativa alla ragione, ma per contribuire a rafforzare le convinzioni razionalmente condivisibili sull'essere dell'uomo.

1. Centralità della libertà

Tornando alla storia passata, non si può dire certo che nella riflessione razionale degli antichi filosofi manchino le attestazioni dei segni del "divino" nell'uomo, e quindi della sua dignità. Basterebbe solo pronunciare i nomi di Platone, Aristotele, Plotino. Ma nell'antropologia di questi e altri pur grandi pensatori dell'antichità il tema e il dramma della libertà non ha quella centralità e quello spessore ontologico che subito è evidente a chi ha coscienza di stare all'interno di una storia di salvezza, esplicitata dal racconto del peccato e dalla sua storica sconfitta da parte dell'amore divino e del suo riconoscimento da parte dell'uomo. La riflessione sull'umano e sulla dignità dell'uomo che il cristianesimo coltiva all'insegna della categoria del perdono e nella riproposta di amicizia da parte di Dio all'uomo ribelle, porta a conferire un rilievo inedito alla libertà nell'uomo, come di un carattere della presenza del divino in lui: così, ad esempio, un san Bernardo «fa del libero arbitrio umano l'immagine di Dio per eccellenza»[6] o un Tommaso d'Aquino, sulla scia di Giovanni Damasceno, afferma che l'uomo è *imago Dei* proprio perché egli stesso,

[5] Gilson, *Lo spirito...*, 270.

[6] *Ibid.*, 271.

come l'*exemplar* divino, «est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem»[7].

Questa centralità della libertà, o meglio di una dignità fondata sulla libertà – che noi qui possiamo solo evocare rapidamente –, provoca un'ermeneutica delle stesse antropologie espresse dai diversi filosofi antichi, che sono lette in una dialettica differente rispetto alla dialettica in cui storicamente si ponevano. Questa centralità ora può comandare – non certo però in un senso obbligato o scontato – il discernimento tra modelli antropologici, una loro discussione critica, una loro correzione, una loro riplasmazione, e anche un loro libero gioco. In questo senso la patristica e il medioevo cristiani sono stati un grande laboratorio. L'intelligenza della propria fede (teologia) è stata per i cristiani di tutti i secoli un'operazione vitale e non di facile accomodamento nelle dottrine ricevute da tradizioni estranee.

Nella storia patristica e medievale l'interlocutore filosofico del cristianesimo a lungo e quasi monopolisticamente restò il platonismo nelle sue molteplici versioni. Il dibattito venne poi assumendo una nuova intensità dialettica quando nel secolo XIII riuscirà a riemergere (da un oblio non del tutto involontario) e ad apparire per quello che era il "naturalismo" aristotelico.

Anche prima della riscoperta di Aristotele, pur in un clima epocale dominato dai molteplici volti dell'ascendenza platonica, una dialettica nell'affrontare il tema antropologico non è tuttavia assente, anzi essa è in realtà molto operante. L'acclimatarsi del platonismo entro il pensiero dei teologi cristiani non fu un'operazione così naturale come di solito si trova affermato: la cosiddetta "ellenizzazione" fu in realtà un fatto tutt'altro che acritico e privo di inquietudini.

Il nostro contributo qui sarà quello semplicemente di dare un'idea di come si rielabori nella teologia medievale il concetto di anima umana e come a questo concetto si affianchi quello di persona. Se otterremo come risultato di creare una consapevolezza, anche solo parziale, di come – attraverso quali tensioni, quali nodi teorici – si è sviluppato il dibattito sull'identità umana nel medioevo, potremo considerarci soddisfatti.

---

7 *Summa theologiae*, I-II, prologus («...dopo aver detto dell'esemplare, ossia di Dio, e di quelle realtà che hanno avuto origine dal potere divino secondo la sua volontà, resta ora da considerare la sua immagine, ossia l'uomo, che è tale perché anch'egli è principio di ciò che fa, in quanto in certo qual modo ha nei propri atti libertà di giudizio e potere realizzativo»).

2. Corpo, anima e spirito

L'identità dell'umano e dell'uomo nel medioevo è indissociabilmente connessa con il problema dell'anima. In questo senso la riflessione patristico-medievale si trova alla confluenza principalmente delle concezioni sull'anima ebraica e greco-pagana[8].

Già l'AT comportava un'antropologia tricotomica (*nefesh*/anima – *basar*/corpo – *ruash*/spirito) che si distingueva rispetto alla fondamentale dicotomia anima/corpo di matrice ellenica. Questa linea veterotestamentaria, che senza dubbio indicava una sua maggiore complessità rispetto a quanto offriva l'approccio al problema dell'uomo dei Greci, riceve dal mistero cristiano una corroborazione che si pone come virtuale radicalizzazione della dialettica tra antropologia greca e antropologia biblica.

Questa tensione dialettica può essere storicamente seguita nel pensiero apologetico e patristico. Per un verso si possono registrare resistenze nei confronti di un dualismo corpo/anima[9] e per un altro verso la tendenza a far comparire un ulteriore elemento che si diversifica rispetto all'unità psico-somatica. Origene, per esempio, si trova nella consapevolezza di tutta una serie di questioni, che poi saranno ininterrottamente presenti alla coscienza critica dei medievali. Si chiedeva:

«L'anima è corporea o incorporea, semplice o composta? [...] È stata creata, come alcuni ipotizzano, oppure è increata? E, se è stata creata, in che modo ciò è avvenuto? È essa contenuta, come certuni pensano, nella semenza corporale e trasmessa come il corpo, o viene dal di fuori, già perfetta, per rivestire il corpo già formato e pronto a riceverla nelle viscere della donna? E, in questa ultima ipotesi, giunge appena creata, fatta nell'attimo stesso in cui il corpo si forma, così da dover vedere la causa della sua creazione nella necessità di animare il corpo; oppure, fatta da molto, si deve pensare che abbia un qualche motivo per venire a prendere questo corpo; e, se così è, qual è questo motivo? [...] Bisogna sapere inoltre se essa si riveste del corpo una sola volta, non cercandolo più quando lo ha lasciato; o se, una

---

[8] Tanti altri influssi non strettamente "greci" naturalmente finiscono per esercitarsi nel cristianesimo. Non solo di indole filosofica, e specialmente in certe rielaborazioni dell'iconografia cristiana, come ad esempio il tema della «pesatura dell'anima» già presente nel *Libro dei morti* degli antichi Egizi. Cfr. J. Le Goff, voce «Anima», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana (Treccani), Roma 1991, vol. I, 798.

[9] Cfr. ad esempio Tertulliano, che sotto la suggestione del medico pagano stoico Sorano, riteneva l'anima corporea, parlando di *corpulentia animae*: *De anima*, ed. J. H. Waszink (Meulenhoff, Amsterdam 1947; CCSL 2, 1954) c. 9, 63: «Inde igitur et corpulentia animae ex densatione solidata est et effigies ex impressione formata».

volta lasciato, lo riprende di nuovo, vuoi per tenerlo per sempre, vuoi per riabbandonarlo un'altra volta. Per conoscere se stessa l'anima deve ancora sapere [...] se vi sono altri spiriti della sua stessa natura e altri di natura differente, vale a dire se vi sono altri spiriti ragionevoli come lei e altri sprovvisti di ragione; e se essa è o no della stessa natura degli angeli, dato che non si vede come potrebbero differire tra loro ragionevole e ragionevole»[10].

Sono quesiti che prendono senso da una situazione mutata rispetto a un'antichità che ignorava i tratti del Dio biblico, creatore e salvatore.

Origene conclude che l'anima, così problematica nel suo solidarizzare col corpo, non è altro che νοῦς (*mens*) decaduto che ha pertanto solo una condizione provvisoria: «emendata e corretta, tornerà ad essere intelligenza»[11]. Anche san Tommaso, seguendo tutt'altri procedimenti, indicherà nella vita "noetica" la natura profonda e il compimento dell'umano. Ed è sicuramente un approccio storiografico insensato (e completamente infondato) quello di chi volesse leggere tanto in Origene quanto in san Tommaso un intellettualismo contro un misticismo, la mente contro l'affetto. Platone e Aristotele insegnavano (a differenza di Kant, per esempio) che l'intelligenza è comunione, identificazione profonda, intima, con l'oggetto, ma noi purtroppo siamo figli anche di Kant e quindi abbiamo perduta la capacità di riconoscere questa intenzionalità all'intelligenza.

Senza percorrere la storia psicologica dell'intero medioevo che, come si diceva all'inizio, è difficile da delineare e impossibile ridurre a unità senza sacrificare imperdonabilmente una ricchezza di variazioni e di accentuazioni, possiamo richiamare due momenti in cui si è intensificata la riflessione psicologica: il secolo XII e il secolo XIII.

---

10 Origene, *Commentarium in Canticum Canticorum*, transl. Rufini, II, ed. W. A. Baehrens (*Origenes Werke*, 8. Bd., Hinrichs, Leipzig 1925) 146: «Inter haec ergo erit animae quaedam etiam sui agnitio, per quam scire debet, quae sit eius substantia, utrum corporea an incorporea et utrum simplex an ex duobus vel tribus an vero ex pluribus composita. Sed et iuxta quorundam quaestiones utrum facta an omnino a nullo sit facta; et, si facta sit, quomodo facta sit, utrum, ut putant aliqui, in semine corporali etiam ipsius substantia continetur et origo eius pariter cum origine corporis traducitur, an perfecta extrinsecus veniens parato iam et formato intra viscera muliebria corpore induitur. Et si ita sit, utrum nuper creata veniat et tunc primum facta, cum corpus videtur esse formatum, ut causa facturae eius animandi corporis necessitas exstitisse credatur, an prius et olim facta ob aliquam causam ad corpus sumendum venire aestimetur; et si ex causa aliqua in hoc deduci creditur, quae illa sit causa, ut agnosci possit, "scientiae" opus est. Sed et illud requiritur, utrum semel tantum corpore induatur et id postmodum depositum ultra non quaerat, an cum semel susceptum deposuerit, iterum assumat; et si secundo, sumptum semper habeat an aliquando iterum abiciat. [...] Et adhuc in cognitione sui anima requirat, si est aliquis ordo aut sunt aliqui spiritus eiusdem cum ipsa substantiae, alii vero non eiusdem, sed diversi ab ea, id est si sunt et alii spiritus rationabiles, ut ipsa est, et alii carentes ratione; et si eadem est ipsius, quae et angelorum substantia, quoniam rationabile a rationabili nequaquam differre creditur».

3. Ricerca del concetto di spiritualità. Il vocabolario dell'anima nel secolo XII

Chenu, in un interessante articolo, ha richiamato l'attenzione su un fenomeno che certamente non fu casuale: l'apparizione negli anni '60 del secolo XII di opere come il *De spiritu et anima* di Alchero di Clairvaux, il *De discetione animae, spiritus et mentis* di Acardo di San Vittore, il *De differentia spiritus et animae* traduzione dall'arabo del siriano Costa ben Luca, che fin dai loro significativi titoli mirano alla chiarificazione dei concetti di anima e spirito[12]. L'articolo documenta ben al di là di queste sole opere e al di là del solo secolo XII una mobilità semantica di termini come *spiritus*, *anima*, *ratio*, *mens*, *ratio*, *intelligentia*, *intellectus*: «Questa convergenza, molto significativa della preoccupazione del secolo, – fa notare Chenu – ci fornisce un caso tipico della legge evolutiva della lingua psicologica, secondo la quale la proliferazione dei vocabolari si produce in una confusione inestricabile che nello stesso tempo è uno sforzo di chiarificazione e di classificazione sempre troppo corto per conservare la ricchezza delle percezioni iniziali. D'altra parte quasi sempre la diversità delle fonti letterarie utilizzate giunge, come in questo caso, a sovraccaricare ancor di più l'irriducibile varietà delle esperienze psicologiche e spirituali, alla ricerca di vocaboli adeguati»[13].

Inseguire i significati di *spiritus* potrebbe dare l'impressione di una "babele", ma in realtà mostra come, nell'inquietudine di un linguaggio che fatica a rendere un'esperienza, si venga solidificando, per così dire, un significato complesso del termine che poi la modernità si incaricherà di unidimensionare e alla fine banalizzare. Richiamiamo le osservazioni di Chenu: «*Spiritus* designa allora globalmente tutto ciò che nell'uomo attiene all'intelligenza – sia essa chiamata ragione, intelletto, *mens* – e alle facoltà affettive corrispondenti, volontà, amore. Le categorie bibliche *caro-spiritus* finiscono per confermare a loro modo questa posizione filosofica, pur conferendole un accento religioso originale. La natura stessa, titolare di queste

---

[11] *Principia*, transl. Rufini, ed. P. Koetschau, II, 8, 3 (*Origenes Werke*, 5. Bd., Hinrichs, Leipzig 1913, 158): «Ex quibus omnibus illud videtur ostendi, quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta vel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, ut sit mens». Tr. it. del passo in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000, 17.

[12] M.-D. Chenu, *Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XII^e siècle*, in Revue des sciences philosophiques et théologiques 41 (1957) 209-232, articolo recentemente ripubblicato in Id., *Studi di lessicografia filosofica medievale*, a cura di G. Spinosa, Olschki, Firenze 2001, 171-194, da dove si cita.

[13] *Ibid.*, 171.

potenze, è chiamata *spiritus*, si tratti dell'uomo o dell'angelo, *spiritus* per antonomasia»[14].

Infine il medievalista domenicano conclude: «L'uomo non si risolve, e il cristiano meno di chiunque altro, a trattare il suo spirito come un mondo piatto e univoco; si accanisce a distinguere in esso, se non sempre "facoltà" distinte, livelli, proporzionalmente alla coscienza che acquisisce della sua anteriorità – e per certi della sua comunione con l'universo. Il più rigido razionalismo ha potuto invertire tra loro i valori (*ragione* prima di *spirito*, allora ridotto all'astrazione) oppure identificare l'*anima* e lo *spirito* (cfr. la lingua cartesiana, al servizio della disanimazione della natura); esso non sfugge alla distinzione, alle distinzioni che proliferano in vocaboli moltiplicati fino alla confusione. Sotto la mobilità di questi segni verbali, in tutti i secoli, si delinea molto fermamente una ripartizione, vantaggiosa per gli uni e per gli altri, dei valori dell'*anima* e dei valori dello *spirito*, anche in chi, come Tommaso d'Aquino, nel medioevo, ha mantenuto, contro la pressione delle parole e dei sistemi, l'unità dell'intelligenza, sia quando essa conosca la materia o la storia, sia quando contempli Dio»[15].

Il secolo XII ha, tra i suoi numerosi meriti, anche quello di aver ricercato e di aver trovato la dimensione della spiritualità dell'anima in tutta la ricchezza dei suoi accenti. È interessante anche solo dare uno sguardo ad alcuni semplici titoli della produzione dei suoi scrittori: oltre quelli cui abbiamo fatto riferimento sopra, i *De natura animae* dei cistercensi Isacco de l'Étoile ed Aelredo di Rievaulx, il *De natura corporis et animae* di Guglielmo di Saint-Thierry, il *Paradisus animae* di Arnaldo di Bonneval, il *De unione corporis et animae* di Ugo di San Vittore, per non parlare dei due *Beniamin* (*maior* e *minor*) di Riccardo di San Vittore. Se poi ci si addentra nella lettura di queste opere si tocca con mano l'umanesimo del medioevo. Questa riflessione intensa sulla spiritualità dell'uomo non è stata estraneazione dalla storia, si radica in un vissuto spirituale-sociale e produce conseguenze spirituali-sociali, come ancora una volta Chenu ha indicato ne *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*[16].

---

[14] *Ibid.*, 189.

[15] *Ibid.*, 194.

[16] Cfr. M.-D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'Etudes médiévales, Montréal 1969 (tr. it. *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, a cura di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1982).

4. Anima intellettiva unica forma sostanziale dell'uomo

Il secolo XII crea le premesse remote, come lo sfondo, per un'altra serie di discussioni che si attivano nel secondo momento su cui abbiamo detto di voler fissare l'attenzione. Questo è rappresentato dall'ampia riflessione nel secolo XIII sul concetto aristotelico di anima come *forma*, concetto che diviene problematico per chi, dopo aver coltivato il senso della spiritualità come fecero in modo particolarmente intenso gli uomini del secolo XII, si trova di fronte all'affermarsi di differenti modalità (soprattutto nei filosofi arabi) di identificare l'essere spirituale che penalizzavano la spiritualità della persona umana. Problematico non vuole dire rigettato – essere forma del corpo non significa ridursi ad essere tale per gli psicologi spiritualisti del secolo XII –, ma vuol dire variamente interpretato, sotto l'influsso dei commentatori arabi del *De anima* di Aristotele. Il confronto con il "naturalismo" antropologico aristotelico (un'anima, pur "intellettiva" in composizione sostanziale col corpo umano), temperato da una fugace e ambigua concessione alla indipendenza o separatezza del νοῦς rispetto al corpo[17]: ecco ciò che aveva originato il particolare "spiritualismo" dei filosofi arabi, così diverso da quello che era patrimonio dei cristiani. Fu necessario in questo contesto ritornare a comprendere il senso per un'anima spirituale personale di essere anche forma del corpo. Ciò che si poneva in discussione era l'uomo nella sua interezza e unità. Anche qui possiamo solo evocare, con una inevitabile semplificazione, i termini del dibattito e indicare il senso dell'intervento in esso di Tommaso d'Aquino[18].

La dottrina dell'anima forma del corpo non era sconosciuta prima del ritorno di

---

[17] *De anima*, III, 5 (430 a 16-26), tr. it. G. Movia, Rusconi, Milano 1996, 219: «E c'è un intelletto analogo alla materia perché [15] diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto. *E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato*, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia. [...] Quando è *separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno* (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre [25] l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi».

[18] Sul dibattito e sulla posizione di Tommaso d'Aquino esiste un abbondante letteratura. Mi limito ad indicare alcuni lavori che aiutano a capire il senso e l'originalità della posizione di Tommaso: S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965; E.-H. Wéber, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1970; cfr. Id., *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Préface de Y. Congar, Vrin, Paris 1974; A. Lobato (a cura di), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 28) Atti del Congresso della S.I.T.A., Roma 2-5 gennaio 1986, Massimo, Milano 1987; E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Vrin, Paris 1991.

Aristotele[19], ma è anche chiaro che il *De anima* di Aristotele, ricomparso nel secolo XII, si identifica con la dottrina dell'anima intellettiva-forma del corpo umano, con la dottrina dell'unità sostanziale psico-somatica dell'uomo.

Nei confronti del "naturalismo" aristotelico, lo spiritualismo medievale si difende in vari modi. Avicenna, che era stato un «discepolo infedele» di Aristotele, neoplatonico, interpreta l'intelletto agente, che il maestro concepiva «separabile» (ξωριστός) dal mondo sensibile, come qualcosa di ontologicamente altro rispetto agli individui umani, una sostanza intellettuale separata. L'intelligenza, nell'individuo umano – che pure per Avicenna ha un'anima spirituale con un proprio intelletto possibile –, è preparata dall'esperienza dei sensi e si attua come per una illuminazione dell'intelletto agente separato. Si è osservato che questo aristotelismo, ad alcune condizioni, poté armonizzarsi con la tradizione agostiniana, specie con la dottrina dell'illuminazione, interpretando l'intelligenza umana solo in termini di passività e la spiritualità dell'anima principalmente come "luogo" di questo dono dell'intelligibile dall'alto. Di là di tutto però per un cristiano sensibile al valore della libertà come *imago Dei* questa interpretazione del soggetto umano poteva apparire improponibile o comunque molto insoddisfacente.

Ma anche l'aristotelismo intenzionalmente più fedele del "commentatore" Averroè, che pur concepiva una natura (= mondo sublunare, soggetto a generazione e corruzione) dove le forme non sono date da un intelletto agente separato ma da agenti naturali, pecca per così dire di uno "spiritualismo" che appariva estraneo al sentire cristiano. Averroè non riesce a concepire come compatibili, nell'intelletto possibile, l'essere forma di un corpo e la spiritualità, e sceglie per la sua spiritualità. L'intelletto possibile, cioè quello che, accogliendo gli intelligibili, conosce in senso proprio, di conoscenza universale, come tale è spirituale e non può essere forma di corpi. È concepito come un'intelligenza sovraindividuale, separata dalla materia e unica per tutta l'umanità.

L'anima intellettiva non è la forma sostanziale del composto umano se non in "modo equivoco"; i corpi dei singoli uomini possono avere come forma solo un'anima sensitiva, la cui facoltà più elevata è la *cogitativa*. «C'è dunque – come sintetizza Sofia Vanni Rovighi – una viva preoccupazione spiritualistica in Averroè, anche se questa preoccupazione finisca, per salvare *lo* spirito, col ridurre i singoli individui umani a semplici strumenti, generabili e corruttibili, nei quali opera l'unico spirito»[20]. «È certo comunque – completa la stessa studiosa – che se l'unicità dell'in-

[19] Cfr. ad esempio, Gilberto Porretano (sec. XII) nel testo cit. *infra* nota 38.

[20] Vanni Rovighi, *L'antropologia*, 36.

telletto *agente* affermata da Avicenna implicava solo una illuminazione delle nostre singole anime intellettive da parte di una intelligenza separata, l'unicità dell'intelletto *possibile* affermata da Averroè negava l'individualità dell'elemento spirituale che è nell'uomo, e siccome solo ciò che è spirituale è immortale, negava anche l'immortalità personale»[21].

Queste dottrine creano un grande turbamento nella cristianità dell'epoca di Tommaso d'Aquino; i teologi si mobilitarono in vari modi contro la diffusione dell'averroismo nella Facoltà delle arti, dove si formavano le coscienze scientifiche non solo dei teologi, ma anche dei giuristi e dei medici. Una antropologia così penalizzante per l'individuo umano, poteva esporre a gravi conseguenze di strumentalizzazione. D'altra parte lo stesso Averroè, già concepiva una diversa e discriminatoria considerazione degli individui umani: ai "filosofi" o "scienziati" nella sua concezione è concessa una libertà di pensiero e di azione, anche nei confronti della verità religiosa, «sorella di latte» della verità filosofica, che alla grande massa è negata[22].

Una risposta tra le più efficaci si trova nel *De unitate intellectus contra averroistas*[23] dell'Aquinate: non è la risposta della fede contro la ragione (anche se è la verità del cristianesimo quella che Tommaso alla fine difende), ma della ragione contro una teoria che si proponeva con i crismi della scientificità. Una lezione di metodo che vale ancora oggi[24]. Tommaso accoglie la dottrina aristotelica dell'anima forma sostanziale del corpo umano, ciò viene a sottolineare la unità sostanziale psico-somatica dell'uomo.

I suoi critici – quelli che ispirarono la condanna del 1277 – hanno assimilato certe sue tesi al "naturalismo" aristotelico. È innegabile l'opzione per questo naturalismo, ma non era che un aspetto della dottrina tomistica sull'anima. In realtà per Tommaso l'anima dell'uomo non si esaurisce nell'essere forma di (in un vincolo sostanziale con) un corpo organico, è anche e principalmente un "qualcosa" che di

---

[21] *La filosofia patristica e medievale*, in C. Fabro (a cura di), *Storia della filosofia*, Coletti, Roma 1954, 199.

[22] Cfr. Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini (testo arabo a fronte), BUR, Milano 2001[3].

[23] Cfr. *Unità dell'intelletto contro gli averroisti*, a cura di A. Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000.

[24] *Ibid.*, 187 (un san Tommaso insolitamente duro contro i maestri "averroisti" che preparavano i giovani universitari): «Queste sono le cose che abbiamo scritto per divellere questo errore, non mediante i dogmi della fede, bensì attraverso le parole e i ragionamenti dei filosofi. Se qualcuno, vantandosi di conoscenze pseudo-scientifiche, vuole dire qualcosa contro ciò che abbiamo scritto, non parli negli angoli o di fronte a ragazzi che non sono in grado di giudicare cose così difficili, ma scriva contro questo scritto, se ne ha il coraggio, e troverà non solo me, che sono l'ultimo, ma molti altri che difendono con zelo la verità, capaci di opporsi al suo errore e di colmare le lacune della sua ignoranza».

sua natura è sostanza spirituale o intellettuale, quindi immateriale e come tale ingenerabile e incorruttibile, in questo senso "separabile" dal corpo di cui si trova ad essere forma. Inoltre questa realtà spirituale che è l'anima umana non dipende da altro (intelletti separati) per esercitare le sue funzioni spirituali: i due intelletti di Aristotele sono "dimostrati" come due potenze dell'anima, grazie alle quali l'anima intellettiva accede con una propria azione all'intelligibile in potenza nei fantasmi sensibili (= intelletto agente), assimilandosi a questo intelligibile (= intelletto possibile): l'uomo ha in sé la capacità di entrare in comunione con ogni intelligibile e senza dipendere da altre entità spirituali.

Inoltre – e questo è un altro punto qualificante dell'antropologia tomistica – l'esercizio di questa *sua* capacità (che ha nome pensiero) è l'unica forma dell'uomo, ciò che da sola dà forma, ossia essere identità unità verità e bontà (nonché bellezza) all'intera sua vita, compresi tutti quegli aspetti per cui la vita dell'uomo sembra simile a quella degli altri animali o dei viventi privi di conoscenza. Aristotele aveva parlato di tre tipi di vita e quindi di tre anime come loro principi: la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva. Tra i contemporanei di Tommaso – e questa volta non erano tanto dei "filosofi" o "medici", ma dei teologi – v'era chi concepiva la presenza di tutte e tre queste anime o forme nell'uomo, altrettante "forme" che davano senso e unità alle diverse funzioni vitali. San Tommaso ha sottolineato con vigore l'unicità della forma nell'uomo: la forma umana è il pensiero e sotto questa forma prendono significato e consistenza tutte le funzioni vitali di cui è soggetto l'uomo.

Anche solo da questi brevi accenni che richiamano in modo essenzialissimo il nucleo dell'antropologia di Tommaso si può intuire quanto questo tipo di identità umana, quanto questo suo modo di concepire la solidarietà profonda di corpo e spirito nell'uomo possa tornare utile all'orientamento nei problemi di bioetica odierni. L'antropologia tomista è senza dubbio uno dei regali più belli che il medioevo ci abbia tramandato. Certo i procedimenti inferenziali con cui Tommaso ha elaborato le sue tesi oggi dovrebbero essere integrati con una adeguata fenomenologia, con un maggiore appello alla descrizione dei "vissuti". In ogni caso occorre essere coscienti che nello stesso Tommaso non manca affatto della fenomenologia. In Tommaso non si trova solo una antropologia "dimostrata", ma anche "mostrata", soprattutto nella trattazione dell'etica che è poi il campo di applicazione della antropologia. Un esempio tra i tanti potrebbe essere costituito dagli articoli della *Summa theologiae* che affrontano il tema del «gioco» (*ludus*)[25].

[25] Cfr. *Summa theologiae*, II-II, q. 168, aa. 2-4.

San Tommaso parla di una «stanchezza» dello spirito, di un «affaticamento» dell'anima che necessita di una ricreazione; questo avviene

«soprattutto perché nelle operazioni dell'anima si affatica anche il corpo in quanto cioè l'anima, anche quella intellettiva (ossia spirituale), sprigiona delle forze che si avvalgono degli organi corporei. I beni connaturali all'uomo sono quelli sensibili. Perciò quando l'anima occupata nelle attività della ragione si innalza troppo al di sopra di questi beni sensibili, si produce un affaticamento proprio dell'anima, sia quando l'uomo esercita la ragione pratica sia quando esercita quella speculativa. Di più però quando è occupato nella contemplazione perché è maggiormente estraniato dai beni sensibili: quantunque forse in talune operazioni esteriori della ragion pratica sia implicata una maggior fatica corporea. In entrambi i casi tuttavia quanto più uno è accanitamente dedito alle opere della ragione, tanto più si affatica nell'anima. Così come alla fatica del corpo si rimedia con il riposo corporeo, così alla fatica dell'anima si ovvia con il riposo dell'anima. L'anima riposa quando prova piacere... quindi non c'è che ottenere il rimedio contro la fatica dell'anima con qualche piacere, deponendo l'intenzione di insistere nell'impegno razionale»[26].

Osservazione questa che è una concreta "prova" o forse "applicazione" della dottrina che afferma l'uomo come unità sostanziale psico-somatica che ha come unica forma sostanziale un'anima spirituale.

5. Il concetto di persona

Un altro concetto importante per cogliere il contributo che il medioevo filosofico-teologico ha saputo dare alla chiarificazione dell'identità umana è quello di persona. L'antichità non si era focalizzata sul concetto di persona: esso allora non aveva assunto una rilevanza propriamente filosofica[27]. Il concetto di persona proviene dal laboratorio del medioevo cristiano.

---

[26] *Ibid.* a. 2, resp.

[27] Cfr. D. Teichert, *Personen und Identitäten*, de Gruyter, Berlin-New York 2000, 125: «Darüber hinaus wird "persona" in der Antike in Disziplinen wie Grammatik, Rhetorik, Jurisprudenz und Hermeneutik vereinzelt als Fachterminus gebraucht. Mit Blick auf den untersuchten Zeitraum kann keine Rede davon sein, daß ‚persona' ein wichtiger *philosophischer* Begriff wäre. Im Gegenteil, in der vor-christlichen Zeit besitzt "persona" im Bereich der Philosophie keine Bedeutung. Erst im Kontext der Stoa tritt "persona" als ein philosophischer Terminus auf. Die stoische Konzeption der "personae" ist daher ein entscheidender Punkt der Begriffsgeschichte. Sie verweist explizit auf die konstitutive Bedeutung von Interaktion und Kommunikation zwischen Personen. Ein und derselbe Mensch kann sich in unterschiedlichen Kontexten

Nello sforzo di affinare il linguaggio che esprime i dogmi trinitario e cristologico, il latino Boezio, nel secolo VI, ci ha fornito una celebre definizione della persona: «sostanza individuale di natura razionale (*naturae rationabilis individua substantia*)»[28]. Nella formulazione della trinità i Greci preferivano a πρόσωπον (equivalente del lat. *persona*)[29] il termine "ipostasi", ὑπόστασις.

Si trova poi anche un'altra interessante definizione di "persona" in Giovanni Damasceno (secolo VII-VIII): «persona è ciò che, esprimendo se stesso per mezzo delle sue operazioni e proprietà, dà di sé una manifestazione che lo distingue dagli altri della sua stessa natura»[30]. Tale definizione come *espressione di sé per mezzo di sé*, che insiste sull'affermazione di una insuperabile identità, soggetto di operazioni e proprietà esclusive dentro una natura condivisibile, rende ciò che Boezio intendeva con sostanza individuale (= non partecipabile, non condivisibile, non comunicabile) di natura razionale, ossia spirituale.

In Occidente, sempre in contesto teologico, parecchi autori dei secoli successivi si richiamarono alla definizione boeziana[31], non mancando di sottolinearne anche le insufficienze. Si è giustamente osservato che, se la discussione teologico-trinita-

---

in unterschiedlichen "personae" manifestieren. Das Individuum ist als eine verschiedenartige soziale Anforderungen koordinierende und integrierende Größe bezeichnet. Damit entwickelt die stoische Konzeption den Aristotelischen Gedanken des in Gemeinschaft mit anderen lebenden Menschen weiter» (tr. it.: «[...] nell'antichità "persona" sporadicamente è usato in discipline come grammatica, retorica, giurisprudenza ed ermeneutica come termine tecnico. Con riferimento al periodo esaminato, non si può seriamente affermare che "persona" fosse un concetto filosofico. Al contrario, in epoca pre-cristiana, "persona" in ambito filosofico non ha alcun significato. Solo nel contesto della Stoa "persona" si avvia ad essere un termine tecnico-filosofico. La concezione stoica di "persona" è perciò un punto decisivo della storia del concetto. Rimanda esplicitamente al significato costitutivo di interazione e comunicazione tra persone. Uno stesso uomo può, in contesti diversi, manifestarsi con "personae" diverse. L'individuo è indicato come una misura che coordina e integra esigenze sociali diverse. La concezione stoica fa evolvere l'idea aristotelica dell'uomo in comunione con altri viventi»).

[28] *Liber contra Eutychen et Nestorium* (noto anche come: *De duabus naturis et una persona Christi*), c. 3, edd. H. F. Stewart – E. K. Rand – S.J. Tester, Loeb, Cambridge Ma. 1973, 84 (tr. it. L. Obertello, in *La Consolazione della filosofia – Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979).

[29] *Ibid.* (tr. it.): «Molto più esattamente i Greci chiamarono con il nome di ὑπόστασις la sostanza individuale di natura razionale, mentre noi Latini per mancanza di termini appropriati abbiamo conservato il nome tradizionale, chiamando persona quel che essi chiamano ὑπόστασις; ma i Greci con più ricco vocabolario chiamano la sostanza individuale con il nome di ὑπόστασις».

[30] *Dialectica* 44.2-4 (in JOANNES DAMASCENUS, *Die Schriften*, hrsg. v. Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Besorgt von P. Bonifatius Kotter, 1. Bd.: *Institutio elementaris capita philosophica*, de Gruyter, Berlin-New York 1969): «Πρόσωπόν ἐστιν, ὅπερ διὰ τῶν οἰκειων ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν». La stessa definizione si trova anche in *Dialectica* 27.2-4 e *Fragmenta philosophica* 11. 40-42.

[31] L'Occidente latino non conosce il Damasceno, ma solo Boezio.

ria in cui si colloca Boezio e coloro che lo hanno seguito o criticato su questo terreno, non appare filosoficamente interessante per la discussione odierna sul concetto di persona, «tuttavia si può riconoscere che nei trattati teologico-trinitari si scorge un rapporto tra concetto di persona e concetti d'identità e d'individualità, che nelle condizioni di oggi assumono un significato centrale»[32].

Accenniamo agli autori che manifestano qualche dissenso nei confronti di Boezio, solo per registrare elementi che possano ricongiungersi al concetto antropologico moderno di persona. Richiamiamo pertanto le rielaborazioni della definizione boeziana che si trovano in Pietro Abelardo, Gilberto di Poitiers (de la Porrée) e Riccardo di San Vittore, tutti appartenenti al secolo XII, definito *aetas boetiana*.

Abelardo, per ottenere l'intelligibilità del mistero uni-trinitario di Dio, sviluppa tutta una serie di distinzioni nei modi in cui si predica il termine «identico» e il termine «diverso», che senza dubbio tornano utili non solo alla soluzione del problema teologico, ma anche a una definizione più compiuta della persona umana[33]. Quanto alla definizione boeziana di persona – identificazione con la «sostanza dotata di ragione» (*pro substantia scilicet rationali*)[34] –, Abelardo ne limita la validità all'ambito retorico-giuridico[35], esprimendo riserve sulla sua utilizzabilità in teologia:

«Egli [= Boezio] accolse questa accezione di persona, anche nella disputa contro Eutiche e Nestorio sull'unità della persona di Dio e dell'uomo in Cristo, con la seguente definizione: «La persona è – sostenne – sostanza individua di natura razionale». Certamente questa definizione non si deve in nessun modo applicare alle tre persone che sopra abbiamo distinte nella Divinità, cioè quelle del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Altrimenti, essendoci tre persone, ci sarebbero tre sostanze razionali individue»[36].

---

[32] TEICHERT, *Personen und Identitäten*, 126 (tr. it. nostra).

[33] Si veda, ad esempio: *Theologia "Summi boni"* II, 4 (*De eodem et diverso*), ed. E. M. Buytaert – C. J. Mews (*CCCM* XIII), Brepols, Turnholti 1987, §§. 82-106 [tr. it. *Teologia del sommo bene*, a cura di M. Rossini (Testo latino a fronte), Rusconi, Milano 1996, 149-165].

[34] *Ibid.* II, 5, §. 110 [tr. it. 169].

[35] *Ibid.* §. 112: «Tribus itaque modis ac pluribus fortassis hoc nomen "persona" sumitur, aliter uidelicet a diuinis, aliter a grammaticis, aliter a rethoricis, ut supra determinatum est.» Anche in *Theologia christiana*, cit. *infra*, c. 181: «Tribus itaque seu quatuor modis ac pluribus fortassis hoc nomen "persona" sumitur, aliter uidelicet a theologis, aliter a grammaticis, aliter a rhetoricis uel in comoediis, ut supra determinatum est».

[36] *Theologia christiana*, III, c. 179, ed. E. M. Buytaert (*CCCM* XII), Brepols, Turnholti 1969, ll. 2214-2220: 179. «Qui [Boethius] etiam hanc acceptionem personae, Contra Eutychen et Nestorium disputans de unitate personae Dei et hominis in Christo, tali prosecutus est definitione: "Persona est", inquit, "naturae rationabilis indiuidua substantia". Quae quidem nequaquam definitio dicenda est trium personarum in

Gilberto de la Porrée[37], dopo aver verificato fino a che punto l'anima umana possa rientrare nel concetto di persona proposto da Boezio (sostanzialità, razionalità, individualità)[38], esclude una identificazione tra anima e persona:

«Così dunque l'anima, che è la parte costitutiva dell'uomo, sembra correttamente corrispondere al concetto di persona. Ma ciò è evidentemente impossibile, dato che nessuna parte della persona può essere persona. Ogni persona, infatti, è a tal punto per sé una – in tal modo Gilberto estremizza l'*individua* di Boezio, che egli aveva inteso sopra come specificità[39] – che quando si vuol predicare di un soggetto veramente individuale (*de uno vere individuo*) un predicato che esprima una persona in pienezza e in tutti i suoi precisi tratti, non è possibile la sostituzione di questo predicato col predicato di un altra persona che la esprima in pienezza e in tutti i suoi tratti [solo] in modo simile»[40].

«Nessuna parte della persona può essere persona», la persona dunque è l'impartecipabile. Di qui l'esempio: «ciò che personalmente è proprio di Platone e ciò che è personalmente proprio di Cicerone non si possono dire di un unico individuo»[41]. E ancora a conclusione di tutta la sua spiegazione:

«Da quanto abbiamo detto si comprende che la persona è talmente per sé una,

---

diuinitate superius a nobis distinctarum, hoc est Patris et Filii et Spiritus Sancti. Alioquin cum sint tres personae, essent tres indiuiduae rationales substantiae».

37 Chenu parlava del secolo XII, cui appartiene Gilberto, come di *aetas boetiana*: cfr. *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 161-178. Cfr. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Gilberto Porretano*, in ID., *Studi di filosofia medioevale*, I, Vita e Pensiero, Milano 1978, 176-247.

38 *Commentaria in librum de Duabus naturis et una persona Christi*, in *PL* 64, 1371 D: « Infatti essa non è, come alcuni dissero, *entelechia*, cioè forma, ma è piuttosto sostanza, cioè sussistente, che contiene in sé forme e accidenti dei diversi generi, ed è di natura razionale. Essa infatti esercita intelligenza e giudizio tanto separata dal corpo quanto posta in un corpo: fino al punto che un uomo, costituito di anima e corpo, come occupa uno spazio proprio col suo corpo, così esprime giudizi propri con i poteri che la sua anima ha. Inoltre l'anima di ogni uomo appartiene al genere degli spiriti ma ha anche come [tale] anima una specificità sua propria, grazie alla quale si distingue con proprietà non partecipabile [individua] da tutte le realtà diverse da quell'anima».

39 Errata, ma significativa l'etimologia di *persona* che si trova in Alano di Lilla: «res *per se una*» (cfr. *Theologicae Regulae*, reg. 32 e 102, in *PL*, 210, 636 D e 676 B).

40 *PL* 64, 1371 D-1372 A: «Sic igitur anima, quae hominis est pars constitutiva, videtur recte esse persona. Hoc tamen impossibile esse, per hoc intelligitur, quod nulla persona pars potest esse personae. Hoc tamen impossibile esse, per [1372A] hoc intelligitur, quod nulla persona pars potest esse personae. Omnis enim persona adeo est per se una, quod cujuslibet plena et ex omnibus quae illi conveniunt collecta proprietas, cum alterius personae similiter plena, et ex omnibus collecta proprietate de uno vere individuo praedicari non potest».

41 *PL* 64, 1372 A: «Ut Platonis et Ciceronis personales proprietates, de uno individuo dici non possunt».

che quanto le è proprio nella sua integralità non può affatto essere ascritto a nessuno altro secondo sé e con similitudine perfetta né ad altro (può) essere riferito per costituirne una proprietà personale»[42].

Riccardo di San Vittore, con attitudine meno da "logica", ma non meno acutamente, affronta la chiarificazione del concetto di persona senza la pretesa di insegnare a Minerva[43], ma pensando al termine «persona» che «corre sulla bocca di tutti, anche della gente incolta»[44]. Riccardo di San Vittore ha dato questa definizione della persona divina: «un'esistenza incomunicabile»[45]. Vi arriva a partire da una condivisione della definizione boeziana che cerca di approfondire. La ripresa della definizione boeziana si arricchisce dell'aggiunta di questa osservazione propria:

«Se rifletti bene ed osservi attentamente, con la parola «sostanza» [Boezio] non presuppone tanto un chi, quanto un *che cosa*. Il termine «persona», viceversa, non presuppone tanto un che cosa, quanto un *chi*. Quando qualcosa è tanto distante da noi da non potersi distinguere, noi chiediamo che cosa sia, e di solito riceviamo in risposta che si tratta di un animale o di un uomo o di un cavallo, e così via. Se, però, [questo qualcosa] si è avvicinato al punto da consentirci di constatare che è un uomo, noi non domandiamo più che cosa, ma chi sia; e ci viene risposto che è Matteo, o Bartolomeo, o il padre o il figlio di qualcuno. Vedete bene che alla domanda «che cosa è?», si risponde con una parola generica o specifica, con una definizione o qualcosa del genere; alla domanda «chi?», invece, la risposta è ordinariamente un nome proprio, o qualcosa di equivalente. Con «che cosa?», dunque, ci si informa intorno ad una proprietà comune; con «chi?», intorno ad una proprietà individuale»[46].

E conclude:

---

[42] *PL* 64, 1373 A: «Ex his ergo intelligitur quia persona adeo est per se una, quod ejus tota proprietas nulli prorsus secundum se tota similitudine conferri potest, nulli ad constituendam personalem proprietatem conjungi».

[43] *De Trinitate*, IV, cap. 4, in *PL* 196, 933 A: «Quoniam ergo intentionis meae est in hoc opere simplicioribus deservire, et, ut sic dicam, non Minervam docere [...]».

[44] *Ibid.*; cfr. anche 933 D: «ergo secundum simplicem et communem animi intellectum quem quisque concipit ad nominationem personae, studebo assertionis nostrae modum formare».

[45] *De Trinitate* IV, c. 18, *PL* 196, 941 C: «quantum ad divina nihil aliud est persona divina quam incommunicabilis existentia».

[46] *Ibid.* cap. VII, 934 C. (Abbiamo leggermente modificato la tr. it. *La Trinità*, a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1990, 158-159).

«Sulla scorta di tutto ciò, credo, si può comprendere in modo adeguato che con la parola "sostanza" non si sottintende tanto qualcuno, ma piuttosto qualche cosa e che, viceversa, il termine "persona" non indica tanto qualcosa, quanto qualcuno. Con la parola "persona", inoltre, non viene mai designato se non qualcuno che è uno solo, distinto da tutti gli altri per una proprietà particolare (*Ad nomen [935 B] autem personae, nunquam intelligitur nisi unus aliquis solus, ab omnibus aliis singulari proprietate discretus*)»[47].

Per Riccardo poi «se le [tre persone] siano più [sostanze] oppure tutte costituiscano un'unica e medesima sostanza, non ha nessuna importanza in rapporto alla natura propria e alla realtà della persona»[48]. L'«essere qualcuno» è il carattere fondante del concetto di persona[49]:

«dovunque vi sono tre persone, [come nel caso della trinità divina] è assolutamente necessario che questo sia qualcuno, quello sia un altro qualcuno ed il terzo ancora un altro qualcuno, e che ognuno di loro abbia un'esistenza individuale di per sé e sia distinto dagli altri due in forza di una propria singolarità e di una particolare identità»[50].

La pluralità di sostanze si fonda sulla «diversità» (*diversitas substantiarum*), la pluralità di persone sulla «alterità» (*alietas personarum*). Su queste premesse, considerando la natura umana, la pluralità delle sostanze non compromette l'unità della persona, così come nella natura divina la pluralità (o alterità) delle persone non compromette l'unità della sostanza: « Nella natura umana, infatti, il corpo è

---

47 *Ibid.* 935 A-B. Con una interessante consonanza con il Vittorino, scrive Karol WOJTY?A, *Persona e atto* (*Osoba i czyn*), Rusconi, Milano 1999, 199: «La persona è sempre un individuo di natura razionale, come afferma Boezio: "persona est rationalis naturae individua substantia". Nondimeno né il concetto di natura *(razionale),* né la sua individualizzazione sembrano rendere quella specifica pienezza che risponde al concetto di persona. Quella pienezza non è solo concretezza, è piuttosto unicità e irripetibilità. Il linguaggio corrente dispone qui di un'espressione pronominale lapidaria: la persona è *qualcuno.* Questo pronome è un'eccellente epitome semantica, poiché suscita immediatamente un'associazione d'idee e, in essa, il confronto e la contrapposizione a "qualcosa". Per identificare la persona come *suppositum* è necessario tener conto della differenza che passa tra "qualcuno" e "qualcosa". La persona è un *suppositum,* ma molto diverso da tutti quelli che circondano l'uomo nel mondo visibile. Questa diversità, questa proporzione o piuttosto sproporzione, che i pronomi "qualcuno" e "qualcosa" indicano, giunge fino alla radice stessa dell'essere che è soggetto».

48 Qui mi discosto dalla traduzione citata di Spinelli.

49 *Ibid.* cap. 8, 935 B: «quando parliamo di tre persone, che cos'altro intendiamo se non tre "qualcuno"? (*Quando igitur tres personas dicimus, quid aliud quam tres aliquos significamus?*)».

50 *Ibid.* cap. 9, 935 D-936 A.

una sostanza e l'anima un'altra [sostanza], pur non essendovi tuttavia che una sola persona»[51].

Concentrandosi poi sulla distinzione delle persone divine Riccardo ritiene sia necessaria una duplice considerazione: sapere, cioè, che cosa sia [la persona] e da dove tragga l'essere. Si tratta della natura e dell'origine. E rinviene nel concetto di esistenza una possibilità di sviluppare questa considerazione:

«Ora, con il termine "esistenza" noi possiamo intendere entrambe le considerazioni: tanto, cioè, quella che riguarda la natura dell'essenza, quanto quella che si riferisce alla natura dell'ottenimento; sia, voglio dire, quella che in ogni essere ricerca che cosa esso è, sia quella con cui si cerca di sapere da dove trae l'essere»[52].

Il termine *existentia* è composto di *ex* e *sistere*, chiarisce Riccardo. La componente *sistere* ha a che fare con la prima considerazione: esprime l'essere e, pur potendosi distinguere tra un *sistere* che è essere pieno e assoluto (increato) e un essere che è piuttosto un *in-sistere* (creato)[53], tuttavia «sembra adatto a tutte due, sia a ciò che sussiste in qualche modo sia a ciò che non può assolutamente sussistere, tanto a ciò che è necessariamente subordinato quanto a ciò che non può esserlo in nessun modo»[54]. Ma aggiunge il Vittorino:

«Il termine *exsistere*, dal canto suo, esprime non solamente il possesso dell'essere; ma anche la sua provenienza dall'esterno, cioè il fatto che *si possiede l'essere grazie a qualche [altro]*. Ciò, infatti, è reso evidente, nel verbo composto, dalla preposizione ad esso aggiunta. Che cosa significa *exsistere*, infatti, se non *sistere* «da» [*ex*] qualche altro, cioè *aver ricevuto il proprio essere sostanziale da qualche altro*?»[55].

In base a questo concetto di persona come esistenza Riccardo poi può specificare in quale senso sono persone l'uomo, l'angelo e Dio. Infatti «l'esistenza può presentarsi in generale sotto tre diverse forme. Essa può variare, infatti, in base alla

---

[51] *Ibid.*, 936 B-C.

[52] *Ibid.* cap. 12, 937 C.

[53] *Ibid.*, 937 D: «Quando si dice che qualcosa "esiste" (nel senso di *sistere*), subito si tolgono di mezzo quelle realtà che non hanno l'essere in se stesso, ma piuttosto in qualcun [altro], che non tanto esistono — per dir così — quanto insistono, cioè aderiscono ad un qualche soggetto».

[54] *Ibid.*

[55] 938 A: «Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adjuncta sibi praepositione. Quid est enim existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse?».

sola natura dell'oggetto o in base alla sua sola origine oppure in entrambi gli aspetti nello stesso tempo»[56]. Mi limito a riferire per esteso ciò che dice della persona umana:

«Nella natura umana, che conosciamo per esperienza, si nota che l'esistenza delle persone differisce sicuramente tanto nella qualità delle persone [stesse] quanto nella loro origine. Una cosa è certa: ogni persona umana possiede un'identità particolare e propria grazie alla quale, senz'alcun dubbio, essa è diversa da qualunque altra. Come pure ognuna di esse ha un'origine propria, diversa da tutte le altre e contraddistinta da una sua proprietà esclusiva. Difatti una persona ha un'ascendenza e un'altra ne ha una diversa, poiché il padre dell'una è questo e il padre dell'altra è quello; e quando sono in più [persone] ad avere un unico padre, una di esse è stata originata da un [certo] elemento della sostanza paterna, mentre un'altra deriva da un altro elemento della sostanza paterna [stessa]. Rileviamo, perciò — come stato detto —, che nelle persone umane le rispettive esistenze si differenziano tanto in base alla qualità di ciascuna di esse quanto in rapporto alla loro stessa origine individuale»[57].

Anche i maestri dei secoli XIII e successivi fanno tesoro di tutte queste speculazioni teologiche e progressivamente vanno cesellando sulla base boeziana il concetto di persona. Ci sono studi che ci fanno seguire più da vicino questo lavoro degli scolastici[58]. In particolare, per Tommaso d'Aquino la persona esprime dignità dell'essere, legata alla qualità razionale o spirituale o intellettuale: «persona significa ciò che in tutta la natura è il massimo della perfezione, ossia ciò che sussiste nella

---

56 Cap. 13, 938 B. Così poi sintetizzerà la pluralità delle persone tra gli uomini, tra gli angeli e in Dio (cap. 15, 939 C-D): «Nella natura divina la pluralità delle esistenze si differenzia solo in rapporto all'origine; nella natura angelica, invece, solamente in relazione alla qualità; nella natura umana, infine, tanto in base alla qualità quanto dal punto di vista dell'origine».

57 Cap. 14, 938 D-939 A: «In humana pro certo natura, quam per experientiam novimus, personarum existentiam tam secundum personarum qualitatem, quam secundum ipsarum originem variari videmus. Certe omni humanae personae est qualitas singularis et propria, per quam absque omni ambiguitate differt a qualibet alia. Sic etiam singulis quibuscunque est origo propria, ab omnibus aliis diversa, et singulari proprietate discreta. Nam aliud praecipuum est isti, et aliud illi, quoniam alius est pater istius, et alius est pater illius. Et ubi unius pater est pluribus, alia tamen est paternae substantiae decisio, unde propagatus est alius. Videmus itaque, ut [939A] dictum est, in humanis personis existentiarum proprietatem variari quidem, tam secundum singulorum qualitatem, quam secundum singulorum originem».

58 Nel caso di San Tommaso abbiamo: U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, (Cathedra Sancti Thomae P.U.L., 2) Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967. Il problema della persona è seguito in tutta la scuola tomistica, dal Capreolo in avanti.

natura razionale»[59]; «la natura, che la persona include nel suo significato, è la più degna di tutte le nature, ossia la natura intellettuale in genere»[60]; «nelle commedie e nelle tragedie si rappresentano uomini famosi, ad essi si dà il nome di persona per significare che hanno dignità... e poiché sussistere nella natura razionale è una grande dignità, ogni individuo di natura razionale è detto persona...»[61]; «E benché questo nome di persona a Dio non convenga se si considera ciò a partire da cui si sia imposto, tuttavia se si considera ciò per significare il quale si è imposto, esso al massimo grado conviene a Dio»[62].

Nella sostanziale condivisione della definizione boeziana, Tommaso non manca di importanti precisazioni: la natura razionale, la singolarità, la sussistenza (o esistenza *per se*): «non un *qualsiasi* individuo appartenente al genere della sostanza e anche di natura razionale merita il concetto di persona, ma solo ciò che *esiste per se*, non invece ciò che esiste in altra realtà più perfetta»[63] e poi aggiunge: «inoltre l'essere particolare e individuale compete in modo speciale e più perfetto alle sostanze razionali che sono padrone del loro proprio agire, e non solo agiscono come tutte le altre realtà, ma agiscono per sé: le azioni sono iscritte nella loro singolarità. E perciò tra le altre sostanze queste realtà singolari di natura razionale meritano anche un nome speciale. E questo nome è persona»[64].

All'obiezione poi se l'anima separata dal corpo possa considerarsi persona, Tommaso riconosce: «L'anima separata è parte dell'uomo, e perciò, quantunque sia separata e quindi conservi la natura dell'unibilità, non si può tuttavia ritenere come

---

[59] *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3, resp.: «persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura».

[60] *De potentia*, q. 9 a. 3 resp. «Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum».

[61] *Summa theologiae*, I, q. 29 a. 3 ad 2: «Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae».

[62] *Ibid.*: «... quamvis hoc nomen persona non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit».

[63] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, ad 3.

[64] *Ibid.*, I, q. 29, a. 1, resp.: « Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona».

una sostanza individuale che è ipostasi o sostanza prima... Per cui non le compete né la definizione né il nome di persona»[65].

Ricordiamo che Tommaso, oltre che condividere e arricchire di osservazioni la definizione di Boezio, formula anche in proprio delle definizioni di persona. Se nel possono riconoscere tre: 1) «Persona est subsistens distinctum in natura intellettuali»[66], che è definizione unica che abbraccia Dio, angelo e uomo; 2) l'altra salva dal fraintendimento la definizione di Boezio: «*Substantia individua* quae ponitur in definitione personae *importat substantiam completam, per se subsistentem separatim ab aliis*»[67]; 3) la persona è un «integrum quoddam»[68], «persona... est completissimum in genere substantiae»[69], che è poi lo stesso motivo che induce Tommaso a non considerare persona l'anima separata dal corpo[70].

Da ultimo, prima di concludere questa rassegna, vogliamo ricordare anche un'altra definizione di Duns Scoto, soprattutto per il suo vigore espressivo: «Per la personalità si richiede l'ultima solitudine (*ultima solitudo*), ossia la negazione della dipendenza attuale e attitudinale verso la persona di un'altra natura»[71]. Vi sono per Scoto tre tipi di dipendenza: attuale, attitudinale e potenziale. La dipendenza potenziale è chiamata anche da Scoto *relatio transcendentalis*: dice radicale dipendenza da Dio e apertura verso (desiderio di) Dio: solo questa dipendenza assicura a una "natura intellettuale" di costituirsi in "persona"; tutte le altre dipendenze devono essere rimosse; *ultima solitudo* è l'espressione un po' enigmatica con cui si allude all'assolutezza ontologica della persona, fondamento della sua intangibilità, della sua esclusiva comunicazione con Dio, che esclude ogni altra comunicazione ontologica con altra creatura spirituale (uomo, angelo, demonio). Significa in definitiva la libertà e l'intangibilità.

---

[65] *Ibid.*, ad 5: «anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.».

[66] *De potentia*, q. 9 a. 4.

[67] *Summa theologiae*, III, q. 16, a. 12, ad 2.

[68] *Compendium theologiae*, cap. 211.

[69] III *Sent.* d. 5, q. 3 a. 2.

[70] Agli averroisti Tommaso concede che l'anima separata dal corpo non è l'uomo completo – non è la persona – ma sottolineando che la separazione per questo non è insensata: « non enim est animae humanae finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in decimo Ethic.», *De unitate intellectus,* cap. 5, (§. 112), cfr. tr. it. cit., 179.

[71] *Ordinatio,* III, d. 1, q. 1, n. 17: «Ad personalitatem requiritur *ultima solitudo,* sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae».

Conclusione

Rivisitare, anche se per accenni – e questo tema certo meriterebbe di essere ripreso in modo più sistematico –, un'epoca così remota come il medioevo non credo possa ritenersi operazione del tutto priva di senso. Una considerazione storica che mostri come e attraverso quali sfide si sia costituito il progressivo rafforzamento dell'umano nella riflessione medievale sembra utile per capire, oggi, se un capitale così rimanga del tutto inutilizzabile o invece abbia un suo valore di stimolo positivo.

RTLu VIII (2/2003) 369-388

L'identità umana nell'epoca della globalizzazione

Ignazio Sanna
Pro-Rettore della Pontificia Università Lateranense (Città del Vaticano)

1. L'identità umana tra biologia e biografia

1.1. La ricerca della propria identità è un'attività conscia ed inconscia, propria di ogni individuo umano, condotta in tutte le stagioni della vita personale, e rapportata alle diverse epoche culturali. Ognuno ha nella sua vita un archetipo da realizzare o un modello da imitare, e lo imita e realizza in un determinato ambiente ed in una determinata cultura. L'esperienza umana universalmente condivisa attesta che di continuo ed ininterrottamente nascono nuovi stili di vita, si affermano nuove convinzioni politiche e religiose, si inaugurano nuovi orientamenti scientifici. In breve, quasi ogni giorno si creano presupposti fondamentali per lo sviluppo e l'affermazione di una nuova cultura, che modifica e specifica la natura. La cultura, infatti, è costituita soprattutto di strutture sociali e di convinzioni esistenziali, che sono come i mattoni di cui è costruito un edificio o le cellule di cui è composto un organismo. Se questi fattori culturali sono solidi e stabili, sarà solida e stabile anche l'identità personale e sociale degli individui che compongono una determinata società. Ma quando questi fattori sono deboli o addirittura mancanti, allora l'identità si indebolisce, il bisogno di identificazione si acutizza, e crescono le polarizzazioni negli ambiti più diversi, da quello politico a quello religioso a quello etnico[1].

[1] Per quanto riguarda, per esempio, le convinzioni esistenziali, si sa che la concezione del sé e quella dell'autorità sono inseparabili e costituiscono gli aspetti imprescindibili dell'identità e della condizione umana. Le forme secolarizzate e liberali dell'idea del sé, con la conseguente interiorizzazione del sacro e con la scomparsa di un riferimento trascendente, hanno portato all'eclissi del principio di autorità e della concezione del sé che l'accompagna. Una corretta comprensione dell'autorità, compresa quella

1.2. Nel determinare l'identità personale e sociale dei singoli e dei popoli è, allora, anzitutto necessario chiarire quale rapporto intercorra tra la natura e la cultura, ossia tra i due fattori principali che concorrono a determinarla. L'identità personale, infatti, dipende in gran parte da un corretto rapporto tra la natura e la cultura, atteso il fatto che l'uomo è un essere povero dal punto di vista della natura, e deve costruire la sua personalità ed il suo carattere in stretta interdipendenza con l'ambiente culturale esterno. L'animale è più completo nella sua costituzione naturale. Il cervello di un passero si sviluppa in 14 giorni, mentre quello di un uomo in 15 anni. Si può dire a buon diritto che l'animale diviene, l'uomo è[2].

Mentre la natura è sempre la stessa, è stabile, è fissa, la cultura, invece, cambia continuamente e dipende dal tempo e dal luogo in cui essa opera e si realizza. La natura, in quanto essenza immutabile, è indipendente dal tempo e dal luogo. Un uomo è uomo sia in America che in Europa, sia nel V secolo a.C. che nel 2003. È vero che non è del tutto chiaro che cosa propriamente sia la natura, per il semplice fatto che essa non può ridursi a pura biologia né a pura chimica, e, d'altra parte, non si sa chi sia autorizzato a determinare ciò che è naturale e ciò che non lo è. Per esempio, secondo alcuni non ci sarebbe nulla di più falso che sostenere che i diritti umani si basino o siano fondati sulla natura dell'uomo. L'ordine biologico naturale sarebbe basato sulla crudeltà, sulla sopraffazione, sul disprezzo dell'individuo, sull'ingiustizia. Le norme etiche e la dottrina dei diritti umani esprimerebbero un rifiuto dell'ordine biologico, una ribellione contro la legge della natura. Esisterebbe dunque un uomo biologico ed un uomo sociale ed i diritti umani costituiscono una battaglia quotidiana dell'*homo socialis* contro il ritorno alla condizione animale.

1.3. Ma, pure lasciando aperta la questione della determinazione di ciò che sia naturale e di ciò che non lo sia, è fuor di dubbio che la cultura influisca sulla natura più di quanto la natura non influisca sulla cultura. La cultura può determinare un'evoluzione della natura, perché può creare condizioni ambientali e sociali più favorevoli allo sviluppo di determinate attitudini. Una famiglia educata, armonica,

---

paterna, senza ricadere in quei comportamenti assolutistici e repressivi che hanno caratterizzato le società del passato, recupera una corretta concezione del sé. Cfr. A. B. SELIGMAN, *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Roma 2002.

[2] E. MORIN, in *La testa ben fatta*, Milano 2000, scrive che «L'essere umano ci appare nella sua complessità contemporaneamente come totalmente biologico e totalmente culturale. Il cervello con cui pensiamo, la bocca con la quale parliamo, la mano con la quale scriviamo sono organi nello stesso tempo totalmente biologici e totalmente culturali. Ciò che è più biologico – il sesso, la nascita, la morte – è anche ciò che è maggiormente imbevuto di cultura».

ricca, determina lo sviluppo di un bambino in modo diverso da una famiglia maleducata, litigiosa, povera. Anche le condizioni in cui è vissuta la gravidanza possono influire sul carattere del nascituro. La stessa modalità del parto, se è cesareo o naturale, ha una conseguenza sul carattere del bambino. È ormai appurato che il parto naturale sviluppa una serie di ormoni che determinano un meccanismo di relazioni e di interazioni che creano una disposizione al rapporto e alla relazione.

Possiamo affermare, addirittura, che, in qualche modo, sia la stessa cultura che crea il concetto di natura, per cui ciò che è ritenuto naturale in Occidente non è ritenuto naturale in Africa o in Cina. I colori del lutto e della gioia, della nascita e della morte, non sono gli stessi in tutte le parti del mondo, anche se il ritmo del sole e della luna è lo stesso, e tutti ricevono la stessa luce del sole e lo stesso chiarore della luna. Il morire è lo stesso, ma la morte è diversa. Il nascere è lo stesso, ma la nascita è diversa. La morte sul letto di casa o sulla trincea della guerra o sull'asfalto della strada è diversa. La nascita di un bimbo sano, di una figlia desiderata e attesa, è diversa dalla nascita di un figlio affetto da distrofia muscolare o da handicap genetico. I paesaggi dell'anima non sono mai gli stessi nella vita di ogni singolo individuo, e non sono neppure gli stessi nel ricco mosaico delle culture dei popoli.

1.4. Attestato, comunque, il reciproco influsso di natura e cultura, non è sempre facile, però, determinare quali componenti della natura siano impermeabili all'influsso della cultura e quale contributo della cultura sia invece necessario perché la natura sia la natura. Per un verso, esistono sicuramente lacune culturali che influiscono negativamente sullo sviluppo della natura. Si pensi all'esistenza di privazioni sociali o di limiti di educazione che condizionano negativamente lo sviluppo armonico delle enormi potenzialità affettive e cognitive che l'uomo possiede. L'amore, per esempio, è un fattore determinante della natura, e, se manca, è compromesso lo stesso sviluppo armonico della personalità. Un bambino che non è amato, molto spesso, diventa un adulto che non ama. Per un altro verso, esistono sicuramente anche lacune naturali che limitano e condizionano la formazione di un determinato carattere e la maturazione di una precisa identità. Un temperamento collerico troverà certamente molto difficile la tolleranza di altre idee, di altre culture, di altre convinzioni religiose[3].

[3] Secondo uno studio di Remo Bodei, il concetto di identità personale nasce nel 1694. È chiaro che l'io c'è sempre stato. Ma il termine *personal identity* viene effettivamente coniato in quell'anno dal filosofo inglese John Locke. Più o meno in quell'epoca comincia pure la costruzione dell'io, vale a dire la ricerca e la definizione di che cosa sostanzi un'individualità, su che cosa si fondi e che cosa la tenga insieme nel

2. I cambiamenti nell'epoca della globalizzazione

2.1. Se l'uomo è più cultura che natura, e, quindi, è esposto di continuo agli influssi del tempo e dello spazio, ai veloci cambiamenti delle abitudini e delle tradizioni culturali, non si può non tener conto del cambiamento degli orizzonti culturali e della loro fusione con quelli naturali nel voler determinare l'identità umana. Ora, i cambiamenti cui è sottoposta l'odierna società postmoderna sono molteplici e tutti di grande importanza. È fuor di dubbio che nel mondo intero si stia vivendo un cambiamento e si stia passando da un'era statica ad un'era creativa, da un periodo storico caratterizzato dal rendimento produttivo ad uno caratterizzato dall'esuberanza artistica, da una società dominata da un'unica cultura egemone ad una società animata da più culture relativamente deboli. La postmodernità non lega la vita alle ferree regole della causalità, ma la considera piuttosto un insieme di possibilità creative. L'idea di verità universali è stata detronizzata e rimpiazzata dalla nozione di opzioni emergenti e scenari probabili. È in questo contesto che le nuove biotecnologie assumono un'importanza tutta particolare. Nelle loro pressoché illimitate possibilità di ricostruire e reinventare il corpo, spostare DNA tra specie diverse, cancellare il passato genetico, e pre-programmare il futuro genetico, i nuovi genetisti danno alla biologia della vita un nuovo spirito proteiforme. La vita, a lungo pensata come opera di Dio, e più recentemente vista come un processo casuale guidato dalla mano invisibile della selezione naturale, viene ora ripensata e reimmaginata come uno strumento artistico dalle illimitate possibilità. Oggi è impossibile stabilire limiti alla varietà delle forme fisiche che può assumere la vita. Non è lontano il giorno in cui, in un prossimo futuro, la vita umana possa evolversi radicalmente, trasformarsi da carne e sangue e incarnarsi in un computer senziente, in un cyborg o organismo cibernetico.

Un crescente numero di persone già vede se stessa e il proprio essere corporale come l'ultima opera d'arte, un progetto di metamorfosi continua che assume nuove forme ed attributi in una ricerca senza fine di nuovi mezzi di auto-espressione. La

tempo, attraverso le esperienze anche le più lontane o superate in cui al momento non ci riconosciamo più. Per Bodei quell'opera è una delle più colossali imprese della modernità. Impresa che non è ancora compiuta definitivamente, se per l'oggi si parla di io modulare, dunque continuamente ricomponibile in tutto o in parte, e se all'orizzonte si profila non solo l'ipotesi di un meticciato delle identità per le forti e promiscue migrazioni in atto, ma addirittura l'inedita ombra del dopo-umano, l'unione di organico e inorganico, corpo e macchina che per via di protesi, trapianti, interventi biotecnologici non potrà non incidere sull'idea e la percezione dell'io. Addirittura su che cosa sia e sarà l'uomo. Cfr. R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano 2002.

popolarità della chirurgia estetica, delle droghe psicotropiche che influenzano l'umore, e delle terapie personali di ogni tipo sono il riflesso di una nuova percezione di sé come di un'opera d'arte non finita.

Nel presente saggio vogliamo elencare a titolo puramente esemplicativo e non certamente esaustivo alcuni cambiamenti che riteniamo particolarmente significativi ed incisivi nella determinazione dell'identità personale e sociale.

2.2. Un primo cambiamento, a nostro avviso, è senz'altro il passaggio da una forma di illuminismo della ragione ad una forma di illuminismo della scienza. L'ex-presidente americano Bill Clinton, nel commentare l'annuncio della mappatura del genoma umano, ha affermato che l'uomo si è impadronito del linguaggio di Dio. Il biologo molecolare americano L.M. Silver ha scritto un volume per dimostrare la tesi che si può clonare il paradiso terrestre[4]. Il filosofo italiano U. Galimberti in un suo volume recente esorta gli uomini a congedarsi da Dio e dalla sua presenza nel mondo in nome della tecnica[5]. Sono alcuni degli atteggiamenti oggi prevalenti, questi, propri degli eredi di Prometeo, che si pongono alla base di un illuminismo scientifico, per non dire, forse con più esattezza, di un illuminismo scientista. Essi, indirettamente, nella spiegazione dell'origine e della natura dell'uomo, vogliono togliere la parola a Dio e alla rivelazione. Il loro minimo comune denominatore è quello di ghettizzare il ruolo della fede e della teologia, per un verso, e universalizzare quello della scienza, per l'altro.

In base all'affermarsi degli orientamenti a forte caratterizzazione naturalistica della conoscenza e della prassi, Joseph LeDoux, in uno studio sul funzionamento del cervello e sulla spiegazione della nostra autocoscienza, afferma che non solo le nostre attività mentali sono il frutto di processi fisici, ma questi ultimi plasmerebbero l'intera esperienza, e viceversa. In una parola, noi saremmo le nostre sinapsi. È infatti la plasticità delle connessioni sinaptiche, delle trasmissioni degli impulsi da un neurone all'altro che costituisce la base dell'apprendimento e della memoria, e permette di chiarire l'emergere di quel senso di continuità necessario alla costituzione della personalità. Memoria, emozione e motivazione sono gli elementi di una mente tripartita che, grazie a processi per lo più inconsci, produce la nostra consapevolezza[6]. In altri termini, le neuroscienze ci dicono che i circuiti cerebrali sono a

---

[4] Cfr. L. M. Silver, *Remaking Eden: cloning and beyond in a brave new world*, New York 1997 (tr. it. *Il paradiso clonato*, Milano 1998).

[5] Cfr. U. Galimberti, *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999.

[6] Cfr. J. LeDoux, *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, Milano 2002.

fondamento delle nostre emozioni, e che questi processi sono strettamente legati, in senso biologico, ai processi cognitivi. Tutto ciò che avviene nell'uomo non sarebbe altro se non espressione di circuiti neuronali. Fenomeni come ragione, emozione, immaginazione e spiritualità sono ricondotti all'attività dei circuiti cerebrali.

Una conseguenza tutta particolare sullo sviluppo della personalità degli individui è oggi rappresentata da un'eventuale clonazione umana. Esiste, infatti, il diritto trascendente di ciascun individuo a un genotipo soltanto suo, non condiviso con altri, indivisibile. Se un individuo viene clonato è leso a priori proprio nel suo diritto ad essere unico ed irripetibile. Questo diritto comporta anche il diritto a non sapere, ad ignorare il proprio punto di partenza ed il proprio punto di arrivo. Se uno è clonato, si concepisce come la copia di un altro, ha una dipendenza da un altro che precede il suo ingresso nella comunità morale, una svalutazione di sé. Chi si scopre programmato sa di non essere più l'autore indiviso della sua storia di vita.

Non si deve dimenticare, d'altra parte, che il diritto ad ignorare la propria origine ed ad avere una propria unicità è una questione di consapevolezza, non solo di biologia. Infatti, non è tanto l'essere fotocopia, quanto il sapersi fotocopia che incide sul diritto alla libera costituzione della propria personalità. Non si può cadere in un riduzionismo biologico. La nostra identità non dipende esclusivamente dal DNA, è il frutto di un'interazione complessa con l'ambiente, dalla quale nasce l'identità personale e sociale, restituendo alla persona quella unicità che la fa diversa da ogni altra. L'essere clonato non può essere predestinato a replicare nel mondo i comportamenti del suo modello. La biologia non può cancellare la biografia. La biologia è il cammino della natura, la biografia è la storia della libertà. Nessuno sarà disposto a sopportare l'esistenza di un altro essere umano simile in tutto e per tutto a lui stesso. Nessuno vuole passare da una condizione di unicità assoluta ad una condizione di inesorabile riproducibilità. Potranno anche esistere nelle megalopoli globali degli individui identici ad altri individui, con una identità prodotta da un adattamento a situazioni globali e globalizzanti che, pur provenendo da un "fuori", possono condizionare e determinare il "dentro" degli individui. Ma il doppio di un individuo, il suo duplicato, il suo clone societario non sarà mai accolto ed omologato, perché non avrà mai la stessa psiche, la stessa interiorità, la stessa anima. L'identità della persona non può essere ridotta all'identità dei corpi!

È da tener presente, poi, il fatto che la clonazione dell'uomo nel ridurre la biografia alla biologia, può indurre ad un uso distorto della genetica, come quello di test genetici di paternità. Se è vero, infatti, che il ricorso ai test di paternità consentirebbe di risolvere meglio le controversie giudiziarie e darebbe un saldissimo fondamento di verità biologica al rapporto tra padre e figli, è anche vero che que-

sto riduzionismo biologico ha delle implicanze morali e giuridiche non indifferenti per quanto riguarda la legittimità di ogni rapporto non fondato su quello che si definisce il legame di sangue. Qualora uno ostenti la certezza della sua discendenza biologica, certificata dal test, un altro difficilmente può sottrarsi a questo esame senza che cali su di lui l'ombra inquietante di un dubbio. Ma, da un punto di vista sociale, pur a prescindere dai seri risvolti morali, gli effetti complessivi di una diffusione del test sarebbero piuttosto inquietanti, dal momento che le statistiche più accreditate dicono che il 15% dei figli ha in realtà un padre diverso da quello legale.

Un altro aspetto non meno preoccupante della clonazione è quello che si può definire un bio-socialismo: il corpo di ciascuno perde la sua singolarità e diventa una proprietà collettiva, la quale può essere messa a disposizione della salvezza altrui. Questo vale soprattutto per i cloni terapeutici, embrioni sacrificati per salvare vite di adulti. Ma vale anche per gli ovuli, soprattutto ora che si parla di donazioni di massa. Senza trascurare il fatto che il loro prelievo non è del tutto indolore, è ammissibile che questo prelievo avvenga per l'interesse della stessa paziente magari colpita da sterilità, ma non è ammissibile che sia fatta per il benessere di qualcun altro. In questo caso non si tratterebbe di salvare una vita ma solo di procurarsi un benessere proprio a spese degli altri. Inoltre la clonazione porta all'affermarsi di una sorta di perfezionismo indebito. I genitori saranno portati a ordinare bambini sempre più perfetti dal punto di vista sanitario ma anche estetico. E questo avrà una pericolosissima conseguenza, come quella dell'abbassamento progressivo della soglia di accettazione per i malati, i portatori di handicap e magari anche di persone con brutti inestetismi. Si potrebbe arrivare a un mondo in cui non c'è posto per tutti, dimenticando che la vita è un dono divino e non già un diritto umano o, peggio ancora, un bene di scambio.

2.3. Un secondo cambiamento è l'avvento della società mondiale del rischio e dell'insicurezza, che ha provocato una domanda disperata di futuro. L'atteggiamento degli anni sessanta era stato quello del grande entusiasmo per il futuro, delle grandi riforme, del pensare in grande, dell'immaginazione al potere. In seguito, l'ottimismo di quegli anni lasciò il passo ad un tempo di stagnazione, dovuto al senso di inquietudine di fronte alla prime crisi energetiche, alla presa di coscienza della complessità dei processi di liberazione, alla percezione dei limiti di un progresso scientifico e tecnologico. Al futuro si guardò con sempre meno speranza e sempre più paura: la paura della guerra atomica, la paura di disastri generati da meccanismi tecnologici le cui conseguenze possono sfuggire alle mani dell'uomo. Queste preoccupazioni dominarono soprattutto gli anni ottanta. Il decennio scorso, subito

dopo la grande crisi delle ideologie, è stato segnato dalla disillusione, dalla sfiducia, dall'incertezza sul futuro. È, appunto, l'avvento della stagione del rischio e dell'insicurezza.

Questa stagione del rischio e dell'incertezza ai nostri giorni è stata potenziata in modo particolare dal crollo delle torri gemelle di New York, che rappresentavano il simbolo dell'economia e della cultura dell'Occidente. La filosofia della sicurezza, prima dell'11 settembre, si basava sulla fiducia. Ora questa fiducia esistenziale tradotta in istituzioni si è dissolta ed è stata sostituita dalla sfiducia esistenziale che poco a poco viene trasfusa in corrispondenti forme istituzionali. Il cittadino, riconoscente e diffidente allo stesso tempo, quando si appresta a fare un viaggio aereo, è grato di passare prima ai raggi del metal detector, di essere scrutato, perquisito e interrogato, anche se tutta questa procedura, in se stessa, è una chiara mancanza di fiducia. Le minacce provenienti dalle reti terroristiche transnazionali inaugurano un nuovo capitolo della società mondiale del rischio.

Oggi, il nemico si pone al di là dei confini. Non è un paese specifico. Non ha una patria. Oggi si combatte una guerra contro un nemico non riconducibile a un territorio, non riassumibile in una identità precisa. Per questo ha bisogno di essere associata a un volto, a un nome: Bin Laden, a un paese, Afghanistan. L'11 settembre ha messo in crisi il globalismo, la fiducia negli effetti virtuosi della globalizzazione. Proprio i paesi attori della globalizzazione, i paesi occidentali, vedono in essa una minaccia alla sicurezza dei cittadini, alla stabilità e alla forza delle loro istituzioni, dei poteri. Da qui la spinta a controllare sempre più i confini, a ricostituirli, a renderli visibili. La spinta a difendere il territorio, in modo da dare alle appartenenze nazionali un ancoraggio concreto, a delimitare in modo netto la distanza fra noi e gli altri. La spinta a controllare le comunicazioni, i trasporti, la rete, perché l'apertura, lo scavalcamento e la vanificazione di ogni confine rende vulnerabili. Come difenderci dal mondo, come tutelare la nostra casa, la nostra vita quotidiana, se la nostra casa, se la nostra vita quotidiana sono aperte al mondo?

Sono molteplici le forme di insicurezza che si sono impadronite della vita degli uomini sia in Occidente che al di fuori di esso. Una prima forma di insicurezza (*uncertainty*) deriva dalla difficoltà di capire il mondo che cambia. Il cambiamento rapidissimo delle società contemporanee produce e diffonde disorientamento e isolamento. È una insicurezza che agisce soprattutto a livello esistenziale e personale. Il cittadino reticolare si trova immerso nelle trasformazioni e raramente riesce a dominarle. È una insicurezza che tocca la stessa visione del mondo, il sistema dei rapporti civili, la stabilità e il prestigio delle istituzioni, la sopravvivenza delle comunità politiche. Una seconda forma di insicurezza (*unsecurity*) è provocata dall'ero-

sione delle protezioni sociali e del *welfare state* cui in modo particolare il cittadino delle società occidentali era abituato. I cittadini del cosiddetto "primo mondo" vivono nella compressione progressiva delle garanzie sociali tradizionali. È una insicurezza, normalmente di tipo sociale o economico, che incide in profondità nella struttura della vita sociale e familiare. Una terza forma di insicurezza (*unsafety*) è provocata dalle crescenti minacce alla incolumità, alla salute, alla vita, alla libertà. È legata, per esempio, all'imprevedibilità degli inquinamenti ambientali o degli alimenti contaminati o delle attività criminose. È una insicurezza che insidia gli stili di vita quotidiani.

2.4. Un terzo cambiamento è la crisi del mito del liberismo economico e della società mercantile in genere. La strage delle torri gemelle, nell'intaccare il mito della nuova economia e nel ridimensionare la retorica di internet, il nuovo illuminismo, ha anche imposto un riesame degli effetti della globalizzazione[7].

L'unificazione del mondo solo attraverso i mercati ha provocato un impoverimento simbolico della vita comune. I criteri di valore alla base dei comportamenti personali e sociali hanno perso quella sostanza etica che, sola, può trasformare gli uomini di affari in uomini di principi. All'origine di tanti processi di degrado della civiltà occidentale c'è senz'altro la prevalenza del principio del mercato. La logica del mercato ha portato alla conseguenza che gli stessi stili di vita sono diventati un oggetto mercantile. Insieme ad una casa, ad un abbigliamento, ad un'automobile si acquista anche un modello di vita. La stessa logica contribuisce ad annullare anche la fondamentale differenziazione antropologica che è alla base della verità conciliare secondo cui l'uomo è «l'unica creatura che Dio ha voluto per se stessa» (GS 24), e che già Kant aveva in qualche modo messo in risalto quando affermava che: «Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito anche da un qualcosa di equivalente; ciò che ha dignità, invece, si eleva sopra ogni prezzo, e non consente un equivalente»[8]. Quindi, ciò che non ammette un equivalente, come la dignità dell'uomo, non può essere compensato con qualcos'altro, non è interscambiabile, al contrario di tutto ciò che ha un prezzo. La logica del mercato in pratica ha promosso l'antropologia dell'avere ed ha penalizzato l'antropologia dell'essere. Ha mercificato la trascendenza ed ha reso tutto mercantile.

---

[7] Cfr. G. Soros, *George Soros on globalization*, Oxford 2002; J. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Torino 2002; S. Huntington, *Many globalizations: cultural diversity in the contemporary world*, Oxford 2002; Id., *Culture matters: how values shape human progress*, New York 2002.

[8] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Milano 1982, 133.

Purtroppo, la logica del mercato ha trovato una triste applicazione anche nell'evento dell'11 settembre, che viene ormai considerato comunemente come uno spartiacque tra la società della sicurezza e del benessere e quella dell'insicurezza e del malessere. I frammenti e i detriti d'acciaio delle due torri gemelle, infatti, verranno usati per costruire una nave da guerra della marina militare americana, la Uss New York. L'idea di incorporare l'acciaio raccolto da Ground Zero è stata della marina ed è stata accolta con grande favore dal governatore dello stato di New York. Tutto ciò è una risposta mercantile di vendetta per un simbolo di dolore che poteva essere trasformato in simbolo di riconciliazione. L'invito a "ricordare" l'evento della strage non può essere un invito ad uccidere ancora, ma un invito a non uccidere più, cioè un invito a sconfiggere l'odio con l'amore, a far prevalere su ogni altra possibile reazione la forma più alta e più nobile di gratuità, che è il perdono cristiano.

2.5. Un quarto cambiamento è il ruolo nuovo che le appartenenze religiose hanno acquistato nel determinare il destino futuro della società mondiale. Secondo un giovane studioso americano[9], dopo un secolo dominato dalle ideologie politiche laiche, nei prossimi decenni, saranno le appartenenze religiose a giocare un ruolo decisivo. Nel Sud del mondo, Africa, Asia, America Latina sta crescendo una nuova religione, cioè una fede molto spesso fondamentalista nella sua interpretazione della realtà. Ormai religione cristiana non equivale a cristianità occidentale. In Africa i paesi di matrice cristiana sono quelli con il tasso di crescita demografica più imponente del mondo. Su un totale di 784 milioni di abitanti, i cristiani sono 360 e cioè il 46%. Nell'ultimo secolo il centro di gravità della cristianità è scivolato inesorabilmente verso Sud. Tra breve il blocco più rilevante di cristiani non sarà più in Europa ma in Africa e la quota dei cristiani dei paesi del Sud si avvicinerà al 70%. I maggiori centri della cristianità del XXI secolo saranno in Africa e nelle comunità della diaspora africana. Il Terzo Mondo sarà in realtà la patria della Terza Chiesa. Già adesso ogni anno ci sono più battesimi cattolici nelle sole Filippine che in Spagna, Italia, Francia e Polonia messe insieme. L'area metropolitana di Manila, da sola, conta più cattolici di quanti ce ne siano in tutti i Paesi Bassi.

La differenza più evidente tra le vecchie e le nuove Chiese è data dal fatto che i cristiani del Sud in genere sono molto più conservatori in termini di credo e di insegnamento morale. Molte delle nuove comunità cristiane si fondano su una fede personale molto interiorizzata, su un'ortodossia comunitaria, su un forte misticismo e

9 P. Jenkins, *The next Christendom: the coming of global christianity*, Oxford-New York 2002.

su un rigido puritanesimo sessuale, il tutto basato sulla chiara autorità delle Scritture. Si può ragionevolmente prevedere che il cristianesimo futuro in cui dominerà la componente del Sud sarà decisamente conservatore e darà un contributo rilevantissimo nel forgiare la qualità della vita ed i valori della civiltà.

2.6. Un quinto cambiamento è una forte instabilità politica e culturale del mondo, causata dalle molteplici semplificazioni identitarie, che teorizzano il conflitto di civiltà. Il moderno ritorno della religione, infatti, o la cosiddetta rivincita di Dio sono più un fenomeno di civiltà che di fede, e favoriscono paradigmi di rimitizzazione sulla base di identità culturali e religiose forti. Appena molti mussulmani hanno compreso quanto profondamente la cultura occidentale sia radicata nel cristianesimo, hanno concluso che anche le radici della loro identità stanno nella loro pratica religiosa. D'altra parte, man mano che aumenta la presenza islamica in Europa, molti europei sono probabilmente pronti a far valere la loro appartenenza religiosa come fattore distintivo della loro identità e della loro cultura. E questo succede sia che credano o meno alla verità del messaggio cristiano.

Le semplificazioni identitarie creano conflitti sociali, o per lo meno li favoriscono, perché contrappongono l'Occidente all'Islam, le popolazioni di un'etnia come gli Hutu a quelle di un'altra etnia come i Tutsi, gli arabi agli americani, gli israeliani ai palestinesi, e così via. Esse non tengono nel dovuto conto la reale complessità dell'individuo umano e dei gruppi sociali, ed impongono la semplificazione della definizione degli uomini. Nell'individuo si assomma la partecipazione a una molteplicità di componenti e di appartenenze, tanto che un individuo si può sentire allo stesso tempo uomo, italiano, professionista, di destra o di sinistra, vegetariano o carnivoro. È solo il singolo individuo che può decidere quali di queste componenti ed appartenenze siano più importanti e costitutive della sua identità. Questa decisione così delicata non può essere presa da persone estranee alla propria vita e alla propria cultura, perché ciò spinge inevitabilmente allo scontro sociale, culturale, religioso. Nella società contemporanea, ormai, tutte le partite della vita non sono più giocate in casa ma fuori. Delle cose che contano, le maggiori, se non tutte, dipendono da attori che non siamo più noi, e dunque da persone che sono ignare del nostro passato e della nostra identità e non sono interessate al nostro futuro. Questo, ovviamente, non favorisce la crescita e lo sviluppo morale e culturale né dei singoli né dei popoli. È opportuno ricordare che il benessere dei singoli e dei popoli non si misura solo dal Pil, ma soprattutto dalla democrazia, e questa la si vive con la capacità degli individui di scegliere liberamente il proprio destino.

A nostro avviso, le semplificazioni identitarie potranno essere superate nella misura in cui si ritornerà ad una sorta di ecumenismo antropologico, che è stato teorizzato e praticato sin dai primordi del pensiero cristiano e classico, e che negli ultimi tempi è stato messo in crisi dalla globalizzaizone economica e culturale. Più si sono stretti i contatti elettronici tra le persone, infatti, e più si sono allontanati i contatti umani. Più si sono moltiplicati i rapporti virtuali e meno sono progredite le conoscenze reciproche.

Per quanto riguarda il pensiero cristiano, l'anonimo autore della lettera *A Diogneto* ha scritto che per il cristiano ogni terra straniera è patria e ogni patria è terra straniera, ed ha incoraggiato il radicamento esistenziale come premessa del radicamento culturale[10]. Per quanto riguarda il pensiero classico, invece, il filosofo stoico Epitteto (50-138 d.C.), agli inizi del III secolo ha scritto che «Se sono vere le affermazioni dei filosofi sullo stretto legame tra la divinità e gli uomini, che cos'altro resta agli uomini se non condividere l'osservazione di Socrate, cioè che a chi si informi sull'origine di una persona mai bisogna rispondere che si è di Atene o di Corinto, bensì che si è cittadini del mondo? Per quale motivo infatti tu dici di essere Ateniese, e non semplicemente originario di quell'angolo di terra in cui il tuo misero corpo è stato gettato fin dalla nascita? Non è forse evidente che ti definisce ateniese e corinzio in base a un'origine più importante e che comprende non solo quel particolare angolo di terra, ma tutta quanta la tua stirpe e, insomma, il paese in cui i tuoi antenati si sono perpetuati sino a te? Dunque colui che si è reso conto dell'organizzazione complessiva dell'universo e ha compreso che "la cosa più grande, più importante e più universale di tutte è il complesso sistema costituito dagli uomini e dal dio, e che proprio da questo sistema derivano i semi che hanno generato non solo mio padre e mio nonno, ma tutto ciò che sulla terra è nato e cresce, specialmente gli esseri razionali, poiché solo essi partecipano della società divina per mezzo della ragione che li lega al dio", perché costui non si dovrebbe definire cittadino del mondo?»[11].

[10] Cfr. *A Diogneto*, a cura di S. Zingone, Roma 1981².

[11] Epitteto, *Diatribe* I, 9, 5.

3. Le conseguenze dei cambiamenti nell'epoca della globalizzazione

3.1. Una prima conseguenza della globalizzazione è una nuova percezione dello spazio. La globalizzazione nel nostro immaginario collettivo ha provocato una crisi della tradizionale rappresentazione degli spazi abitabili dall'uomo. Una messa in questione della nostra identità antropologica. In effetti, "globale" significa essere presente allo stesso tempo ovunque ed in nessun luogo. Ma l'uomo globale non è l'uomo totale. La globalizzazione è la contemporaneità e contiguità delle esperienze, ma non la loro pienezza e perfezione. Solo l'uomo totale è anche un uomo integrato che produce esperienza. Non è l'esperienza che fa l'uomo, ma è l'uomo che crea esperienza. Ora, l'uomo globale, oggi, utilizza lo spazio più per viaggiare sulle strade del mondo che per abitare le città del medesimo. Si innamora di molti luoghi ma non ne sposa nessuno. L'Odisseo omerico tende al ritorno in senso totale, ritorno ad Itaca, alla reggia, al governo del suo popolo, a Penelope e al figlio Telemaco. L'Ulisse dantesco è antitetico: non torna, bensì parte, viaggia all'eterno presente. L'Ulisse nostro contemporaneo non è il passo omerico del ritorno a casa, né lo staccarsi volontariamente dai suoi per brama di conoscenza, secondo la lettura di Dante. Né ancora il Bloom di Joyce, che vive la città come allegoria, come miniaturizzazione del mondo in essa sbriciolato. L'Ulisse contemporaneo è un viaggiatore pratico, interprete laico della metafora: «la vita è un percorso fra nascita e morte» o «siamo tutti viandanti sulla terra».

3.2. Che cosa significa, ora, secondo quanto scrive C. Galli, per un animale fondamentalmente terricolo come l'uomo, legato alla propria terra, vivere su un globo[12]? La politica, in quanto organizzazione della vita comune degli uomini, è sempre stata conquista e amministrazione dello spazio, perché lo spazio è l'arena delle azioni umane. Tutte le forme tradizionali di ordinamento politico, la polis, l'impero, lo stato, rinviano a determinate concezioni spaziali e si fondano su una rappresentazione politica dello spazio. Il quale, messo in forma dalla politica, da spazio geografico diventa spazio di potere, di libertà, di cittadinanza, delle leggi e del diritto. Insomma, non c'è politica senza l'imprescindibile dimensione dello spazio. Oggi però con la globalizzazione – con la libera circolazione di persone, merci e capitali, con la deregulation, il tendenziale esautoramento delle sovranità naziona-

[12] C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna 2001.

li, il multiculturalismo – il tradizionale rapporto tra la politica e lo spazio entra in crisi. Se un tempo la politica organizzava e delimitava lo spazio, oggi nuove azioni ed operazioni di tipo economico, tecnico, informatico, che si lanciano meno nello spazio globale, infrangono i tradizionali confini della politica. Non sembra che esista una forma politica a cui assegnare la globalizzazione. Un potere capace di conferire ordine allo spazio globale. Un nuovo *nomos* della terra. Non bastano le categorie della modernità, né una loro risignificazione, per comprendere la nuova realtà. L'idea kantiana di una grande confederazione degli Stati, la teoria schmittiana dei grandi spazi o il sogno juengeriano di uno stato mondiale sono più che soluzioni modi intelligenti di nominare il problema. Se la politica è potere sullo spazio, e lo spazio l'arena della prassi, allora la globalizzazione come apertura dell'agire umano alla virtualità dell'interconnessione planetaria richiama un'istanza politica capace di costituire una nuova ecumene. Manca un'antropologia della globalizzazione, cioè un'idea comune della natura dell'uomo. Forse un sentimento comune della sua condizione. L'organizzazione politico-simbolica della globalizzazione è resa difficile dalle faticose e complesse dinamiche dell'esclusione e dell'inclusione, dell'appartenenza e dell'espulsione, dell'identità e dell'alterità, della soggezione e del dominio.

3.3. Un aspetto per nulla secondario del ruolo dello spazio nella formazione dell'identità personale è certamente il suo rapporto con l'ambiente. L'economia dipende dall'ambiente, cioè dalla natura, cioè da una forma particolare di spazio che ha una particolare stabilità e, come tale, è retta da una serie di norme pratiche. Oggi si fa dipendere l'ambiente dall'economia e, ciò facendo, si distrugge la natura, con conseguenze terribili per tutti gli abitanti del pianeta. L'*homo oeconomicus* finisce per prevalere sull'*homo sapiens*, e le ragioni dell'economia e del profitto prevalgono su quelle della salute fisica e della stessa vita. Si fa fatica a non creare consumi indotti e ad educare tutti al consumo di solo ciò che la natura può sostituire. Oggi c'è una grande varietà di alimenti, grandi possibilità di abbigliamento, tutta una serie di elettrodomestici che riducono la fatica e dilatano il tempo libero. Il consumismo, secondo una descrizione di Umberto Galimberti, è un vizio, perché crea una mentalità a tal punto nichilista da far ritenere che solo adottando, in maniera metodica, e su ampia scala, il principio del consumo e della distruzione degli oggetti, possiamo garantirci identità, stato sociale, esercizio della libertà e benessere.

Produzione e consumo sono due aspetti di un medesimo processo circolare, nel senso che non solo si producono merci per soddisfare bisogni, ma si producono anche bisogni per garantire la continuità della produzione delle merci. Là dove la

produzione non tollera interruzioni, le merci hanno bisogno di essere consumate, e se il bisogno non è spontaneo, se di queste merci non si sente il bisogno, occorrerà che questo bisogno sia prodotto. In una società dove l'identità di ciascuno è sempre più consegnata agli oggetti che possiede, i quali non solo sono sostituibili, ma devono essere sostituiti, ogni pubblicità è un appello alla distruzione. Il mondo dell'economia crea un mondo di cose sostituibili con modelli più avanzati, produce di continuo un mondo da buttar via. L'umanità che tratta il mondo come un mondo da buttar via, tratta anche se stessa come un'umanità da buttar via.

Le cose diventano inconsistenti. Nel ciclo produzione-consumo che non può interrompersi, le cose sono pensate in vista di una loro rapida inutilizzabilità. Nel processo dove il principio della distruzione è immanente alla produzione, l'uso delle cose deve coincidere il più possibile con la loro usura. Il tratto nichilista dell'economia consumista che vive della negazione del mondo da essa prodotto perché la sua permanenza significherebbe la sua fine, destruttura nei consumatori la dimensione del tempo, sostituendola alla durata temporale, che è fatta di passato, presente e futuro, la precarietà di un assoluto presente che non deve avere alcun rapporto col passato e col futuro. E allora oltre alla produzione forzata del bisogno, ben oltre i limiti della sua rigenerazione fisiologica, il consumismo utilizza strategie, come ad esempio la moda, per opporsi alla resistenza dei prodotti, in modo da rendere ciò che è ancora materialmente utilizzabile socialmente inutilizzabile, e perciò bisognoso di essere sostituito.

Gli effetti della cultura del consumismo sulla costruzione e sul mantenimento dell'identità personale sono disastrosi. Là dove le cose perdono la loro consistenza, il mondo diventa evanescente e con il mondo la nostra identità. Infatti, là dove gli oggetti durevoli sono sostituiti da prodotti destinati all'obsolescenza immediata, l'individuo, senza più punti di riferimento o luoghi di ancoraggio per la sua identità, perde la continuità della sua vita psichica, perché quell'ordine di riferimenti costanti, che è alla base della propria identità, si dissolve in una serie di riflessi fugaci, che sono le uniche risposte possibili a quel senso diffuso di irrealtà che la cultura del consumismo diffonde come immagine del mondo. Là infatti dove un mondo fidato di oggetti e di sentimenti durevoli viene via via sostituito da un mondo popolato da immagini sfarfallanti, che si dissolvono con la stessa rapidità con cui appaiono, diventa sempre più difficile distinguere tra sogno e realtà, tra immaginazione e dati di fatto.

In una cultura del consumo dove nulla è durevole, la libertà non è più scelta di una linea di azione che porta all'individuazione, ma è la scelta di mantenersi aperta la libertà di scegliere, dove è sottinteso che le identità possono essere indossate

e scartate come la cultura del consumo ci ha insegnato a fare con gli abiti. Ma là dove la scelta non produce differenze, non modifica il corso delle cose, non avvia una catena di eventi che può risultare irreversibile, perché tutto è intercambiabile: dalle relazioni agli amanti, dai lavori ai vicini di casa, allora anche i rapporti fra gli uomini riproducono alla lettera i rapporti con i prodotti di consumo, dove il principio dell'usa e getta regola sia le relazioni matrimoniali sia le relazioni senza impegno. Non si può fare nulla. Perché l'identità personale a cui fare appello per arginare gli inconvenienti del consumismo non c'è più, essendo stata a sua volta risolta in un insieme di bisogni e desideri programmati dal mercato[13].

3.2. Una seconda conseguenza della globalizzazione è una nuova percezione del tempo. Certamente, una delle caratteristiche della nostra civiltà classica è il concetto di tempo. È il concetto di tempo, infatti, che è alla base della salvezza cristiana ed alla base della salvezza laica, quando è stato inteso come progresso. Con la globalizzazione, di fatto, viene distrutto anche il concetto di tempo, insieme a quello di spazio. La percezione del tempo è cambiata, perché il tempo è schiacciato sul presente, e questo fatto uccide la storia e fa nascere la cronaca. Il fenomeno della comunicazione in tempi reali elimina la durata, che è la base stessa del tempo.

3.2.1. La diversa percezione del tempo ha prodotto soprattutto una sorta di antropologia radicale, caratterizzata, tra gli altri aspetti, dall'assenza di memoria storica. La cultura radicale rifiuta la tradizione ed è indifferente alla memoria storica, al ricordo di eventi passati, che contribuiscono a costituire il nostro presente. Essa conserva la storia solo come storiografia del passato, come "scienza", ma declassa la storia come memoria e tradizione vivente di una prassi passata che continua. Censurando il ricordo, la cultura radicale cade nell'identico e toglie una delle energie fondamentali di ogni processo di liberazione. Uomini e popoli senza tradizione e senza memoria storica sono destinati alla fine. Là dove non c'è alcuna tradizione, ivi comincia il tempo della povertà e il cammino verso la disumanità. La società totalitaria incomincia quando si sottrae all'uomo il suo patrimonio di memorie e di esperienze del passato; quando la tradizione perde la sua capacità di guidare l'azione e di formare nuove soggettività personali e collettive, per divenire puro e semplice oggetto di ricerca erudita[14].

---

13 Cfr. U. Galimberti, *I vizi capitali e nuovi vizi*, Milano 2003.

14 V. Possenti, *La cultura radicale*, in Id., *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Milano 1983, 126.

La tradizione e il passato sono conservati nella cultura radicale solo in forma negativa, cioè solo come sottoprodotti negati dell'idea di progresso, che rappresenta uno dei postulati di base di tale cultura. L'idea di progresso può e deve valere non solo per la realtà tecnica e scientifica, ma anche per la realtà umana, sociale e politica: l'umanità è in costante movimento verso il meglio, e sono le forze oscurantistiche ad opporsi al progresso. Ne viene la necessità della critica ai valori tradizionali, e la convinzione che il legame col passato sia un male.

3.2.2. La diversa percezione del tempo, oltre all'antropologia radicale, ha prodotto anche una trasformazione di molti valori europei particolari, quali il movimento, lo sviluppo, il progresso, il cambiamento. Questi valori avevano costituito l'identità europea che si è tradotta in costumi ed un costume è anche il riposo settimanale. Nella tradizione religiosa cristiana il riposo settimanale è legato ad una motivazione teologica, come si evince dalla Scrittura. Lo stesso accade nelle altre religioni. Ora, con una recente direttiva europea che lascia libera la scelta del giorno di riposo, e con la convivenza di più etnie e di più culture all'interno dello stesso paese, si pone il problema della difesa dell'identità non solo religiosa, ma anche sociale. Il riposo non è solo oggetto di mercato, di produzione, di contratto.

La direttiva europea sull'orario del lavoro che deve essere recepita da tutti gli stati membri prevede sì che i lavoratori abbiano diritto a un giorno di riposo alla settimana, ma non dice quale. In questo modo, il giorno di riposo settimanale non sarebbe più di regola in coincidenza con la domenica come dice l'articolo 2109 del codice civile italiano, ma quello che stabilirebbero di volta in volta i contratti di lavoro. Non per nulla la novità è sostenuta con forza dalle associazioni di Confcommercio, che sperano così di poter vedere aperti gli esercizi commerciali di domenica, senza che si debba pagare il festivo ai lavoratori.

Ora, la parola rossa sul calendario è la scansione del nostro tempo. Il ritmo del tempo non è un rito che si cambia impunemente. I ritmi che abbiamo ora ci sembrano naturali, ma intorno ad essi ruotano simbologie, abitudini, tempi interiori. La scansione del tempo è interiorizzata nei secoli; un tempo per lavorare, un tempo per riposare...Una scansione che fa parte di un'organizzazione antropologica del tempo, con un suo proprio ritmo non così facilmente modificabile per decreto. Un ritmo interiorizzato ma anche condiviso: tutti avevamo lo stesso "passo", il tempo libero coincideva e diventava tempo sociale, tempo familiare. Non solo individuale. Per la verità, già prima che l'Unione Europea chiedesse qualcosa ai governi nazionali, nelle singole nazioni qualcosa è cominciato a cambiare: dai trasporti, agli ospedali, ai negozi, alle farmacie... c'è stata sempre una maggiore richiesta di servizi "aperti" la domenica. Si immagini che cosa succede, però, se ogni categoria come la scuo-

la, le banche, i negozi, gli uffici pubblici possono contrattare il proprio giorno festivo, la propria "domenica". L'organizzazione del tempo non riguarda solo il singolo individuo, la singola impresa o azienda, ma la connessione tra i singoli e tra gruppi. L'organizzazione del tempo è un fatto sociale che coinvolge non solo la famiglia, ma le coppie, le amicizie, i rapporti con gli altri. Il rischio è allora di perdere non solo il ritmo del tempo interiore, ma del tempo comune.

Non si può dimenticare che una società non è fatta soltanto di individui che producono e consumano. È fatta di legami tra le persone, di molteplici forme di socialità. Senza tali legami sociali una società non si regge, o si regge piuttosto male. Tra i più importanti di tali legami vi sono i rituali, insiemi di norme che regolano lo scorrere profondo della vita d'una società. Il rituale è il cemento più forte della società, la chimica stessa alla base del processo dei processi di inclusione. Caratteristico dei rituali è di essere gratuiti, irrazionali, privi di giustificazione se non simbolica. Non si può iscriverli in un bilancio o in un contratto. Però senza di essi nessun bilancio o contratto ha la possibilità di durare. La domenica festiva è appunto un rituale. Non si può credere che una volta regolati i rapporti tra produttori e consumatori in un'ottica puramente economica, anche l'insieme della vita sociale e culturale ne trarrebbe soltanto dei vantaggi.

4. *Ecce homo*

Le identità umane sottese ai modelli di pensiero ed ai parametri culturali delle diverse epoche storiche sono state tante e variano, come si può facilmente constatare, a seconda dei luoghi e dei tempi in cui esse sono state proposte. I parametri culturali della stagione della globalizzazione che noi abbiamo esaminato in questo saggio sono gli ultimi, in ordine di tempo, di tutti quelli che si sono succeduti nelle diverse epoche della storia dell'antropologia, e che hanno improntato le caratteristiche dell'identità umana. Per esempio, dalla classicità, l'uomo è stato concepito come *zóon lógon échon*, un vivente che ha la parola, e che si distingue dal mondo degli animali, appunto perché ha la parola, e quindi il linguaggio e il pensiero. La modernità ha rappresentato l'uomo come *animal rationale*. All'uso della parola che propizia la comunione con le persone, l'accettazione del mondo, la lode della preghiera, sono subentrati l'esercizio della ragione, la critica, la razionalità. La postmodernità e la globalizzazione hanno messo in crisi tutte le precedenti rappresentazioni dell'uomo ed hanno prodotto un «uomo senza qualità», secondo l'espressio-

ne di R. Musil[15] o un «quarto uomo», secondo l'espressione di G. Morra[16]. Nella postmodernità, si è passati dalla visione filosofica del mondo e dell'uomo a quella "scientifica", dal pensiero metafisico a quello postmetafisico, dal discorso veritativo o fondativo a quello ermeneutico, dalla questione della verità a quella del senso. In una parola, si è passati dalla prima «creazione del settimo giorno» alla seconda «creazione dell'ottavo giorno», cioè dall'uomo concepito come creatura di Dio all'uomo prodotto della biotecnologia[17].

A nostro parere, il contributo dell'antropologia cristiana in ordine alla salvaguardia dell'identità umana dovrebbe consistere precisamente nel riportare la creazione *tecnica* dell'ottavo giorno alla creazione *divina* del settimo giorno. L'identità umana della creazione del settimo giorno, difesa dal cristianesimo, si fonda sul concetto di uomo come immagine di Dio, cioè su un'antropologia relazionale della Rivelazione, nella quale l'uomo viene concepito come essere in relazione, ed a partire dalla quale, cioè dalla condizione relazionale dell'uomo, diviene più visibile poi anche quel Dio che in esso è rappresentato (FR 80). L'identità definitiva di ogni persona consiste nella realizzazione del disegno divino, del progetto eterno di Dio nascosto nelle pieghe della storia (Ger 1,1; Rm 8,28-29; Ef 3,11). Questo progetto di Dio su una persona è unitario fin dall'eternità e per l'eternità. Storicamente, esso si dispiegherà in tappe successive e per comprensioni progressive, ma, in se stesso, è sempre l'unico progetto di Dio sull'uomo, non più progetti giustapposti e occasionali. Il nome vero e definitivo dell'uomo è quello datogli da Dio in Cristo. Per il cristianesimo, chi dice Dio dice anche uomo. Il Dio cristiano, infatti, si rivela nell'evento di Gesù Cristo, il quale, vero Dio e vero uomo, con il suo mistero di incarnazione, morte e risurrezione, getta luce sul mistero dell'uomo (GS 22). Questa verità fondamentale è perfettamente speculare alla concezione dell'uomo creato ad immagine di Dio, per cui chi dice uomo dice anche Dio. Dio si è fatto uomo, perché l'uomo si faccia Dio[18].

Il cristianesimo ha considerato sempre con grande attenzione ed interesse tutte le proposte antropologiche del passato e del presente, nella profonda convinzione che ogni cammino di umanità sia un *suo* cammino, e che ogni suo cammino non sia un cammino *dell'*umanità. Ma, allo stesso tempo, esso si chiede se la configurazio-

---

15 Cfr. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino 1965 (I, Berlin 1930; II, ivi 1933; III, Lausanne 1943).

16 Cfr. G. Morra, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Roma 1992.

17 Cfr. H. F. Judson, *L'ottavo giorno della creazione: la scoperta del DNA*, Roma 1982/86 (or. ingl. *The eighth day of creation: makers of the revolution in biology*, New York 1980).

18 Cfr. Ireneo, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini, Milano 1981, 278.

ne dell'uomo che viene determinata dai cambiamenti prodotti dalla globalizzazione sia veramente la configurazione di un uomo oppure una sua parvenza[19]. È nostra convinzione che, dal punto di vista dell'antropologia teologica, i vari *Ecce homo* della storia umana si fermino alla parvenza[20]. Quella parvenza dietro la quale Pilato non era riuscito a intravvedere il Figlio di Dio. E Pilato rappresenta, in qualche modo, un'umanità sorda alla voce dell'eterno e cieca alla realtà divina. La cultura, la psicologia, la sociologia, la biologia e le scienze umane in genere, quando affrontano il fenomeno umano secondo le loro rispettive competenze, si fermano a quella patina di esteriorità e di sofferenza che nasconde il vero volto della persona, chiamata ed amata da Dio. Ma il disegno di Dio è nascosto dietro le apparenze umane, e solo gli occhi della fede lo possono vedere, scorgere, e soprattutto riconoscere. Non basta, infatti, conoscere il disegno misterioso di Dio, bisogna anche riconoscerlo ed accoglierlo. In definitiva, la vera identità umana trascende il tempo e la cultura, così come Dio trascende il tempo e la cultura. Essa rimane fissa con la fissità della stessa parola di Dio, che non si identifica con alcuna cultura, pur animandole tutte. È scritta sulla pietruzza personale che Dio consegna ad ogni uomo, e che nessuno conosce e potrà mai duplicare o clonare (Ap 2,17).

---

19 Cfr. P. Levi, *Se questo è un uomo*, Torino 1989.

20 Cfr. J. Moltmann, *Uomo. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente*, Brescia 1972.

RTLu VIII (2/2003) 389-399

«Operiamo il bene verso tutti» (Gal 6,10). La dimensione cristiana dell'attività caritativa e sociale[1]

Paul Josef Cordes
Pontificium Consilium «Cor Unum»

La globalizzazione determina sempre più la vita dei nostri contemporanei. Questo è vero per la politica e per l'economia, ma è anche vero, purtroppo, per la povertà. Siamo tutti legati l'uno all'altro, tutti siamo debitori dell'altro – anche se forse non lo vogliamo riconoscere. Questa verità va detta, finché anche uno solo dei ricchi epuloni cerca di renderla vana. Lazzaro sta seduto alla nostra porta: lo incontriamo in ogni telegiornale. Possiamo anche ignorarlo, ma non potremo mai scusarci di non sapere. Ancor meno la Chiesa potrà smettere di farsi voce dei miseri. Ogni giorno muoiono di fame 34.000 bambini. Potremo permettere che i potenti dormano sonni tranquilli? Dobbiamo porre delle sfide a quanti hanno il potere di cambiare il nostro mondo.

Perciò lanciamo il nostro appello ai politici dei Paesi più influenti a non lasciarsi travolgere dagli interessi privati dei piccolo-borghesi e dei benestanti. In un mondo globalizzato le oasi dei privilegiati nelle quali pochi si annidano sono destinate prima o poi a scomparire.

Nel 1983 mi trovavo a Managua, in Nicaragua; dei muri difendevano l'alto standard di vita dei membri del governo sandinista: sarebbero presto caduti. Più tardi a Bad Sorow, nella Germania comunista, ho visto il filo spinato intorno alle case di campagna di Honecker e Stoph: anche questo nel frattempo è stato demolito. I privilegiati in molti luoghi si rinchiudono nelle loro gabbie dorate, difesi dall'opportunismo elettorale di chi sta al potere. Ma non hanno futuro. Tempo fa ho letto su un grande giornale quanto segue: «L'egoismo come atteggiamento di fondo di una società è un pericolo sia per quanti lo sostengono... che per lo Stato stesso» (FAZ del 2.10.1997).

[1] Il presente testo costituisce la conferenza tenuta a Lugano il 7 ottobre 2002 presso la Facoltà di Teologia in occasione della Giornata di apertura dell'anno accademico 2002-2003.

Per un parlamentare è perlomeno miope cercare i voti di quanti si arricchiscono alle spalle dei poveri; oppure non affrontare seriamente la questione dell'indebitamento estero dei Paesi del terzo mondo per paura di effetti negativi sugli equilibri politici; oppure non denunciare la xenofobia, e anzi farne un elemento di decisione politica, per difendersi. I Paesi sviluppati si sono impegnati ufficialmente a contribuire con lo 0,7% del loro prodotto interno all'aiuto allo sviluppo in Paesi poveri. Pochi tengono fede a tale promessa, anzi rispetto ai primi anni novanta tale aiuto è diminuito per esempio in Stati Uniti e Italia, fra il 1992 e il 1999, in termini assoluti e relativi: dallo 0,20% allo 0,10% del prodotto interno lordo per l'Italia e dallo 0,34% allo 0,15% per gli USA (dati del Ministero degli Esteri italiano).

È evidente che il realismo costringe anche gli Stati benestanti a contenere la misura – e ciò vale sia per la politica interna che per le decisioni delle Nazioni Unite. I responsabili delle nazioni devono avere a cuore le preoccupazioni dei propri cittadini. D'altro canto dobbiamo aspettarci dai governi anche lungimiranza: dovrebbero avere la capacità di riconoscere che l'aiuto allo sviluppo a lungo andare serve agli stessi interessi del proprio Paese e che assume i caratteri di una vera e propria difesa, se si considerano povertà, distruzione dell'ambiente e fenomeni come quello dei rifugiati (ciò è tanto più vero dopo i fatti dell'11 settembre). Tuttavia se l'aiuto allo sviluppo viene orientato solo da motivazioni politiche e così snaturato dal suo vero fine, che è l'uomo, allora è il momento di ricordare a quanti hanno responsabilità la loro retorica filantropica e le loro promesse elettorali. La democrazia garantisce l'alternanza, quindi la ridistribuzione dei poteri, a condizione però che siano i cittadini ad intervenire, ad avanzare giuste richieste, ad esigere misure proprio per i bisognosi.

L'appello della Chiesa si rivolge anche ai vertici delle grandi multinazionali. La globalizzazione comporta un crescente svilimento del potere dello Stato: non si riesce più a determinare precisamente chi decide delle nostre vite, se i governi o i consigli di amministrazione. Ma anche per questi ultimi resta vero che il disprezzo per le creature di Dio paga solo a breve termine. Cresce infatti nella pubblica opinione la sensibilità per la dignità umana; infatti – come dice l'enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II – «l'uomo... in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa... al di là dei diritti che l'uomo acquista col proprio lavoro, esistono diritti che non sono il corrispettivo di nessuna opera da lui prestata, ma che derivano dall'essenziale sua dignità di persona» (CA 11).

Il mondo dell'economia non si è chiuso rispetto ad un ripensamento etico. L'etica diviene anzi sempre più uno dei parametri importanti nella concorrenza. Anche le multinazionali non possono più evitare di tener conto della dignità del singolo, se

non vogliono danneggiare la propria immagine. È quasi di moda impegnarsi per i poveri. È noto che addirittura Ted Turner, ancora capo della potente CNN, non ha voluto rinunciare a crearsi consenso nella pubblica opinione con generose offerte: tempo fa ha donato un miliardo di dollari per i programmi delle Nazioni Unite. Anche se fosse l'ambizione e la sete di potere a far crescere i grattacieli di vetro a Milano o a Francoforte, una cosa diventa sempre più chiara per il grande management: il loro sistema resta in piedi solo se chi sta sopra non guarda a chi sta sotto come a una massa inerte o addirittura a un semplice giocattolo.

Affermazioni così risolute prestano il fianco ad una domanda di fondo: la Chiesa da chi si prende il diritto di imporre agli altri questi imperativi etici? Siamo un gruppo di pressione come *Green Peace*? Diamo voce solo ad un *trend* molto moderno di umana filantropia? Senza dubbio: chi soffre per la miseria dell'altro è riconoscente a quanti si uniscono a lui lottando per condizioni di vita degne dell'uomo. La Chiesa può così verificare con soddisfazione che le iniziative umanitarie incontrano oggi una vasta eco. Non c'è bisogno di ricordare la notevole risposta che hanno avuto gli appelli umanitari in occasione di tragedie come la guerra nei Balcani nel 1999. Più tardi, dopo il terremoto in Salvador, le diverse istituzioni ecclesiali hanno messo a disposizione in pochi giorni 3 milioni di dollari. Lo stesso è avvenuto in favore delle sofferenze in Afghanistan e Pakistan: 1,9 milioni di euro è stato il contributo raccolto da «Cor Unum» grazie al digiuno proclamato dal Papa il 14.12.2001.

Nell'uomo esiste un senso naturale a sostenere il prossimo in difficoltà. Ma l'impegno per l'amore al prossimo non nasce assolutamente dal retaggio umanistico dell'Occidente. Nell'antica Roma la buona azione aveva come scopo ultimo non il bisognoso, quanto piuttosto la società, in quanto contribuiva alla sicurezza dell'ordine sociale. Così nell'antichità la distribuzione del frumento era destinata ai cittadini, e non in maniera speciale agli affamati.

Contrariamente ad ogni apparenza, va dunque affermato che l'amore al prossimo è nato sul terreno della rivelazione biblica, e non è frutto dell'umanesimo secolare. Ancor meno nasce dalla nostra grandezza d'animo o da un impegno cristiano eroico. Come cristiani sappiamo che verremo giudicati per le opere e le omissioni nei confronti del più piccolo dei nostri fratelli. E questo comando del Signore non va isolato, ma inserito per noi nel contesto di una più ampia missione affidataci.

Quando il Signore inviò i suoi fino ai confini della terra, comandò loro: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni» (Mt 28,19). Questo invio da parte del Risorto è l'unico quadro che ci permette di comprendere l'attività caritativa della Chiesa. La sua parola ci conduce alle radici della sua opera a favore del prossimo, al reciproco rimando dei grandi *munera* nei quali la Chiesa si realizza.

L'ecclesiologia indica in *martyria*, *leiturgia* e *diakonia* le funzioni fondamentali della missione ecclesiale. Questi ambiti si possono distinguere, ma nel comando di Gesù Cristo non sono compartimenti stagni. Piuttosto, secondo l'espressione di Karl Rahner, «appartengono l'uno all'altro in maniera strettissima; in questa unità e rapportandosi e includendosi reciprocamente, formano l'unica autorealizzazione della Chiesa» (K. Rahner, *Handbuch zur Pastoraltheologie*, I, 218). *Martyria*, *leiturgia* e *diakonia* sono la dimensione tangibile della missione ecclesiale, il suo triplice volto. Hanno bisogno di osmosi, all'interno della missione ecclesiale nella sua interezza, e nella vita del singolo credente, anche se il Corpo di Cristo ha molte membra e i ministeri nella Chiesa sono diversi. Infatti solo l'annuncio che diviene esperienza concreta nel servizio al prossimo e che diviene celebrazione nella liturgia, trasmette all'uomo una salvezza integrale.

Certamente ciò che conta è che questo aiuto all'altro avvenga. Allevia la miseria anche se viene compiuto senza fede e senza cristianesimo, se ha un fondamento puramente umanitario. Ma per il cristiano tutto ciò resta vincolato al testamento del Signore. Questa verità *storica* egli la difende strenuamente contro quella filantropia benpensante che desidererebbe reinterpretare la diaconia. Questa verità *teologica* gli impedisce di dimenticare il reciproco richiamo che le tre funzioni ecclesiali, pur distinte, hanno, e di scindere la diaconia stessa dalla testimonianza e dalla liturgia. Una donna come Madre Teresa è la migliore prova che la fedeltà al mandato di Cristo non significa assolutamente bigottismo o celato proselitismo.

In ambito mondiale si constata un *trend* contrario a questo legame della diaconia alla missione della Chiesa, verso un suo isolamento. Si potrebbe parlare anche di segni di secolarizzazione della carità cristiana. Diverse ragioni possono spiegare questa tendenza.

L'attività caritativa compenetra tutti i settori e gli strati della società. È collegata al diritto civile, ai doveri sociali, alle responsabilità dello Stato. A partire dall'asilo, la pubblica assistenza accompagna le persone durante tutta la loro vita fino all'ospizio. Così, anche alcune organizzazioni caritative hanno conosciuto uno sviluppo considerevole in certi paesi occidentali, sono diventate un'impresa di servizi impressionante. Quando recentemente sono stato a Colonia per fare una relazione in occasione del centenario della Caritas tedesca, mi sono alquanto stupito nel sentir dire che la Caritas aveva 480.000 collaboratori impiegati a tempo pieno (dopo lo Stato si tratta dell'impresa con il maggior numero di dipendenti in Germania). Già prima avevo visto passare certi dati sulla mia scrivania; documentavano in maniera analoga il peso e l'influenza che hanno le organizzazioni caritative cattoliche: nel 1998 la Caritas americana responsabile per il servizio estero, la CRS (Catholic Relief

Services), disponeva di un budget di più di 400 milioni di dollari.

A prescindere dalle grosse somme disponibili, dal numero considerevole di operatori, dall'immenso contributo che danno le istituzioni caritative per garantire il buon funzionamento della società, un altro elemento urge una riflessione: l'attività dei gruppi caritativi non è più pensabile senza un alto livello di professionalità. Quando entrano in gioco soldi pubblici, si esige perfezione tecnica nell'operare. Questo vale sia per la creazione di nuove istituzioni, sia per la loro conservazione; riguarda i contratti di lavoro e la realizzazione delle iniziative; per la concessione di sovvenzioni e per la rendicontazione sull'uso che ne viene fatto, si richiede correttezza nella gestione amministrativa. Di tutto ciò non c'è da lamentarsi, perché così aumenta la probabilità che l'aiuto prestato giunga veramente a destinazione. Anche l'amministrazione pubblica esercita un controllo sempre maggiore. Siamo infatti spinti ad evitare di fallire, per non danneggiare la fama o non aumentare la diffidenza.

Professionalità significa favorire un impegno effettivo. D'altra parte ciò può avere come conseguenza che i cristiani coinvolti cambino a poco a poco la propria motivazione. Se conta solo l'agire in quanto tale, si oscura il significato più profondo che l'azione può avere. Viene meno il carattere di segno che l'aiuto umanitario vuole avere nella missione ecclesiale. Perché se, nell'azione caritativa, il segno dovesse venire trascurato, l'attività della Chiesa perderebbe una sua dimensione fondamentale. L'opera caritativa in senso lato diventerebbe uguale alla "Croce Rossa" o a qualsiasi altra ONG (Organizzazione non governativa), e perderebbe addirittura anche le sue radici cristiane.

Questi timori sfortunatamente non sono speculazioni elaborate a tavolino. Visto che il nostro Dicastero *Cor Unum* è l'interlocutore pontificio per le fondazioni ed iniziative internazionali in questo settore, vorrei presentarvi qualche caso che può suscitare alcune perplessità.

1. In un documento un'organizzazione caritativa cattolica, una delle maggiori del mondo, descriveva tempo fa le proprie finalità, formulando le linee programmatiche della propria attività a favore dell'America latina. Vi si legge: «La nostra agenzia si sforza, fedele al proprio impegno di rispettare il pluralismo dei suoi partner e dei suoi progetti, di non subordinare le finalità dello sviluppo sociale e della giustizia a interessi istituzionali propri della Chiesa...». Qualificando le prospettive pastorali dei Vescovi come «interessi propri», l'agenzia intende collaborare con le istanze pubbliche. Così un'agenzia si distacca chiaramente dalla missione ecclesiale. E ingenuamente fa suoi gli «interessi propri» dei governi che non raramente si sono resi colpevoli di casi di corruzione tristemente noti.

2. Ho notizia di un'agenzia cattolica in un piccolo paese che elenca, tra i progetti segnalati per il finanziamento, il «V incontro di lesbiche femministe dell'America latina e dei Carabi». Sebbene non sia a conoscenza se il finanziamento sia stato accordato o meno, il fatto che la Caritas di un paese sia disposta a prendere in considerazione un'istanza di questo tipo lascia intravedere quale sia la tendenza che la stessa rivela perseguire.

3. Una grande istituzione caritativa cattolica ha il suo personale in tutto il mondo. Da molte parti i Vescovi lamentano non solo uno scarso coinvolgimento con la Chiesa locale, ma un'azione che va contro di essa. Riporto la situazione dei Balcani: come confermatomi dal cardinale Puljic durante il recente Sinodo per l'Europa, in Bosnia Erzegovina, su 11 impiegati dell'agenzia, 10 sono musulmani; la loro attività risponde alla strategia islamica che promuove la cacciata dei cristiani dalla Bosnia.

4. Poco più di un anno fa sono tornato in Salvador. Dopo il terribile terremoto ero stato inviato dal Santo Padre per incontrare i Vescovi, i volontari così come la popolazione colpita da questa catastrofe. Come sempre queste visite rappresentano una grande motivazione per portare avanti l'impegno di «Cor Unum» con assiduità; la vastità dei bisogni umani invoca aiuto. Ho incontrato il Presidente della Repubblica. Per un certo periodo ha fatto parte di una setta indiana e non è certamente un cattolico praticante. Tanto più grande è stato il mio stupore quando ha accennato ad un argomento, del quale avevo già parlato precedentemente durante l'incontro con i Vescovi: la necessità, nell'utilizzo degli aiuti offerti, di non limitarsi ai bisogni materiali, ma di pensare anche alla dimensione psicologica e spirituale della ricostruzione.

Le agenzie cattoliche in effetti si erano rifiutate fino a quel momento di inserire le chiese e i centri parrocchiali nella lista dei loro progetti. Dicevano: «Ci preoccupiamo anzitutto che la gente colpita da questa catastrofe abbia del cibo e un tetto». E così il Presidente, che è lontano dalla Chiesa, ha dovuto precisare che l'uomo non vive di solo pane.

I casi sopra esposti manifestano quanto l'attività caritativa possa essere fagocitata dal secolarismo dominante. Ciò contrasta fortemente con il messaggio della Sacra Scrittura, che per noi cristiani e per la Chiesa è la base dell'essere e dell'agire. Gesù ci spinge all'amore formulando un duplice comandamento: «Amerai il

Signore Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 22,37-39).

Esprimendoli in questo modo, il Signore poteva contare sull'alta stima che l'ambiente giudaico aveva per questi due contenuti. Essi si trovano in diversi passi dell'Antico Testamento. È stato lui, però – come affermano gli specialisti –, a legare ambedue le richieste, facendo delle due una sola. E rendeva quel comando il principio unitario per la condotta di chi ha fede. Amore di Dio e amore del prossimo sono perfettamente pari, l'uno si collega all'altro. Da essi «dipendono» la legge e i profeti, ovvero tutte le altre prescrizioni derivano da questo duplice comandamento. Sorprende che in esso il Signore sottolinei così fortemente la necessità dell'amore di Dio, anzi sembra eccessivo di fronte alla dottrina teologica e alla prassi pastorale in Israele al tempo di Gesù.

Mi spiego: per valutare correttamente l'importanza che Gesù dà alla prima parte del suo comando dobbiamo tenere presenti i seguenti elementi. Questa prima parte – il comandamento dell'amore di Dio – si trovava nello *Shemá*, una preghiera famosa come il "Padre nostro" cristiano, che viene recitato ogni giorno dagli ebrei pii, al mattino e alla sera. Questa preghiera riconosce che Jahvé è l'unico Dio. Ha fatto un'alleanza con Israele, ha liberato il suo popolo dalla schiavitù dell'Egitto.

Questo comandamento vuole garantire che l'opera grandiosa di Dio resti nella memoria del popolo di Israele, che in forza di questo ricordo ogni ebreo approfondisca giorno per giorno la propria fede in Jahvé e gli risponda con l'amore. Nel cuore stesso di Israele deve essere scritto di amare Dio «con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze». Le circostanze e le situazioni della vita quotidiana devono diventare un'occasione per evocare ciò che Dio si attende: «ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Te li legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte» (Dt 6,6-9). Gli ebrei spiegavano la triplice formula in maniera molto concreta: «con tutto il cuore» significava che si doveva amare Dio con tutte le proprie inclinazioni, con quelle buone e, anche mediante il superamento di sé, con quelle cattive; «con tutta l'anima» esigeva l'amore, anche quando Dio prende la vita (*nefesh*); «con tutte le forze» veniva riferito alle proprie capacità e ai propri beni.

Un antico passo del Talmud testimonia quanto sia decisivo per il proprio spirito e per la propria vita recitare lo *Shemá*. Il Talmud è la raccolta delle leggi e delle tradizioni religiose del giudaismo postbiblico. Vi si legge: «Mentre veniva condotto al martirio Rabbi Aqiba (morto intorno al 135 d.C.), venne il tempo della recita dello

Shemá. Nonostante la sua carne venisse scarnificata con pettini di ferro, egli prese su di sé il giogo della sovranità del Cielo (cioè recitò lo *Shemá*). Dissero a lui i discepoli: Maestro, fin qui (cioè, fermati qui). Rispose loro: Per tutta la mia vita mi sono preoccupato di questo versetto: "con tutta la mia anima", anche nel caso in cui egli ci tolga l'anima (cioè la vita). Dicevo: quando mi sarà possibile adempiere tale precetto? E ora che mi è possibile non dovrei adempierlo?».

La recita dello *Shemá* risale all'epoca della costruzione del Tempio (prima del 70 a.C.). È fuori dubbio che il Signore abbia vissuto nella prassi della tradizione ebraica. Per lui, parte integrante ed essenziale della sua predicazione è il servizio reso a Dio con cuore indiviso. Questo stesso orizzonte di fede, Gesù può averlo presupposto anche nei suoi contemporanei.

Il fatto che Gesù abbia formulato il comandamento nella sua doppia valenza mirava indubbiamente ad evidenziare quanto fosse indispensabile unire le due componenti: l'amore per Dio deve manifestarsi nell'altrettanto essenziale amore per il prossimo, e l'amore del prossimo attinge la sua forza dall'amore per Dio, che a sua volta lo rende possibile. Fede ed etica sono indissolubilmente co-riferite e co-implicate a vicenda.

Se teniamo conto dell'insistenza con la quale lo *Shemá* sottolinea il comandamento dell'amore a Dio, le parole di Gesù possono sorprenderci: perché dà una tale importanza a una cosa così ovvia? D'altra parte questo stupore ci induce a verificare se e in che misura il nostro modo di vivere l'amore al prossimo sia radicato in Dio, cioè se corrisponde a quanto il Signore stesso vuole.

Sembra, infatti, che ai giorni nostri la parità fra i due comandamenti abbia ceduto a un perverso squilibrio: per molti non si deve sprecare tempo a parlare del comandamento dell'amore per Dio. Un silenzio totale, che si riscontra non solo negli atteggiamenti di gruppi umanitari e filantropici. Purtroppo tale silenzio si diffonde perfino nell'attività caritativa dei cristiani stessi: si intende la missione caritativa della Chiesa senza considerare il risalto che Gesù dà all'amore per Dio. La prima parte del duplice comandamento non figura; non ve n'è traccia nei progetti di istituzioni caritative; pare che si eviti di menzionarla perfino nella "teologia" della carità. Si trascura il testamento di Gesù.

Se si dimenticasse la stretta connessione tra missione ecclesiale e amore al prossimo, l'apostolato perderebbe d'altra parte una notevole ricchezza. Non si terrebbe conto dell'esperienza, in base alla quale questo tipo di attività serve anche alla fede di chi la compie. L'enciclica *Redemptoris missio* ci assicura che la fede diventa forte nel momento in cui la si annuncia: «La fede si rafforza donandola!» (n. 2). Per questo devo accennare al volontariato.

Si sa che i molti volontari non hanno necessariamente una fede matura. Le loro motivazioni ad impegnarsi all'inizio sono spesso diverse. Alcuni sono spinti dall'idealismo o dalla compassione. Ma è sorprendente osservare come il servizio gratuito conduca più vicino a Dio. Questa affermazione ha un fondamento reale; è quanto riconosce Jean Vanier, fondatore dell'*Arche*, una delle persone con maggiore esperienza nell'accompagnamento di volontari. Riassume così quanto ha potuto osservare: «Qualunque motivazione porti i volontari a lavorare con l'*Arche*, la maggior parte di essi è colpita nel suo cuore dall'incontro con gli handicappati, dalla vita insieme ai poveri. La loro visione dell'uomo, della società e della Chiesa a poco a poco sono cambiate. Quasi tutti hanno ritrovato la fede della loro infanzia. Sono sorpreso dal numero dei giovani che hanno scoperto Gesù nel povero, nella preghiera, nell'eucaristia e nella Chiesa».

È ovvio che la carità diviene via al Signore a seconda dello spirito che regna nei nostri gruppi, a partire dalle concezioni che i responsabili trasmettono ai collaboratori.

Permettetemi di essere concreto. Dopo il terremoto in Umbria, nell'Italia centrale, ho incontrato don Lucio Gatti, sacerdote della diocesi di Perugia. Era impegnato con un gruppo di giovani. In un colloquio con lui ho appreso come considerava il servizio che svolgeva con i volontari. Il modo in cui vedeva il proprio lavoro mi ha convinto e mi è sembrato esemplare. Così più tardi gli ho chiesto di mandarmi una sua testimonianza, con la quale desidero concludere.

Don Lucio fu inviato a Nocera Umbra dopo il terremoto. Ricorda soprattutto il grido di dolore e le esclamazioni di persone particolarmente colpite. Scrive: «Ho in mente ancora alcune frasi: "Questo Dio che tutti dicono buono, guardate come ci ha ridotti, dopo una vita di sacrifici...". Oppure dicevano: "Dio ci ha abbandonati, e voi preti fareste meglio a stare zitti: avete ancora il coraggio di dire che Dio è buono? Che cosa abbiamo fatto per meritare tutto questo?". Come poter rispondere a queste domande? – si chiede don Lucio –. Ho provato a rispondere condividendo e facendomi carico dei pesi della gente. Ho cercato di fare il possibile per poter stare vicino alle persone. Un giorno, mentre ero in un piccolissimo villaggio, incontrai un uomo anziano e gli dissi se aveva bisogno di qualche cosa. Lui rispose che l'unica cosa di cui sentiva la necessità era di vedere delle persone che circolassero per la strada, perché durante le scosse, che poi sono proseguite per un anno, aveva una grande paura e sentiva la necessità di qualche persona che gli stesse vicino». Dopo questa richiesta, don Lucio ha fatto venire chiunque si sentiva disponibile al campo.

L'unico modo per rispondere alla gente che chiama, che soffre, che piange è questo: mettersi loro accanto, con bontà, con semplicità, faticando, senza pensarsi degli

eroi. Al campo non arrivano esperti, ma solo ragazzi di buona volontà, ai quali viene proposto di vivere la carità, dimenticandosi di se stessi per mettere al centro gli altri, per aiutare chi ha bisogno gratuitamente, senza aspettarsi niente in cambio, con amore, perché l'amore qualifica chi ama. Si lavorava tutto il giorno con la gente, per la gente, ponendo cura e attenzione alle persone.

I ragazzi si ritrovavano insieme nell'allegria, nei canti, nei momenti di festa con la gente e tra di noi. Le giornate erano scandite da alcuni importanti momenti di preghiera, una preghiera semplice, seria, la preghiera della Chiesa, la S. Messa: questi erano i pilastri su cui si appoggiava tutto il loro fare, il loro agire. Si sentivano troppo fragili per farcela da soli, una sola è la forza, la verità da cercare e sperare per tutta la vita.

Volevano provare a camminare così, accanto alla gente, con il desiderio che sia la loro vita a parlare, con il desiderio di un senso vero da cercare e la nostalgia di un Padre buono che, in questo mondo dove tutto può crollare da un momento all'altro, è la risposta a tutto e per sempre. Conclude don Lucio: «Il Vangelo applicato in questo contesto crea certamente delle spaccature forti con il nostro modo soft di vivere il cristianesimo. Grazie a questa situazione drammatica ancora una volta Dio ha dimostrato il suo amore e la sua vicinanza attraverso la generosità e la disponibilità di tanti ragazzi che con il loro impegno, i sacrifici, le rinunce e il loro amore hanno testimoniato l'amore di Dio».

Lo spirito del nostro tempo ci sfida continuamente a riflettere sull'identità dell'azione caritativa. Ancor più in ambito accademico, come nella manifestazione di oggi, non possiamo rinunciare a questo compito. Ma sarebbe fatale degradare le questioni della carità ad un puro esercizio intellettuale. Sarebbe un malinteso terribile.

Nessun cristiano si può dispensare dall'impegno personale. Il servizio caritativo del singolo normalmente non ha alla sua radice la riflessione o una teoria ben elaborata, anche se queste sono importanti per capire e mettere ordine nella nostra azione. Ma l'iniziativa non parte dal pensiero e non è il pensiero a realizzarla. Piuttosto è in una seconda fase, osservando la propria, spontanea reazione di fronte alla realtà, che la riflessione prende avvio. L'agire ha quindi una priorità temporale e oggettiva sul pensare.

La parabola di Gesù sul buon samaritano ci insegna da sempre che, di fronte alla miseria umana, ciò che conta è l'azione. Nel Vangelo di Luca (Lc 10,25-37) il Signore approfondisce la domanda che gli pone il maestro della legge: «Chi è il mio prossimo?». Se questi con essa intendeva raggiungere una definizione, Gesù si mette immediatamente sul piano dell'opera. Dopo aver dato la sua risposta di ordine acca-

demico, pone a sua volta una questione in chiave etica: «Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo?». Il Signore, così attento e sensibile all'uomo concreto, si prende cura del misero; non si perde in alte speculazioni o in discussioni verbose. Nell'incontro con il sofferente non gli interessa l'oggetto dell'amore, ma il suo soggetto. Il suo discorso si trasforma in una domanda pratica sull'impegno personale del dottore della legge: la miseria e la necessità dell'uomo ti fanno prossimo nella misura in cui diventi consapevole della dignità del tuo stesso essere uomo; esse ti «fanno altro» (H. Schürmann).

Inizialmente il dottore della legge non ha percepito nella domanda di Gesù l'elemento della chiamata personale: «Con quale azione ti fai tu stesso prossimo?». Così, a conclusione, il Signore lo esorta in maniera diretta: «Va' e anche tu fa' lo stesso». Questa esortazione ci riguarda tutti. Il Vangelo si rivela essere nuovamente come un pungolo e mette in questione la verità del nostro pensare.

Cellule staminali: progressi scientifici, dialogo fra scienza e società e problematica etica

Giovanni Pellegri
Fondazione «Science et Cité» (Berna)

Per "fare un uomo" occorrono circa 100 milioni di miliardi di cellule distribuite in diversi tessuti e con caratteristiche morfologiche e funzionali specifiche. Sulla base di una classificazione molto generale, si stima che il corpo umano contenga oltre 250 tipi di cellule differenti, ognuna delle quali specializzata a svolgere determinate funzioni. Una cellula nervosa, grazie alla presenza di determinate proteine e all'assenza di altre, esibisce strutture e funzioni uniche che la rendono adatta a generare e trasmettere gli impulsi nervosi. Una cellula dell'epidermide, proprio per le sue specifiche caratteristiche, si rivela particolarmente idonea alla formazione di una barriera protettiva tra il mondo interno e quello esterno. Tutte queste cellule derivano da una sola struttura biologica iniziale: lo zigote. Da questa unica cellula verranno quindi progressivamente plasmate tutte le cellule, i tessuti e gli organi che compongono un organismo vivente. Il passaggio dallo zigote all'organismo adulto avviene grazie ad una spettacolare cascata di reazioni biochimiche orchestrata dall'accurata attivazione di migliaia di geni che, attraverso un'alternanza di eventi di proliferazione e di differenziamento, modellano le cellule e i tessuti per farli divenire sempre più specializzati.

1. La biologia delle cellule staminali

Il corpo di un organismo vivente, una volta formato, è confrontato ad un problema strutturale e funzionale di notevole portata. Tutte le cellule che lo compongono con l'andare del tempo si usurano e devono essere periodicamente sostituite. Ogni giorno, per esempio, l'organismo umano deve sostituire un miliardo di nuovi globuli rossi e ogni due settimane gli strati protettivi della pelle sono interamente rinno-

vati. I "pezzi di ricambio" vengono forniti da specifici serbatoi di cellule indifferenziate presenti in ogni tessuto: le cellule staminali adulte. Esse si trovano ad uno stadio immaturo e conservano la capacità di moltiplicarsi, quando è necessario si attivano e possono sostituire all'interno di un tessuto le cellule invecchiate. L'attivazione di una cellula staminale adulta conduce alla produzione, per divisione cellulare, di due cellule figlie con destini completamente diversi (cfr. figura 1): una cellula figlia resterà di tipo staminale, conservando le caratteristiche della cellula madre e mantenendo così intatta la riserva all'interno del tessuto; la seconda cellula figlia va invece incontro ad un processo di differenziamento che la porterà ad assumere le caratteristiche richieste dal tessuto in cui risiede. Questo secondo tipo di cellula passa così da uno stato "immaturo", tipico della cellula staminale, ad uno "specializzato" tipico della cellula adulta e perde la capacità di dividersi.

Gli scienziati sono oggi in grado di isolare e coltivare in laboratorio le cellule staminali e con opportuni trattamenti riescono a farle differenziare in cellule di diversi tessuti. Questa caratteristica può essere sfruttata per rigenerare tessuti lesi e offre prospettive terapeutiche per malattie attualmente incurabili come le patologie degenerative del sistema nervoso centrale (morbo di Parkinson, malattia di Alzheimer, degenerazione o lesione del midollo spinale) ma anche per la rigenerazione di tessuti lesi, come nell'infarto del miocardio o nel diabete. Gli interessi scientifici, clinici ed economici sono quindi considerevoli poiché le staminali potrebbero offrire nuove prospettive terapeutiche per patologie frequenti soprattutto nei paesi industrializzati.

1.1. Gli albori dello sviluppo: la totipotenza

Lo zigote è il primo stadio di sviluppo di un organismo vivente, il punto di partenza del ciclo vitale, esso racchiude il fascino e la fantasia della vita. Questa cellula nasce dall'incontro di due cellule sessuali – l'ovulo e lo spermatozoo – straordinariamente programmate e altamente specializzate. L'unione di queste due cellule dà origine ad un nuovo sistema che tuttavia non costituisce la semplice addizione delle due cellule genitrici. Lo zigote, fin da subito, si presenta come un'unità a sé stante con caratteristiche morfologiche, biochimiche e genetiche uniche. In altri termini, sebbene prodotto dall'unione di due cellule specializzate, esso si ritrova a fare un salto indietro nel tempo. I programmi genetici sono rimessi a zero e dallo sviluppo della nuova cellula emergeranno tutti i tipi di cellule che compongono un essere umano, dai globuli rossi, agli epatociti, dalle cellule della pelle fino a quelle dell'occhio. Addirittura questa unica cellula sarà in grado di dare origine ad un essere umano completo. Per questa estrema versatilità, lo zigote viene definito "cel-

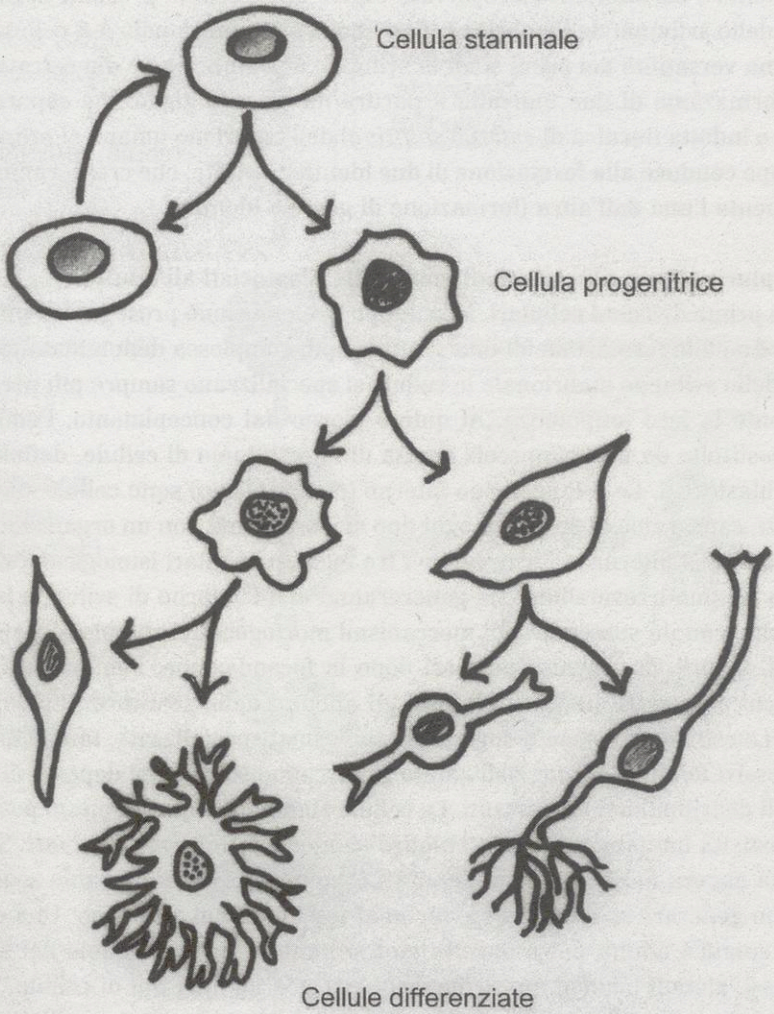


Figura 1: *La divisione di una cellula staminale è asimmetrica. Una cellula figlia è identica a quelle madre e permette di mantenere intatta la riserva di staminali all'interno di un tessuto, l'altra cellula figlia inizia invece un processo di differenziamento che la porterà ad assumere le caratteristiche cellulari richieste dal tessuto in cui risiede.*

lula totipotente", caratteristica conservata anche dalle cellule presenti negli stadi successivi dello sviluppo dell'embrione (fino allo stadio embrionale a 8 cellule).

L'estrema versatilità dei primi stadi di sviluppo dell'embrione è dimostrata dalla possibile formazione di due individui a partire da un solo zigote. La separazione spontanea o indotta (tecnica di *embryo splitting*) dell'embrione umano ai primi giorni di sviluppo conduce alla formazione di due identità distinte, che cresceranno indipendentemente l'una dall'altra (formazione di gemelli identici).

1.2. Dalla pluripotenza alla multipotenza, dalla blastocisti all'adulto

Dopo le prime divisioni cellulari, lo sviluppo dell'embrione prosegue ad un ritmo incessante fino alla formazione di una struttura più complessa denominata morula. Nel corso dello sviluppo embrionale le cellule si specializzano sempre più perdendo gradualmente la loro totipotenza. Al quinto giorno dal concepimento, l'embrione umano è costituito da una minuscola massa di un centinaio di cellule, definita con il termine blastocisti. Le cellule al suo interno (embrioblasto) sono cellule staminali *pluripotenti*, capaci cioè di generare ogni tipo di tessuto, ma non un organismo completo. Dalla massa interna si formeranno i tre foglietti cellulari istologicamente differenti con destino irreversibile che genereranno al 14° giorno di sviluppo la stria primitiva che, con un susseguirsi di meccanismi morfogenetici complessi, originerà gli abbozzi di tutti gli organi. Due mesi dopo la fecondazione, l'embrione umano misura pochi millimetri ma possiede tutti gli abbozzi delle strutture fondamentali del corpo. Le cellule che lo compongono si sono ormai specializzate, tanto che negli stadi successivi fetali così come nell'adulto rimarranno solo scarsi depositi di cellule staminali distribuiti nei vari tessuti. Le cellule staminali a questo punto possiedono una plasticità limitata, per questo motivo vengono definite *multipotenti*. Si tratta di cellule ancora indifferenziate ma che hanno bene o male il destino segnato e che possono generare solo cellule identiche al tessuto in cui risiedono. Una cellula staminale ematica adulta potrà dare origine soltanto a tutte le cellule del sangue (globuli rossi, globuli bianchi, piastrine, ecc), ma non ad altri tipi di cellule. Il loro ruolo sarà di sostenere il ricambio delle cellule usurate o danneggiate all'interno di un tessuto.

Durante lo sviluppo dell'uomo, dalla fecondazione all'adulto, sono quindi presenti diversi tipi di cellule staminali che si distinguono per il loro grado di plasticità, cioè per la loro capacità di differenziarsi in altre cellule (cfr. figura 2). Le cellule staminali totipotenti possono generare un intero organismo e quindi tutti i tessuti in esso presenti e si trovano nell'embrione fino a due giorni e mezzo dopo la fecondazione; le cellule staminali pluripotenti – che possono generare tutti i tipi di cellule –

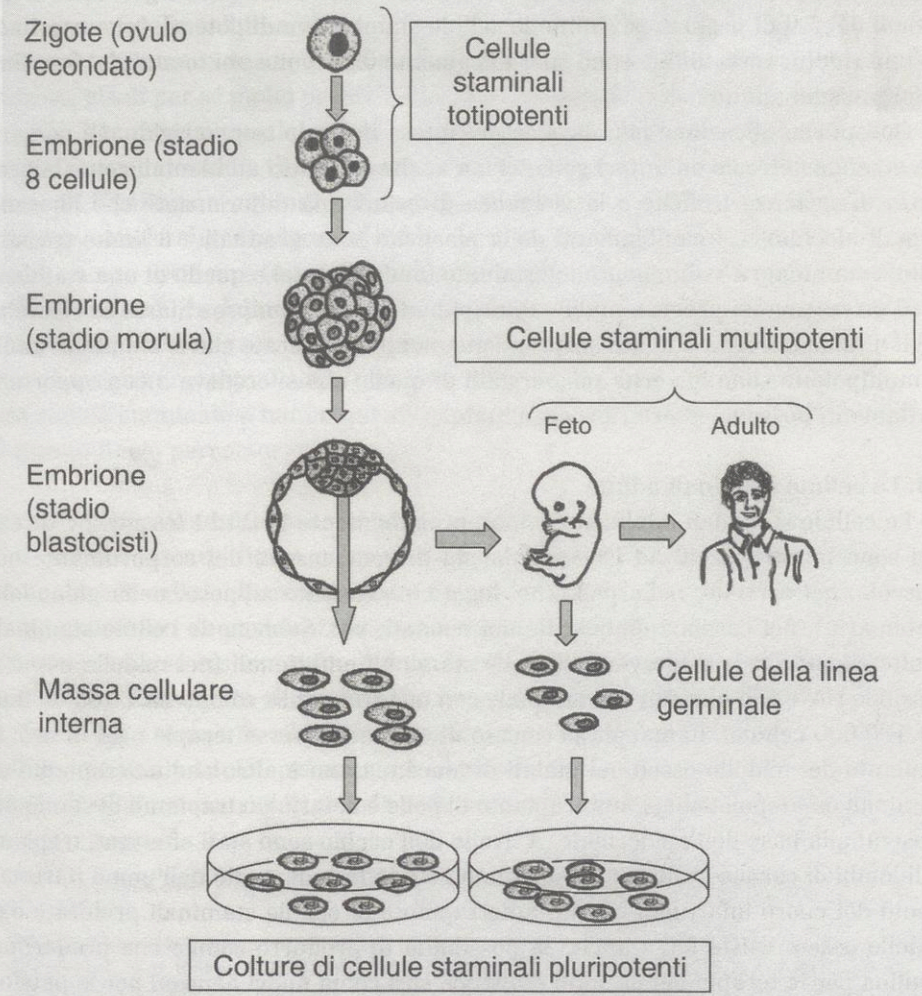


Figura 2: *Le cellule staminali totipotenti sono presenti nei primissimi stadi di sviluppo dell'embrione (dallo zigote allo stadio a 8 cellule). Le cellule staminali pluripotenti si possono isolare dall'embrione allo stadio di blastocisti e dalle cellule germinali del feto di pochi mesi. Infine le cellule staminali multipotenti sono presenti nel feto e in tutti i tessuti dell'organismo adulto.*

si trovano invece nella massa interna della blastocisti e nelle cellule germinali delle gonadi dei feti di pochi mesi. Infine le cellule staminali multipotenti – che esprimono una ridotta versatilità – sono sporadicamente distribuite nei tessuti del feto fino all'organismo adulto.

Questa classificazione non deve essere intesa in modo troppo rigido. La versatilità dipende non solo da fattori genetici ma anche da fattori ambientali come la presenza di sostanze trofiche o la vicinanza di cellule già differenziate che liberano segnali biochimici. I cambiamenti della plasticità sono graduali e il limite tra una cellula staminale a sviluppo predeterminato (multipotente) e quello di una staminale ad orientamento programmabile (pluripotente) non è sempre chiaro. Le ricerche degli ultimi anni hanno infatti sorprendentemente dimostrato che le staminali adulte multipotenti sono in verità più versatili di quello che si credeva e con opportuni trattamenti possono essere riprogrammate.

1.3. Le cellule staminali adulte

Le cellule staminali adulte sussistono probabilmente in tutti i tessuti. I ricercatori sono infatti riusciti ad isolarne da più di venti tessuti del corpo umano: nel muscolo, nel cervello, nella pelle, nel fegato, nel tessuto adiposo, nella ghiandola mammaria[1], nel cordone ombelicale dei neonati, ecc. Sebbene le cellule staminali adulte siano rare e meno versatili delle staminali embrionali (nel midollo osseo è possibile rinvenire una cellula staminale con una frequenza compresa 1/10.000 fino a 1/100.000 cellule), hanno già permesso di ottenere diverse terapie oggi in uso: il trapianto del midollo osseo nei malati di leucemia non è altro che un trapianto di staminali ematopoietiche, l'autotrapianto di pelle è di fatto un trapianto di staminali presenti alla base dell'epidermide. A livello dell'occhio sono stati effettuati trapianti di lembi di cornea costituiti da staminali ed è in fase di studio nell'uomo il trattamento del cuore infartuato con un autotrapianto di cellule staminali prelevate dal midollo osseo. Esiste forse anche la possibilità di produrre cellule che producono insulina per la terapia dei pazienti diabetici, così come nuovi neuroni per le patologie neurodegenerative come la malattia di Alzheimer, il morbo di Parkinson, la sclerosi multipla, la Corea di Huntington e la sclerosi laterale amiotrofica. La via da percorrere è però ancora lunga e tortuosa, i ricercatori dovranno capire non solo come ottenere in coltura le differenti cellule ma essere certi della loro funzionalità ed essere sicuri che queste cellule non si trasformino in seguito in cellule tumorali.

[1] I. Kuehnle, M. A. Goodell, *The therapeutic potential of stem cells from adults*, in BMJ 2002 Aug 17; 325 (7360) 372-376.

Un esempio forse può chiarire la complessità del percorso ancora da realizzare: per ottenere delle cellule utili per il trattamento di una malattia neurodegenerativa occorre trasformare una cellula staminale in neurone (cellula nervosa). Questa operazione, già di per sé molto problematica, non sarà sufficiente per lo sviluppo di una terapia. Per rimpiazzare le cellule lese bisognerà produrre una precisa sottoclasse di cellula, per il morbo di Parkinson occorreranno neuroni dopaminergici, per la Corea di Huntington neuroni gabaergici, mentre per la sclerosi multipla occorrerà ottenere cellule oligodendrogliali. Una volta superati questi enormi ostacoli bisognerà ancora verificare la funzionalità e il comportamento di queste cellule nel cervello di animali da laboratorio. Solo allora, se tutti questi ostacoli saranno stati oltrepassati con successo, si potranno cominciare ad immaginare nuove terapie. Le ricerche si stanno attualmente concentrando sugli aspetti di differenziamento di una cellula staminale e hanno quindi appena appoggiato il piede sul primo gradino di questo lungo percorso.

1.4. Le staminali adulte: più versatili del previsto

I risultati ottenuti finora concernono soprattutto le cellule staminali adulte e in particolare le cellule staminali isolate dal midollo osseo. Esse sono infatti conosciute dai ricercatori da parecchi decenni e sono relativamente facili da isolare. Il dato più sorprendente emerso dalle ultime ricerche è l'inaspettata plasticità di queste cellule che ha costretto gli scienziati a riconsiderare la limitata versatilità assegnata fino a poco tempo fa alle cellule staminali adulte[2]. In determinate condizioni le cellule staminali adulte possono infatti essere differenziate in tessuti diversi da quello di origine[3] contraddicendo la definizione di "multipotente". Eva Mezey e i suo

---

[2] C. M. Verfaillie, *Adult stem cells: assessing the case for pluripotency*, in Trends Cell Biol. 2002 Nov. 12 (11), 502-508.

[3] Esempi di transdifferenziamento di cellule staminali adulte possono essere trovati nei seguenti studi: B. E. Petersen, W. C. Bowen, K. D. Patrene, W. M. Mars, A. K. Sullivan, M. Murase et al., *Bone marrow as a potential source of hepatic oval cells*, in Science 284 (1999) 1168-1170; N. D. Theise, M. Nimmakayalu, R. Gardner, P. B. Illei, G. Morgan, L. Teperman et al., *Liver from bone marrow in humans*, in Hepatology 32 (2000) 11-16; E. Mezey, K. J. Chandross, G. Harta, R. A. Maki, S. R. McKercher, *Turning blood into brain: cells bearing neuronal antigens generated in vivo from bone marrow*, in Science 290 (2000) 1779-1782; T. R. Brazelton, F. M. Rossi, G. I. Keshet, H. M. Blau, *From marrow to brain: expression of neuronal phenotypes in adult mice*, in Science 290 (2000) 1775-1779; K. A. Jackson, T. Mi, M. A. Goodell, *Hematopoietic potential of stem cells isolated from murine skeletal muscle*, in Proc Natl Acad Sci USA 96 (1999) 14482-14486; C. R. Bjornson, R. L. Rietze, B. A. Reynolds, M. C. Magli, A. L. Vescovi, *Turning brain into blood: a hematopoietic fate adopted by adult neural stem cells in vivo*, in Science 283 (1999) 534-537; R. Galli, U. Borello, A. Gritti, M. G. Minasi, C. Bjornson, M. Coletta et al., *Skeletal myogenic potential of human and mouse neural stem cells*, in Nat Neurosci 3 (2000) 986-991; D. L. Clarke, C. B. Johansson, J. Wilbertz, B. Veress, E. Nilsson, H. Karlstrom et al., *Generalized potential of adult neural*

collaboratori[4] hanno per esempio esaminato il tessuto cerebrale di quattro donne che avevano subito un trapianto di midollo osseo (che contiene cellule staminali adulte) donato da individui di sesso maschile. I ricercatori si sono accorti che nel cervello delle donne erano presenti cellule gliali e neuroni con cromosomi maschili (XY). L'unica spiegazione per questa curiosa presenza era l'infiltrazione e il successivo differenziamento delle cellule staminali midollari maschili nel cervello delle donne. Questo risultato mostra quindi che le staminali adulte del midollo osseo, che normalmente avrebbero la capacità di formare unicamente cellule del sangue o della linea mesenchimali (ossa, pelle, grasso), si sono trasformate spontaneamente in cellule cerebrali. Risultati analoghi sono stati ottenuti osservando la composizione cellulare del fegato e delle ossa di pazienti che avevano subito un trapianto di midollo osseo[5]. Altre evidenze sono state raccolte da un gruppo di ricercatori svedesi[6] che hanno iniettato delle cellule staminali nervose adulte in blastocisti di topo. Tali cellule si sono integrate nel normale sviluppo dei tessuti del topo adulto trasformandosi in cellule pancreatiche, intestinali, renali e di altri organi. Il gruppo diretto a Gainesville da Edward Scott[7], dell'Università della Florida, ha evidenziato la trasformazione di cellule staminali del midollo osseo in vasi sanguigni. Inserendo un gene che produce una sostanza fluorescente in una cellula staminale del midollo osseo, gli scienziati hanno notato che i nuovi capillari formatesi nella retina di

stem cells, in Science 288 (2000) 1660-1663; K. A. Jackson, S. M. Majka, H. Wang, J. Pocius, C. J. Hartley, M. W. Majesky et al., *Regeneration of ischemic cardiac muscle and vascular endothelium by adult stem cells*, in J Clin Invest 107 (2001) 1395-1402; D. Orlic, J. Kajstura, S. Chimenti, F. Limana, I. Jakoniuk, F. Quaini et al., *Mobilized bone marrow cells repair the infarcted heart, improving function and survival*, in Proc Natl Acad Sci USA 98 (2001) 10344-10349; D. Orlic, J. Kajstura, S. Chimenti, I. Jakoniuk, S. M. Anderson, B. Li et al., *Bone marrow cells regenerate infarcted myocardium*, in Nature 410 (2001) 701-705; E. Lagasse, H. Connors, M. Al Dhalimy, M. Reitsma, M. Dohse, L. Osborne et al., *Purified hematopoietic stem cells can differentiate into hepatocytes in vivo*, in Nat Med 6 (2000) 1229-1234; D. S. Krause, N. D. Theise, M. I. Collector, O. Henegariu, S. Hwang, R. Gardner et al., *Multi-organ, multi-lineage engraftment by a single bone marrow-derived stem cell*, in Cell 105 (2001) 369-377.

4 E. Mezey, S. Key, G. Vogelsang, I. Szalayova, G. D. Lange, B. Crain, *Transplanted bone marrow generates new neurons in human brains*, in Proc Natl Acad Sci USA 100 (2003) 1364-1369.

5 N. D. Theise, M. Nimmakayalu, R. Gardner, P.B. Illei, G. Morgan, L. Teperman et al., *Liver from bone marrow in humans*, in Hepatology 32 (2000) 11-16; E. M. Horwitz, D. J. Prockop, L. A. Fitzpatrick, W. W. K. Koo, P. L. Gordon, M. Neel et al., *Transplantability and therapeutic effects of bone marrow-derived mesenchymal cells in children with osteogenesis imperfecta*, in Nat Med 5 (1999) 309-313.

6 D. L. Clarke, C. B. Johansson, J. Wilbertz, B. Veress, E. Nilsson, H. Karlstrom, U. Lendahl, J. Frisen, *Generalized potential of adult neural stem cells*, in Science 288 (2000) 1660-1663.

7 M. B. Grant, W. S. May, S. Caballero, G. A. Brown, S. M. Guthrie, R. N. Mames, B. J. Byrne, T. Vaught, P. E. Spoerri, A. B. Peck, E. W. Scott, *Adult hematopoietic stem cells provide functional hemangioblast activity during retinal neovascularization*, in Nat Med 8 (2002) 607-612.

topi presentavano la caratteristica emissione di luce. Questo significa che i nuovi vasi capillari della retina si sono differenziati a partire da una cellula staminale del midollo osseo che era migrata nell'occhio. Catherine Verfaillie e il suo gruppo dell'Università del Minnesota di Minneapolis[8] ha isolato a partire dal midollo osseo umano e di topo delle cellule staminali mesenchimali, evidenziando la loro capacità pressoché illimitata di riprodursi in vitro, caratteristica che era riscontrata unicamente nelle staminali embrionali. Trapiantate in embrioni precoci di ratto, le cellule staminali adulte si sono trasformate in tutti i tipi cellulari dell'organismo, senza dare origine a tumori. Le cellule staminali mesenchimali hanno dimostrato di essere molto versatili anche se trapiantate in animali adulti. Questi a altri risultati mostrano quindi l'estrema versatilità delle cellule staminali adulte e la loro capacità, in presenza di opportuni stimoli ambientali, di trasformare la loro "multipotenzialità" in "pluripotenzialità", rendendo così la loro predeterminazione reversibile.

Utilizzando le peculiarità delle cellule staminali adulte si stanno aprendo nuove prospettive per il trattamento del tessuto cardiaco infartuato. Sono stati già realizzati autotrapianti di cellule staminali prelevate dal midollo osseo e iniettate nel cuore infartuato di alcuni pazienti. Finora non esistono prove certe dell'efficacia di tali trattamenti, anche se spesso i ricercatori hanno potuto costatare un miglioramento della funzione cardiaca[9]. Questo vorrebbe dire che le cellule staminali iniettate si sono posizionate nel cuore e trasformate in cellule cardiache, rigenerando il tessuto leso.

La capacità delle cellule staminali adulte di trasformarsi in cellule differenti dal tessuto di provenienza permette di immaginare anche altre terapie basate sull'autotrapianto. Sono per esempio in corso trattamenti sperimentali sull'animale per fronteggiare patologie come il diabete o alcune malattie neurodegenerative.

I vantaggi delle terapie con le cellule staminali adulte sono molteplici: dal profilo strettamente etico, le cellule utilizzate non provengono da embrioni e dal profilo clinico, dato che queste cellule sono autologhe – cioè appartengono al soggetto stesso – non sussistono problemi di incompatibilità e di rigetto.

Un'altra fonte di cellule staminali ematopoietiche è il sangue del cordone ombelicale ottenuto subito dopo il parto: le cellule staminali isolate dal cordone sembra-

---

[8] Y. Jiang, B. N. Jahagirdar, R. L. Reinhardt, R. E. Schwartz, C. D. Keene, X. R. Ortiz-Gonzalez, M. Reyes, T. Lenvik, T. Lund, M. Blackstad, J. Du, S. Aldrich, A. Lisberg, W. C. Low, D. A. Largaespada, C. M. Verfaillie, *Pluripotency of mesenchymal stem cells derived from adult marrow*, in Nature 418 (2002) 41-49.

[9] Due recenti studi sono per esempio stati pubblicati sulla rivista "The Lancet" dello scorso 4 gennaio 2003.

no essere ancora più immature delle staminali presenti nel midollo adulto e di più facile accesso. Un po' ovunque nel mondo sono così nate le banche pubbliche di sangue del cordone ombelicale. Un cordone ombelicale contiene mediamente 100 millilitri di sangue, dal quale vengono isolate le staminali e poi crioconservate in azoto liquido. Queste cellule potranno in seguito essere utilizzate per la cura di certe patologie come la leucemia[10]. Oltre alle banche pubbliche stanno fiorendo le banche private che offrono una sorta di assicurazione biologica a pagamento. Questi laboratori privati isolano e congelano le staminali del sangue del cordone ombelicale che potranno essere utilizzate a fini terapeutici (costo: alcune migliaia di dollari). È tuttavia doveroso sottolineare che la probabilità che un individuo abbia bisogno del proprio sangue del cordone ombelicale nel corso della vita è di un 1 caso su 200'000 secondo i dati del National Institutes of Health. Più interessanti sono quindi le soluzioni proposte dalle banche pubbliche che si basano sul principio della donazione libera e della messa a disposizione di cellule staminali per tutti.

1.5. Le cellule staminali embrionali umane

Le cellule staminali embrionali sono isolate dalla massa interna della blastocisti[11], il loro prelievo implica la distruzione dell'embrione. Le cellule staminali embrionali sono dette pluripotenti poiché possono dare origine in vivo o in vitro a qualsiasi tipo di cellula dell'organismo adulto o fetale[12]. In presenza di opportune sostanze possono essere mantenute allo stadio pluripotente per un tempo indeterminato e con l'aggiunta di particolari fattori di crescita il loro processo di differenziamento può essere diretto verso un determinato tipo di cellula. Dopo la scoperta delle potenzialità delle cellule staminali embrionali del topo avvenuta nel 1981, il gruppo di ricerca diretto da James Thomson, dell'Università del Wisconsin ha dimostrato nel 1998 che è possibile coltivare in laboratorio le staminali pluripotenti prelevate da embrioni umani. Pochi giorni dopo un altro gruppo di ricercatori ha evidenziato che anche nelle gonadi di feti umani sussistono delle cellule pluripotenti. A

---

[10] In Svizzera esistono attualmente due banche pubbliche a Basilea e Ginevra che hanno già raccolto circa 600 campioni di sangue. Verso la fine del 2003 dovrebbero aprire altri due centri di raccolta a Berna e Zurigo.

[11] G. R. Martin, *Isolation of a pluripotent cell line from early mouse embryos cultured in medium conditioned by teratocarcinoma stem cells*, in Proc Natl Acad Sci USA 78 (1981) 7634-7638.

[12] A. G. Smith, *Culture and differentiation of embryonic stem cells*, in J. Tiss. Cult. Methods 13 (1991) 89-94; G. M. Keller, In vitro *differentiation of embryonic stem cells*, in Curr. Opin. Cell Biol. 7 (1995) 862-869; M. V. Wiles & B. M. Johansson, *Embryonic stem cell development in chemically defined medium*, in Exp. Cell Res. 247 (1999) 241-248.

partire dai primi protocolli di ricerca sviluppati da questi laboratori sono state create un po' ovunque nel mondo numerose linee di cellule staminali pluripotenti a partire da embrioni umani[13]. Le applicazioni terapeutiche per l'uomo sono potenzialmente interessanti, ma prima occorre risolvere innumerevoli problemi tecnici senza eludere la problematica etica. Dal profilo tecnico occorre trovare il modo di dirigere i processi di differenziamento della cellula staminale per ottenere un tipo di cellula desiderato. I dati raccolti in questi ultimi anni hanno dimostrato che in presenza di opportune sostanze è possibile indirizzare il loro sviluppo, infatti i ricercatori hanno trasformato in vitro delle cellule staminali embrionali in diverse tipi di cellule dimostrando, in alcuni casi, anche la loro funzionalità[14]. Per le cellule staminali embrionali esiste anche il problema della compatibilità tra donatore (blastocisti) e ricevente (paziente). Essendo due individui geneticamente distinti potrebbero insorgere problemi di rigetto analogamente a quanto avviene nei trapianti di organo. Infine non bisogna sottovalutare la possibilità che una cellula staminale possa trasformarsi in cellula tumorale (teratomi), manifestando così gli aspetti nefasti della sua grande versatilità.

I vantaggi dell'uso delle cellule staminali embrionali risiedono sia nella loro estrema versatilità, sia nella possibilità di mantenerle in coltura ad uno stadio pluripotente per un tempo indeterminato, contrariamente alla maggior parte di cellule staminali adulte che dopo alcune divisioni perdono la loro capacità proliferativa.

Tuttavia, il problema centrale sull'uso di cellule embrionali umane è primariamente di natura etica. L'unica fonte di cellule staminali pluripotenti sono infatti gli

---

[13] Il National Institutes of Health americano (NIH) ha creato il registro "NIH Human Embryonic Stem Cell Registry" che cataloga le linee cellulari ottenute da staminali embrionali umane. Il catalogo, che contiene 78 linee di cellule staminali embrionali umane, può essere consultato al sito http://escr.nih.gov/. In Asia, e in particolare in Cina, esistono molte altre linee di cellule embrionali umane che non sono catalogate dal registro americano.

[14] B. E. Reubinoff, M. F. Pera, C. Y. Fong, A. Trouson, A. Bongso, *Embryonic stem cell lines from human blastocysts: somatic differentiation* in vitro, in Nature Biotechnol 18 (2000) 399-404; J. S. Odorico, D. S. Kaufman, J. A. Thomson, *Multilineage differentiation from human embryonic stem cell lines*, in Stem Cells 19 (2001) 193-204; S. Assady, G. Maor, M. Amit, J. Itskovitz-Eldor, K. L. Skorecki, M. Tzukerman, *Insulin production by human embryonic stem cells*, in Diabetes 50 (2001) 1691-1697; M. Schuldiner, O. Yanuka, J. Itskovitz-Eldor, D. A. Melton, N. Benevenisty, *Effects of eight growth factors on the differentiation of cells derived from human embryonic stem cells*, in Proc Natl Acad Sci USA 97 (2000) 11307-11312; B. E. Reubinoff, P. Itsykson, T. Turetsky et al., *Neural progenitors from human embryonic stem cells*, in Nature Biotechnol 19 (2001) 1134-1140; S. C. Zhang, M. Wernig, I. D. Duncan, O. Brustle, J. A. Thomson, In vitro *differentiation of transplantable neural precursors from human embryonic stem cells*, in Nature Biotechnol 19 (2001) 1129-1133; D. S. Kaufman, E. T. Hanson, R. L. Lewis, R. Auerbach, J. A. Thomson, *Hematopoietic colony-forming cells derived from human embryonic stem cells*, in Proc Natl Acad Sci USA 98 (2001) 10716-10721.

embrioni umani (o le gonadi dei feti di pochi mesi di vita). Attualmente nelle differenti nazioni non esiste una visione concorde sia a livello etico sia a livello di legislazioni. In alcuni Stati è possibile utilizzare gli embrioni umani soprannumerari per la ricerca scientifica, in certi Stati è persino possibile la loro produzione e il loro sviluppo fino al 14° giorno. Invece in altri Stati l'uso e la produzione di embrioni per la ricerca scientifica non è autorizzato[15].

1.6. La clonazione terapeutica

Per ovviare al problema della compatibilità tra le cellule staminali embrionali e quelle del paziente alcuni scienziati hanno proposto una via alternativa al prelievo di staminali da embrioni umani: la clonazione terapeutica, detta anche tecnica del trasferimento di nucleo. Questo procedimento consiste nel prelievo di un ovocita, al quale viene estratto il nucleo, che viene in seguito sostituito con un altro nucleo prelevato da una cellula della persona ricevente (cfr. figura 3). La cellula così formata darà origine a un embrione dotato di un patrimonio genetico identico a quello del paziente, una sorta di serbatoio su misura di cellule staminali pluripotenti. Lo sviluppo di questo embrione verrà poi interrotto allo stato di blastocisti e le cellule staminali della sua massa interna messe in coltura e utilizzate per creare cellule di ricambio per i tessuti malati del paziente.

Occorre a questo punto mettere in evidenza che finora questa tecnica non ha permesso di sviluppare nessuna terapia, i problemi legati alla tecnica della clonazione sono infatti innumerevoli – non da ultimo il suo alto tasso di insuccesso – e i problemi etici senza soluzioni.

---

[15] Germania e Austria possiedono le legislazioni più severe. In Austria per esempio gli ovuli e gli embrioni umani sono utilizzati esclusivamente a favore della donna dalla quale provengono e qualsiasi forma di ricerca sugli embrioni è vietata. Il Bundestag tedesco ha invece accettato una legge che prevede il divieto d'ottenere o di importare delle cellule staminali embrionali per la ricerca scientifica. L'unica eccezione concerne le cellule staminali embrionali ottenute prima dell'1.01.2002. In Spagna il dibattito è molto acceso, il Congresso spagnolo ha approvato una risoluzione che «invita il Governo ad incentivare e a dare priorità alle ricerche sulle cellule staminali adulte». Dal suo canto il Governo spagnolo si era già espresso contrario alla ricerca sugli embrioni umani. In Svizzera il 20 novembre 2002 il Consiglio Federale ha presentato il disegno di legge che disciplina la ricerca su cellule staminali embrionali e la ricerca su embrioni soprannumerari. Secondo il progetto di legge l'impiego di embrioni soprannumerari e di cellule staminali a fini di ricerca sarà consentito a severe condizioni.
Informazioni: http://www.bag.admin.ch/embryonen/bundesgesetz/i/index.htm. In Francia si sta dibattendo su un disegno di legge che intende proibire qualsiasi forma di clonazione umana a scopi riproduttivi e terapeutici. La ricerca sugli embrioni soprannumerari e sulle cellule staminali embrionali da essi derivati sarà invece autorizzata ma a condizioni severe, mentre la creazione di embrioni umani per la ricerca scientifica resterà proibita. In altri Stati regnano invece norme più liberali: La Gran Bretagna permette dal 1990 la ricerca su embrioni umani fino al 14° giorno, e ora anche la clonazione terapeutica, resta proibita quella riproduttiva. Una situazione analoga è presente in Svezia e nei Paesi Bassi.

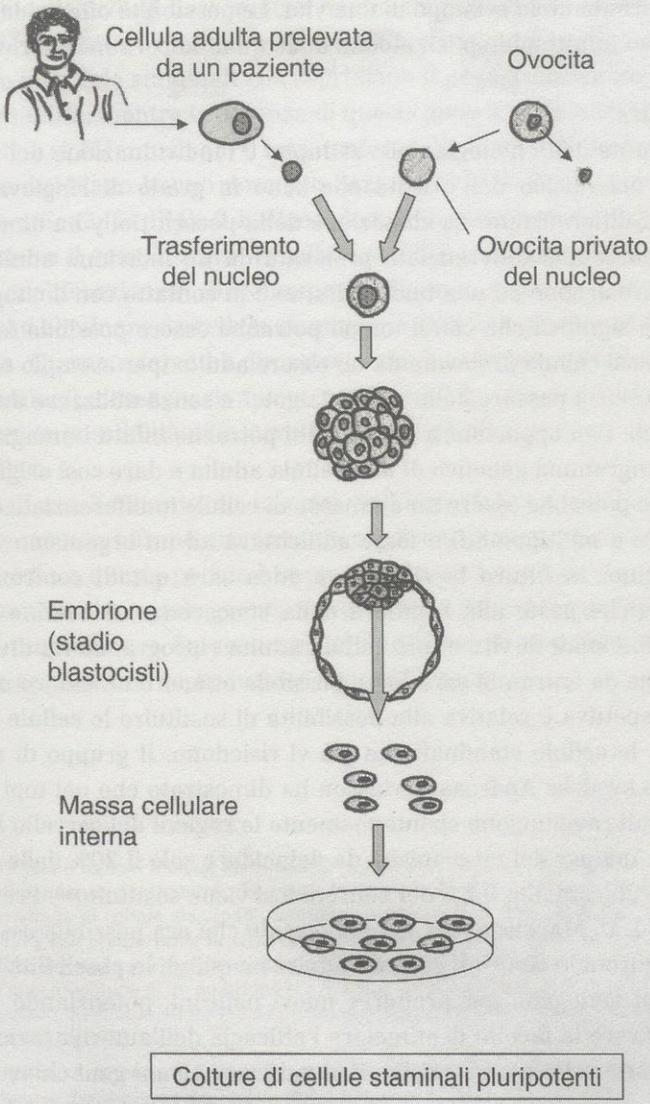


Figura 3: *La clonazione terapeutica, detta anche tecnica del trasferimento del nucleo, permette la produzione di cellule staminali embrionali pluripotenti con caratteristiche genetiche identiche a quelle di un potenziale paziente.*

I ricercatori tuttavia sperano da questi studi di ottenere nuove informazioni sui meccanismi che determinano lo sviluppo di una vita. Le possibilità offerte dalla biologia dello zigote sono infatti molteplici, alcune delle quali ancora inesplorate.

1.7. Prospettive future

Un fronte importante della biologia dello sviluppo è l'individuazione dei segnali biochimici presenti nel nucleo dell'ovocita che sono in grado di ringiovanire il nucleo di una cellula differenziata. La clonazione della pecora Dolly ha dimostrato che un nucleo di una cellula differenziata prelevata da un individuo adulto, può riprogrammarsi e dare origine ad una nuova vita, se è in contatto con il citoplasma di un ovocita. Questo significa che con il tempo potrebbe essere possibile far "ringiovanire" una qualsiasi cellula prelevata da un essere adulto (per esempio una cellula dell'epidermide) senza passare dallo stadio "zigote" e senza utilizzare delle cellule sessuali femminili. Con opportuni trattamenti si potrebbe infatti immaginare di rimettere a zero il programma genetico di una cellula adulta e dare così origine allo sviluppo di quello che potrebbe essere un ammasso di cellule indifferenziate (di tipo staminali pluripotenti o multipotenti) e forse addirittura ad un organismo vivente ottenuto asessualmente. In futuro la riflessione etica sarà quindi confrontata a nuove identità biologiche poste alla frontiera della conoscenza, il confine tra un embrione ai primissimi stadi di vita e una cellula adulta riprogrammata diventerà meno chiaro tanto che da entrambi sarà forse possibile ottenere un essere umano.

Una seconda prospettiva è relativa alla possibilità di sostituire le cellule lese di un organo attivando le cellule staminali che già vi risiedono. Il gruppo di ricerca diretto dal neurologo svedese Andreas Arvidsson ha dimostrato che nei topi le cellule staminali cerebrali raggiungono spontaneamente le regioni del cervello lese da un evento ischemico, ma per dei meccanismi da delucidare solo il 20% delle cellule migrate sopravvive e unicamente 0,2% dei neuroni lesi viene sostituito[16]. Precedentemente il gruppo di J. D. Macklis aveva già dimostrato che era possibile osservare la nascita di nuovi neuroni in vivo[17]. Il cervello adulto ha quindi la possibilità di attivare cellule staminali endogene per produrre nuovi neuroni, potenziando questo processo potremmo avere la facoltà di stimolare l'efficacia dell'autoriparazione.

Infine, una terza prospettiva sarà quella di identificare alcuni geni chiave per il

---

[16] A. Arvidsson, T. Collin, D. Kirik, Z. Kokaia, O. Lindvall, *Neuronal replacement from endogenous precursors in the adult brain after stroke*, in Nat Med. 8 (2002) 963-970.

[17] S. S. Magavi, B. R. Leavitt, J. D. Macklis, *Induction of neurogenesis in the neocortex of adult mice*, in Nature 405 (2000) 951-955.

differenziamento delle staminali e di intervenire sulla loro espressione pilotando lo sviluppo della cellula. I ricercatori hanno già identificato alcuni geni che svolgono il ruolo di interruttore molecolare per il differenziamento delle cellule staminali[18]. Per esempio le cellule staminali che esprimono il gene denominato Sox2, conservano la loro versatilità, mentre in assenza di questo gene le cellule staminali perdono la loro plasticità e si differenziano[19]. I ricercatori dello Stem Cell Research Institute del San Raffaele di Milano hanno descritto l'azione di EMX-2 un gene dal comportamento opposto a Sox2. Se EMX-2 è silente le cellule staminali possono moltiplicarsi rapidamente; se il gene è attivo, le cellule si differenziano, riducendo così la loro capacità di proliferazione[20]. Recentemente Thomas Zwaka e James Thomson[21], sono riusciti ad eliminare da cellule staminali embrionali umane un gene portatore d'una malattia. Questa ricerca ha dimostrato che è possibile modificare il DNA di una cellula staminali e assegnarle nuove caratteristiche. Questo studio pionieristico inaugura così la possibilità di intervenire anche su altri geni per ulteriori trasformazioni cellulari.

Questi risultati sono da inserire nell'importante capitolo della ricerca fondamentale ma non offrono, per intanto, applicazioni concrete. Purtroppo l'eco dato dai mass media a queste notizie è spesso travisato. Le notizie parlano di terapie efficaci ed imminenti creando grandi aspettative nell'opinione pubblica. In realtà i tempi per la comprensione dei meccanismi di differenziamento delle staminali sono lunghi e le applicazioni terapeutiche ancora lontane.

---

[18] Robert Tsai e Ronald McKay, del National Institutes of Health, hanno per esempio identificato una proteina chiamata nucleostemina, che possiede un ruolo fondamentale nel mantenimento delle capacità di proliferazione di cellule staminali embrionali e adulte: R. Y. Tsai, R. D. McKay, *A nucleolar mechanism controlling cell proliferation in stem cells and cancer cells*, in *Genes Dev.* 16 (2002) 2991-3003. Un altro gene fondamentale per il differenziamento delle cellule staminali è Foxd3. Senza l'espressione di quel gene l'intero sviluppo di un embrione si arresta. L. A. Hanna, R. K. Foreman, I. A. Tarasenko, D. S. Kessler, P. A. Labosky, *Requirement for Foxd3 in maintaining pluripotent cells of the early mouse embryo*, in Genes Dev. 16 (2002) 2650-2661.

[19] A. A. Avilion, S. K. Nicolis, L. H. Pevny, L. Perez, N. Vivian, R. Lovell-Badge, *Multipotent cell lineages in early mouse development depend on SOX2 function*, in Genes Dev. 17 (2003) 126-140.

[20] R. Galli, R. Fiocco, L. De Filippis, L. Muzio, A. Gritti, S. Mercurio, V. Broccoli, M. Pellegrini, A. Mallamaci, A.L. Vescovi, *Emx2 regulates the proliferation of stem cells of the adult mammalian central nervous system*, in Development 129 (2002) 1633-1644.

[21] T. P. Zwaka, J. A. Thomson, *Homologous recombination in human embryonic stem cells*, in Nat Biotechnol. 21 (2003) 319-321.

2. Cellule staminali embrionali e dialogo tra scienza e società

L'attuale dibattito sull'uso di embrioni umani per la ricerca scientifica è attualmente molto acceso in diversi Paesi. L'estensione e la trasversalità delle aspettative, delle paure e degli interessi sono testimoniati dalle innumerevoli prese di posizione da parte di gruppi politici, chiese, associazioni di malati e di consumatori, gruppi di rappresentanza di industrie farmaceutiche e di accademie scientifiche. In questo complesso rapporto tra istanze scientifiche e cittadini è emerso un denominatore comune: la scienza e il progresso necessitano un consenso comune. In modo semplicistico, si riduce l'ampio rapporto tra scienza e società ad una questione di incapacità comunicativa tra due mondi che utilizzano linguaggi differenti. Quello che di fatto emerge, soprattutto su tematiche complesse come quella delle cellule staminali, è invece una nuova procedura di scambio e di intesa che condurrà a nuove forme di rapporto tra i cittadini e il progresso scientifico. La ricerca scientifica dovrà progredire solo attraverso un consenso comune con soluzioni negoziate e condivise da parte della società. Lo scienziato e l'orientamento delle sue ricerche, non godranno più di un ruolo al di sopra della parti. I ricercatori, quali attori dello sviluppo della società, dovranno rinegoziare un proprio ruolo attraverso un confronto continuo con le varie istanze presenti nella società (i cittadini, i consumatori, le chiese, i politici, gli imprenditori, i sindacati, ecc.). Questa svolta è riconosciuta da molti Stati[22] che hanno percepito l'esigenza di sostenere politicamente i rapporti fra cittadini e la comunità scientifica. La questione delle cellule staminali è diventata in molti Stati, oltre che l'oggetto di ampi dibattiti, anche un laboratorio di ricerca sulle nuove modalità di confronto e di dialogo tra istituzioni scientifiche, politica e cittadini. Non tanto per un mero esercizio di comunicazione ma soprattutto per una questione di democrazia.

---

22 In Svizzera il dibattito sulle staminali è stato promosso dalla fondazione Science et Cité (http://www.science-et-cite.ch/) In Francia il governo finanzia la "Fête de la science" allo scopo di creare una piattaforma di scambio tra scienza e cittadini. In questo contesto va segnalata anche le iniziative che ruotano attorno alle "Conferenze dei cittadini", luogo di espressione e confronto dei cittadini su una questione scottante (OGM, clima, staminali, ecc). Esperienze positive in questo senso sono state fatte in Danimarca, Svizzera, Olanda, Francia, Nuova Zelanda, Gran Bretagna. Altre iniziative, sono promosse sia da Stati europei sia dai centri di ricerca, università o musei. In Gran Bretagna, si è ricorso di recente alla formula dei "science pubs", un tentativo di dialogo paritetico, per affrontare la complessità dei tanti interrogativi posti dai cittadini, lo stesso avviene nella Svizzera Romanda con i "Cafés scientifiques". Anche l'Unione Europea ha ritenuto prioritaria la problematica "Scienza e società" tanto che finanzierà iniziative e studi capaci di promuovere questo importante dialogo. L'UE promuove inoltre la "Settimana della scienza" che propone in molti paesi europei iniziative con a tema l'incontro della scienza con i cittadini.

3. L'embrione umano alla luce di un'etica razionale

Le staminali non hanno solamente evidenziato il difficile rapporto tra scienza e società ma hanno soprattutto interrogato la nostra società su una spinosa questione etica: una blastocisti è degna del rispetto che attribuiamo ad un essere umano adulto oppure un suo uso controllato è motivabile sulla base delle eventuali prospettive terapeutiche che potrebbero salvare e guarire un numero considerevole di vite umane? Il problema etico sussiste quindi solo per le cellule embrionali umane che richiedono la distruzione di embrioni ai primi stadi di sviluppo. La questione si fa paradossale se gli embrioni sono quelli soprannumerari ottenuti in seguito a tecniche di fertilizzazione in vitro e non più richiesti dai genitori. Tali embrioni sono attualmente depositati nei congelatori di alcuni ospedali e dovranno essere distrutti[23].

L'analisi dei meccanismi biologici sull'inizio e sullo sviluppo della vita umana offre alcuni spunti per una riflessione etica razionale. L'essere umano è un paradosso, siamo innalzati sulla base di una stessa anonima vita biologica, ma ciascuno è personalizzato nei tratti che lo definiscono come individuo. Una cellula staminale embrionale è di insignificanti dimensioni (in un millimetro ce ne stanno 20), è costituita essenzialmente da acqua, proteine, zuccheri e lipidi, ma racchiude in sé le potenzialità di un essere umano unico e completo. Un embrione umano non mostra né gambe, né testa, né mani e sarebbe difficilmente distinguibile da un embrione di scimmia, di topo o di un altro mammifero. Ai primissimi stadi di sviluppo non ha una coscienza e non percepisce nessuno stimolo proveniente dal mondo esterno. Dove inizia l'uomo, dov'è il suo specifico che lo differenzia dall'animale o dalla materia? Se paragoniamo una qualsiasi cellula umana con quella di un organismo semplice – un paramecio, un'alga oppure un verme – non saremmo in grado di scorgervi lo specifico umano: l'analisi dei costituenti biologici non rivelerebbe grosse differenze. Nemmeno il DNA contiene il segreto del fenomeno umano, lo scimpanzé possiede infatti un'informazione genetica al 98,5% identica alla nostra. Dov'è l'uomo, da quale meccanismo biologico scaturisce? «Abbiamo appreso solo di cose che sono qualcosa – diceva il medico tedesco Viktor von Weizsäcker – non abbiamo appreso nulla di cose che sono qualcuno». E aggiungeva: «Il corpo umano è fatto di tessuti, i tessuti sono fatti di sostanze chimiche, nelle malattie questi tessuti posso-

[23] In Svizzera si parla di circa mille embrioni attualmente a disposizione nelle celle frigorifere e che dovranno essere distrutti entro la fine del 2003.

no essere alterati. E noi medici guardando le cellule possiamo dire questo è malato. Il malato però dice: io sono malato. Una cellula può dire "io"? Chi è colui che dice "io"?».

In ambito scientifico, nel sempre fervente dibattito sullo statuto dell'embrione umano, si ricorre spesso ad una eccessiva semplificazione della problematica. Un noto ricercatore, direttore di uno dei più importanti centri di ricerca sulle cellule staminali negli USA, per dimostrare come l'attuale dibattito sull'uso di embrioni umani fosse falsato dall'ignoranza delle persone, ha chiesto a dei passanti incontrati sulla strada di disegnare un embrione umano su un foglio di carta. Tutti disegnarono un piccolo uomo, dotato di testa, gambe, braccia e mani, rappresentando così un feto, non un embrione. Per lo scienziato questo fu la dimostrazione che il pubblico non conosce i reali contenuti del dibattito, non sapendo che per isolare cellule staminali umane non si disgrega un uomo in miniatura ma solo informe materiale biologico. Questo atteggiamento, molto frequente in ambito scientifico, si basa sull'idea che la dignità dell'uomo sia un parametro quantificabile dalla scienza, ad esempio in termini legati all'apparizione di una particolare struttura biologica. Effettivamente se un essere umano adulto è distinguibile da una blastocisti sulla base di parametri quali la presenza di strutture biologiche o le capacità intellettuali, riesce difficile motivare il rispetto di embrioni umani costituiti da poche cellule. Ma la dignità dell'essere umano è un fatto biologico?

Il fatto che l'uomo abbia la capacità di finalizzare, manipolare, progettare la sua vita impone perlomeno un ampliamento del dibattito e una riflessione sul fenomeno umano, poiché la possibilità di usare una blastocisti umana per l'ottenimento delle cellule staminali afferma, più che la potenzialità terapeutica di cellule estremamente versatili, una visione antropologica dell'uomo. Disgregare e utilizzare una vita umana, anche nelle fasi iniziali, ha innanzitutto un preciso significato culturale, diviene sguardo e giudizio sulla vita dell'uomo, è gesto depositario di una nuova antropologia che coinvolge non solo l'embrione ma anche il feto, il neonato e in ultima analisi la vita adulta. In altre parole la scienza riduzionistica – che guarda al fenomeno umano come semplice espressione di una somma di reazioni biochimiche – è divenuta il substrato per l'affermazione di una nuova antropologia e «lungo l'itinerario verso la nuova scienza gli uomini rinunciano al significato. Essi sostituiscono il concetto con la formula, la causa con la regola e la probabilità»[24]. Il principio di riduzione proprio della scienza del XX secolo ha ridotto la complessità del-

[24] M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *La dialettica dell'illuminismo*, Torino 1974, 13

l'essere umano ad una logica meccanica che «può anche accecare e portare ad eliminare tutto ciò che non è quantificabile e misurabile, eliminando così l'umano dall'umano (...). I grandi problemi umani scompaiono a vantaggio dei problemi tecnici particolari»[25]. Le odierne possibilità di accesso alla vita embrionale e le nuove opportunità emerse dalle cellule staminali embrionali reclamano quindi una lunga riflessione interdisciplinare che purtroppo è stata subito ridotta al silenzio dai notevoli interessi economici e dalla paura di alcuni Stati di vedere emigrare promettenti settori di ricerca verso altri paesi più liberali.

Occorre infine sottolineare, che la riflessione centrale non è di natura teologica o confessionale[26], ma è squisitamente antropologica e razionale. La questione, in ultima analisi, è una sola: l'embrione umano mi riguarda, parla cioè della mia stessa definizione di uomo, o riguarda solo l'organismo biologico e la materia? Concerne quel che *siamo* o solo *quello di cui siamo fatti*? Porta con sé un significato oppure è solo la materiale espressione di una combinazione di atomi e molecole?

Piccolo glossario

Cellule totipotenti

Le cellule staminali totipotenti sono in grado di generare un essere vivente completo. Queste cellule si trovano nell'embrione umano, dallo zigote fino allo stadio di 8 cellule.

Cellule pluripotenti

Le cellule staminali pluripotenti possono generare cellule di numerosi tessuti, ma non un intero essere vivente. Esistono diversi gradi di pluripotenza, a seconda

---

[25] E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano 2001, 42-43

[26] La Chiesa Cattolica si è ripetutamente espressa contro l'uso di embrioni umani per la ricerca scientifica. Forse per questo nell'opinione pubblica si è creata un'immagine di difesa dell'embrione che coinvolge solo il mondo cattolico. È interessante invece notare come nell'attuale dibattito svizzero, tre partiti di governo (democratici, socialisti e verdi) si siano espressi, durante la consultazione sulla proposta di legge del Governo, contro l'uso di embrioni umani per la ricerca scientifica. Per quanto riguarda la Chiesa cattolica i documenti essenziali sono i seguenti: Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, «Donum vitae»*, 22 febbraio 1987; Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Evangelium Vitae* (25 marzo 1995), in AAS 87 (1995) 401-522; Pontificia Accademia pro Vita, *Riflessioni sulla clonazione*, in L'Osservatore Romano del 25 giugno 1997, 7; Pontificia Accademia pro Vita, *Dichiarazione sulla produzione e sull'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umane*, in L'Osservatore Romano del 25 agosto 2000, 6.

di quanto sia differenziata e specializzata la direzione di sviluppo di una cellula. Nell'uomo, quelle prelevate dalla massa interna della blastocisti, con opportuni trattamenti sono probabilmente in grado di generare tutti i tessuti del corpo umano.

Cellule multipotenti

Le cellule staminali multipotenti possono generare solo le cellule del tessuto a cui appartengono. Sono isolate da tessuti differenziati (dal feto all'individuo adulto). Con opportuni stimoli è possibile riprogrammare le cellule staminali multipotenti e renderle capaci di differenziarsi in cellule differenti dal tessuto a cui appartengono.

Blastocisti

La blastocisti è lo stadio di un embrione che si osserva dal 5° al 6° giorno di sviluppo. Essa ha la struttura di una sfera cava. Dalla massa cellulare all'interno della blastocisti si svilupperà il feto. Le cellule staminali embrionali vengono ricavate da questa massa cellulare interna. Effettuando questo prelievo, l'embrione viene distrutto.

Clonazione terapeutica (trasferimento del nucleo cellulare)

Ad una cellula adulta viene tolto il nucleo, con il patrimonio genetico. Il nucleo così ottenuto viene inserito in un ovocita al quale era stato tolto precedentemente il suo nucleo. Aggiungendo particolari sostanze è possibile dare avvio allo sviluppo di un embrione fino allo stadio di blastocisti. A questo punto si potranno ricavare le cellule staminali con caratteristiche genetiche identiche alla cellula utilizzata per il prelievo del nucleo. L'estrazione delle cellule staminali provoca la morte dell'embrione.

Clonazione riproduttiva

Ad una cellula adulta viene tolto il nucleo che contiene il patrimonio genetico. Questo nucleo viene in seguito introdotto in un ovulo che è stato precedentemente privato del suo nucleo. Si sviluppa così un embrione. A differenza della clonazione terapeutica, questo embrione viene in seguito impiantato nell'utero di un essere vivente fino alla nascita di un individuo che avrà caratteristiche genetiche identiche alla cellula utilizzata per il prelievo del nucleo. La pecora Dolly è stata creata con questa tecnica.

SUL N. 3/2003:

Atti del Convegno

"Testimoni di Cristo.
La memoria dei martiri del XX secolo
e l'annuncio cristiano oggi in un mondo secolarizzato"

(Seriate • 23-24 novembre 2002)

CONTRIBUTI DI: A. Dell'Asta, P. Pezzi, A. Kraveckij, M. Škarovskij, I. Semenenko-Basin, P. Parfent'ev, L. Saraskina, S. Fudel', A. Marchetto, L. Negri, F. Nembrini, B. Cervellera, G. Lus, K. Sigov, E. Gejnrichs, A. Judin, A. Pisoni, R. Scalfi.

1 numero € 5,16

LA NUOVA EUROPA
RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA
rcsegr@tin.it • Tel.: (+39)035294021
www.russiacristiana.org

Gustave Martelet, nato nel 1916 a Lione, gesuita, professore di teologia al Centre Sèvres a Parigi e all'Università Gregoriana di Roma, è uno dei teologi più fecondi, il cui influsso oltrepassa la ristretta cerchia degli specialisti. In questo volume l'Autore presenta l'affascinante avventura della evoluzione dal lontano big bang *fino alle origini della vita, dei grandi* phyla *evolutivi e dell'uomo. Dopo avere illustrato gli eventi del passato messi in luce dalla scienza moderna e le spiegazioni scientifiche, alcune delle quali ancora in discussione, Martelet fa emergere, insieme con l'identità dell'uomo, gli interrogativi ineludibili che si affacciano nella prospettiva evolutiva, le domande di senso alle quali ogni essere umano non può non pensare, specialmente il dramma della sofferenza e della morte, a cui i luminari dei secoli scorsi hanno cercato di dare risposte. L'Autore parla di una trascendenza ferita che fa appello ad un'altra Trascendenza, fondante quella umana.*

RTLu VIII (2/2003) 423-424

Antropologia teologica

Ettore Malnati
Piemme, Casale Monferrato 2002, pp. 296.

Nell'introduzione al suo libro, l'A. afferma fin dalle prime battute lo scopo preciso del volume: non si tratta di un manuale o di un trattato esaustivo della disciplina, bensì di un compendio «pensato e realizzato al fine di offrire, a coloro che si accostano per la prima volta alla teologia, la complessità e il lungo *iter* del tema della grazia» (p. 5). E difatti, non solo il linguaggio è semplice e comprensibile, ma anche l'esposizione di tutte le tappe della riflessione cristiana sul tema della grazia è lineare, chiara, critica e sicura. Lo rivela anche l'ordine sistematico del volume: dopo alcune chiarificazioni terminologiche, fondamentali per decifrare anche le pieghe più difficili del discorso teologico sulla grazia, il lettore si trova di fronte ad un trittico estremamente eloquente: da una parte la pala con il messaggio della Sacra Scrittura sulla grazia, al centro quella con la storia del dogma, dai Padri della Chiesa fino al Concilio Vaticano II, e dall'altra parte la pala con alcune istantanee sui temi più complessi e dibattuti in sede di riflessione sistematica sulla grazia: natura e grazia, essenza ed effetti della grazia, la colpa e la libertà dell'uomo. L'indubbia capacità didattica dell'A. è dimostrata anche nel suo modo di esporre quei concetti che da sempre sono stati dei veri e propri "rompicapi" per gli studenti di teologia, ad esempio quello di *potentia oboedientialis*, usato da san Tommaso d'Aquino e dalla Scolastica per spiegare il rapporto fra natura e soprannaturale: il significato che la teologia dà a questo concetto «è quello di una capacità atta a rendere la creatura razionale in grado di prestare una libera obbedienza, in una situazione che è superiore alla sua comprensione e alla sua forza di volontà; facendo sì che l'uomo si realizzi in prospettive che sono superiori alle sue possibilità storiche, ma tuttavia non al di là della propria natura. Tale "potenza obbedienziale" cresce nel soggetto in rapporto alla sua duttilità verso la grazia di Dio» (p. 182). Così descritta, chiunque capisce che la grazia non è «una sovrastruttura trascendente

l'esperienza di quaggiù e imposta alla natura umana» (p. 172), bensì una partecipazione o relazione di comunione libera e gratuita dell'uomo con Dio.

L'appunto critico che può essere rivolto all'A. è quello di aver dato poca rilevanza nel suo compendio alla provocazione cristocentrica di Karl Barth, poi ripresa in campo protestante da Pannenberg ed in campo cattolico da von Balthasar, e che ha avuto il merito di sospingere la riflessione teologica a superare ogni forma di estrinsecismo e a rileggere in chiave cristologica la teologia della Creazione (cfr. a tale proposito A. Scola – G. Marengo – J. Prades López, *La persona umana. Antropologia teologica*, [AMATECA 15] Milano 2000, pp. 37-50). Una prospettiva, questa, certamente di origine neotestamentaria, come risulta dal celebre inno del capitolo primo della lettera ai Colossesi: «per mezzo di lui (Gesù Cristo) sono state create tutte le cose» (Col 1,15), e come tale capace di fondare teologicamente il respiro universale e la forza culturale dell'affermazione fatta da Papa Giovanni Paolo II all'inizio del suo pontificato: «Gesù Cristo è il centro del cosmo e della storia» (RH 1). Una prospettiva che avrebbe reso ancor più convincente ed affascinante l'utile compendio che l'A. ha offerto all'opinione pubblica di questa disciplina – l'Antropologia teologica – sempre più ricercata e studiata da credenti e non credenti.

Libero Gerosa

Comunità di viaggio: la Chiesa come *communio*

AA.VV.

Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag Joseph Cardinal Ratzinger, herausgegeben vom Schülerkreis, Redaktion Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür, mit einer aktuellen Bibliographie von Joseph Ratzinger, Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2002, pp. 325.

In occasione del 75° compleanno del cardinale Ratzinger è apparso un notevole scritto commemorativo, curato da Stephan Otto Horn e Vinzenz Pfnür a nome del folto gruppo degli allievi del porporato. Il titolo è significativo: *Comunità di viaggio: la Chiesa come communio*. Infatti tutti i contributi, nella maggior parte degli ultimi anni, hanno un forte valore ecclesiologico e meritano una lettura attenta nella situazione attuale della Chiesa. Inoltre bisogna segnalare il prezioso repertorio bibliografico sulle opere del cardinale: senza pretesa di essere completo (una tale completezza si trova fino al 1987 solo nello scritto commemorativo *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*), l'elenco indica tutte le pubblicazioni monografiche (oltre che le traduzioni nelle varie lingue!) e la massima parte degli articoli dell'intera carriera del teologo (pp. 261-324).

L'introduzione di Horn e Pfnür mette in rilievo alcuni punti salienti che ripercorrono nell'intera raccolta: la verità e la totalità della fede, l'universalità (= cattolicità) della Chiesa che precede tutti i particolarismi, il ruolo fondante dell'Eucaristia ed il dialogo ecumenico (pp. 9-14).

Seguono i due discorsi del cardinale tenuti in occasione del conferimento del dottorato onorifico nelle facoltà teologiche di Wroclaw (Breslau) e di Pamplona (pp. 15-25; 26-33). Il primo discorso tratta del rapporto tra fede e teologia con una profonda riflessione (attingendo a Tommaso d'Aquino, *De veritate*) sulla necessità di camminare avanti nel lavoro teologico (a differenza di quello che sosteneva Bernhard Bartmann [† 1938], per trent'anni professore a Paderborn, secondo cui non esistono più delle questioni aperte in dogmatica) (p. 24). Il secondo discorso è dedicato alla questione su che cosa sia la teologia, ribadendo l'«intreccio tra Chiesa e Bibbia, tra popolo di Dio e parola di Dio» (p. 30).

I contributi che più direttamente si occupano della *communio* prendono lo spunto da un contributo apparso già nel 1974: *Lo Spirito Santo come "communio". Sul rapporto tra pneumatologia e spiritualità in Agostino* (pp. 34-52). Siccome già la tesi di dottorato di Ratzinger investiga l'ecclesiologia di Agostino (*Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1979), anche questo contributo mostra il ruolo dello Spirito Santo per la comunione nella Chiesa, e più precisamente: per la cooperazione a costruire l'unità della comunità ecclesiale. Un altro contributo, del 1984, mette in rilievo il rapporto tra Eucaristia e comunità (pp. 53-78). Già questa conferenza accenna al rapporto tra chiese particolari e Chiesa universale: l'Eucaristia celebrata nella comunità locale oltrepassa la singola assemblea perché l'unico Signore è il medesimo in tutti i luoghi e in ogni celebrazione eucaristica (p. 78).

Un articolo più recente (che risale ai congressi eucaristici del 1997 a Como e a Bologna) si rivolge al rapporto tra *Eucaristia e missione* (pp. 79-106). L'autore parte dalla leggenda (che pure contiene qualche granello di verità) sulla decisione del principe dei Russi nel decimo secolo, Vladimir di Kiev, a proposito della religione da scegliere: il principe non era soddisfatto né dai rappresentanti dell'ebraismo e dell'islam né dai rappresentanti del papa venuti dalla Germania, bensì dalla solenne liturgia celebrata nella *Hagia Sophia* a Costantinopoli (p. 79). Il liturgia, di per sé, non ha uno scopo direttamente missionario (come fu erroneamente sostenuto), ma si rivolge ai credenti iniziati. Tuttavia essa è l'origine della missione in quanto guarda prima di tutto a Dio e trascina l'uomo nella comunione con il mistero divino.

Viene poi mostrata la teologia della croce come presupposto e fondamento della teologia eucaristica. A differenza di un'esegesi superficiale di tipo illuminista, l'autore fa vedere che l'interpretazione del sacrificio della croce con categorie cultuali è una parte intrinseca di ogni teologia eucaristica, partendo dalla teologia paolina (pp. 82-84) e dallo stesso atto fondatore nel cenacolo (pp. 84-85). Al contrario di quanto si legge (o meglio: si dimentica) in qualche testo sul divenire dell'Eucaristia, la croce ha qui un ruolo fondamentale come sintesi delle feste veterotestamentarie, essendo allo stesso tempo giorno della riconciliazione (*Yom Kippur*) e Pasqua oltre che partenza per la nuova alleanza (pp. 85-86). Dopo questa ricognizione generale del terreno, Ratzinger analizza degli elementi centrali per la teologia eucaristica nella Prima lettera ai Corinzi (pp. 87-97), arrivando a delle conclusioni importanti (per esempio sulla celebrazione eucaristica «con l'intera Chiesa», p. 92, e sulla materia eucaristica, p. 95). Infine si considera il martirio, la vita cristiana e il servizio apostolico come conseguenze intrinseche dell'Eucaristia (pp. 97-105). L'applicazione del linguaggio cultuale alla vita cristiana (in Rm 12,1), in particolare, «non è un'allegoria moralizzante», ma deve essere letta nel contesto della croce

e dell'Eucaristia (p. 101). Entriamo al cuore del dibattito recente con il contributo sull'*Ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"* (apparso nel 2000) (pp. 107-131). L'autore inizia con un ricordo interessante: prima di parlare della Chiesa, il concilio dovrebbe parlare di Dio – così aveva raccomandato ai suoi confratelli tedeschi il vecchio vescovo Buchberger, creatore del primo *Lexikon für Theologie und Kirche*. La raccomandazione preoccupava profondamente i vescovi (in particolare il cardinale Frings di Colonia, al cui fianco si trovava durante il concilio l'allora giovane teologo Ratzinger), ma il mistero di Dio (almeno a prima vista) non si trova in prima fila nei testi conciliari.

A questa testimonianza del passato, Ratzinger aggiunge quella di Johann Baptist Metz, presentata come lezione di congedo a Münster nel 1993. Metz, creatore della "teologia politica", certo non è sospetto di sottovalutare la dimensione sociale della fede. Tuttavia egli mette in rilievo che la crisi attuale del cristianesimo europeo non è più in primo luogo una crisi della Chiesa, bensì una crisi della fede in Dio (pp. 107-109). Ratzinger non "spara" addosso ai testi conciliari, anzi sostiene che il concilio stesso ha inquadrato bene l'ecclesiologia nel mistero di Dio, ma la ricezione del concilio è stata unilaterale, dimenticando il primato dell'adorazione (presente nella costituzione sulla liturgia) e leggendo il concetto del "popolo di Dio" con occhiali politici (o persino marxisti).

Anche il termine *communio*, messo maggiormente in rilievo a partire dal 1985, deve essere compreso correttamente. Per evitare dei malintesi, il dicastero diretto dal cardinale Ratzinger ha pubblicato la lettera *Communionis notio* (1992) la cui affermazione sulla priorità ontologica e temporale della Chiesa universale (di fronte alle chiese particolari) ha provocato una viva discussione. Com'è noto, vi è stata una controversia su questo punto tra i cardinali Ratzinger e Kasper; ora però, secondo Ratzinger, la discussione con il suo collega porporato ha portato a un notevole avvicinamento tra i due (*Der Meinungsaustausch hat gottlob zu einer weitgehenden Annäherung der Standpunkte geführt*: p. 120, nota 12). Non può esservi alcun dubbio, già di fronte ai testi chiarissimi del Nuovo Testamento, sulla priorità ontologica della Chiesa universale (che tra l'altro non si identifica, ribadisce Ratzinger, con la curia romana). La questione della priorità temporale è meno importante, ma gli Atti degli apostoli mettono in evidenza anche questo fatto (spiegato da Kasper come «costruzione lucana») (pp. 116-119). Tra gli elementi che costituiscono la priorità ontologica della Chiesa universale vengono elencati (seguendo il Vaticano II) il battesimo, la parola di Dio, l'eucaristia e la successione apostolica (pp. 121-124). Il cardinale fa poi un commento sul significato dell'affermazione conciliare secondo cui l'unica Chiesa di Cristo «sussiste» nella Chiesa cat-

tolica (e non altrove, benché possano esserci delle realtà ecclesiali parziali anche fuori). *Subsistere* viene spiegato come caso speciale di *esse* nella forma del soggetto concreto (pp. 124-128). Vengono valorizzati infine anche la chiamata universale alla santità e il reciproco rapporto tra ecclesiologia e mariologia (pp. 128-131).

Il ruolo ecclesiale del sacerdozio gerarchico viene affrontato con l'articolo su *Ministero e vita dei sacerdoti*, apparso nel 1996 nello scritto commemorativo del metropolita ortodosso svizzero Damaskinos Papandreou, amico del porporato (pp. 132-150). Ratzinger descrive la crisi postconciliare del sacerdozio ministeriale, provocata dalla teologia protestante, dall'esegesi critica (a sua volta sotto l'influsso della Riforma) e dalla mentalità moderna (che sostituisce la categoria del sacro con funzioni da svolgere). Per determinare «l'essenza del ministero sacerdotale» (pp. 134-142), l'autore ribadisce il fondamento cristologico e lo sviluppo nella tradizione, focalizzata su Agostino. È importante il rinvio alla storia della salvezza: nella vita di Gesù, il servizio della parola presuppone l'Incarnazione ed è finalizzata agli eventi pasquali della morte e risurrezione (ciò che fa vedere l'orientamento del sacerdozio ministeriale al sacrificio eucaristico, pur partendo dall'incarico di proclamare il vangelo). In un secondo passo, il cardinale presenta «il carattere ecclesiale del sacerdozio», parlando anche dell'obbedienza del sacerdote e del vescovo alla parola di Dio e alla sua presentazione nella tradizione vivente della Chiesa (pp. 142-145). Un terzo passo si occupa della dimensione spirituale, puntando sulla comunione interiore con Cristo, sull'ascesi e sul primato della preghiera che fa riscoprire la gioia in Dio (pp. 145-148). Per capire il sacerdozio ministeriale, ci vuole l'unità tra Antico e Nuovo Testamento, un'unità mediata da Cristo. Così si evita una sbagliata contrapposizione tra parola e sacrificio, preghiera e culto (pp. 148-150).

Un tema pratico scottante si presenta nel contributo (del 1998) sui *Movimenti ecclesiali e loro collocazione teologica* (pp. 151-179). L'importanza dell'articolo viene già segnalata dal fatto che esistono in italiano ben sette riprese della pubblicazione iniziale avvenuta sul "Regno" (cfr. pp. 314-315). Ratzinger s'impegna per l'accoglienza reciproca tra movimenti e chiese locali. In un primo passo, vengono discussi (e rifiutati) dei tentativi di spiegare il rapporto delle chiese locali con i movimenti tramite una dialettica dei principi «istituzione e carisma», «cristologia e pneumatologia», «gerarchia e profezia». Sono tentativi insoddisfacenti (pp. 153-160). Viene offerto invece un approccio storico, osservando il rapporto tra «successione apostolica» e «movimenti apostolici» (pp. 160-174). La riflessione parte dall'esistenza iniziale di ministeri universali (come quelli dei dodici apostoli) e poi di ministeri locali (come quello di Giacomo, «fratello del Signore», che non faceva parte dei Dodici). Nella successione apostolica si mostra un sovrappiù, diretto alla

Chiesa universale, riguardo al ministero operante nelle chiese particolari. Segue una breve rassegna di «movimenti apostolici nella storia della Chiesa» (pp. 164-174), puntando tra l'altro sull'esempio degli ordini mendicanti (a fianco del papa) e sul ruolo delle donne che «non erano mai vescovi o sacerdotesse, ma cooperavano a sostenere la vita apostolica e la sua missione universale» (p. 172). In seguito, Ratzinger cerca di "allargare" il concetto di successione apostolica, integrando non soltanto il nucleo sacramentale (nel sacramento dell'Ordine), ma anche la missione di servire la Chiesa universale (pp. 172-174). Alla fine, il cardinale (basandosi su un contributo fondamentale del teologo ticinese Arturo Cattaneo) tenta di cogliere l'essenza della realtà dei "movimenti", di avvertire di certi pericoli e di mostrare la via per una sana impostazione. Bisogna valorizzare allo stesso tempo i principi *ubi Petrus, ibi ecclesia* e *ubi episcopus, ibi ecclesia* (p. 178).

I successivi contributi vertono sulla dichiarazione *Dominus Iesus* del 2000 sull'unicità e sull'universalità di Gesù Cristo e della Chiesa. La serie inizia con la presentazione ufficiale della dichiarazione (pp. 180-186) e prosegue con lo scambio di lettere tra il metropolita Damaskinos e il cardinale Ratzinger (pp. 187-209). Il tema di questa corrispondenza sono la parte ecclesiologica della *Dominus Iesus* e la nota della Congregazione della Dottrina della Fede sulle "chiese sorelle". Viene aggiunto lo scambio di lettere tra il presidente della "Chiesa Evangelico-Luterana in Baviera", Johannes Hanselmann, e il nostro cardinale a proposito della lettera *Communionis notio* del 1992 (pp. 210-219). Come punto più contrastante nel dialogo ecumenico tra cattolici e protestanti, Ratzinger indica la successione apostolica (p. 218).

Il cardinale fa il punto *Sulla situazione dell'ecumenismo* in un contributo apparso nel 1995 in lingua francese (pp. 220-234). Come «modello classico di ecumenismo», presente e condiviso da tutti al tempo del Vaticano II, Ratzinger indica l'approccio che parte dalla professione di fede e dai sacramenti. Qui sono presupposte la convinzione che Dio interviene nella nostra storia e la fede in Gesù Cristo vero uomo e vero Dio. A proposito dei documenti di consenso, bisogna ribadire che la verità non è mai una questione di maggioranze. Il caso più esemplare sono i concili, dove i risultati appaiono come manifestazione della verità rivelata (e non semplicemente come esito di una votazione).

Il «modello classico» che mira ad un consenso sulla verità non fatta da maggioranze viene ormai spesso criticato, a favore di un «nuovo paradigma ecumenico». Questo «nuovo paradigma» si inserisce nella corrente della «postmodernità» che (secondo la voce di uno dei suoi maggiori rappresentanti) conosce la verità, la giustizia e la umanità solo nel plurale (p. 225). Il fattore che unisce i vari protagonisti di un «nuovo paradigma» è il congedo dalla verità a favore di una prevalenza della

prassi: non è la verità che deve creare il consenso, ma il consenso è l'unica istanza di valore, un consenso che si riduce alla promozione di «giustizia, pace e protezione del creato», possibile in tutte le religioni. Questo paradigma, però, non è sostenibile, già per il fatto che la giustizia si dissolve in «giustizie». È importante la dimensione etica con la prassi dell'amore, ma bisogna partire dalla verità proposta nella fede. Il primo fondamento di tutto è la fede nell'unico Dio, opposto all'idolatria. Dal «nuovo paradigma», comunque, si può imparare la «pazienza dogmatica» che non mira a produrre a tutti i costi nuove «dichiarazioni di consenso», bensì cerca di sottolineare una testimonianza comune, senza rinunciare alla verità nelle sue formule (pp. 229-231).

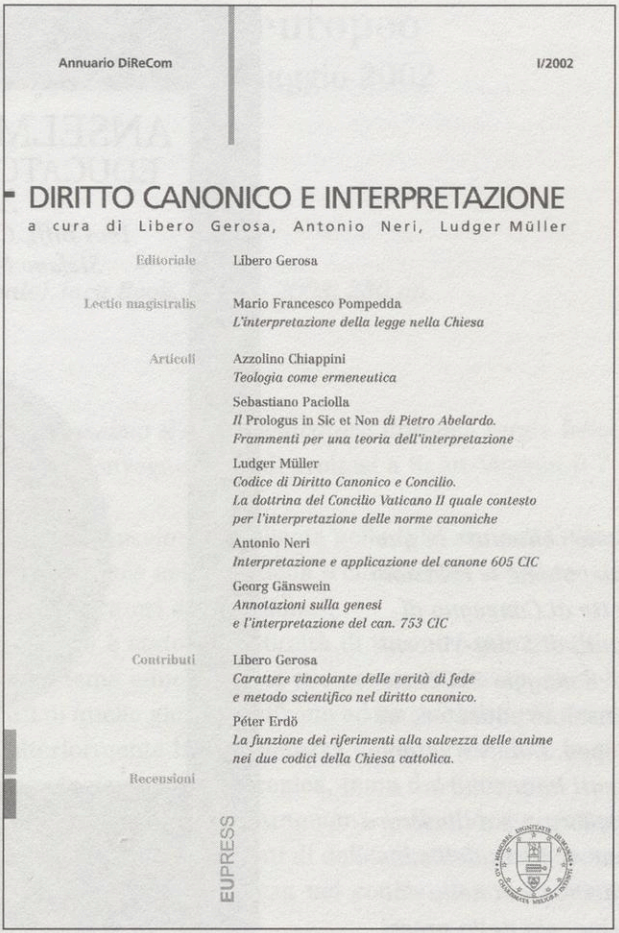
Alcuni testi più brevi concludono il volume. Il legame del cristianesimo con l'ebraismo viene sottolineato dall'articolo sulla *Eredità di Abramo* (pp. 235-238). Il cardinale presenta poi il documento della Commissione Teologica Internazionale sui *mea culpa* del Santo Padre (pp. 239-247).

Infine, Ratzinger dà un incoraggiamento per affrontare le sfide del futuro: *La Chiesa alla soglia del terzo millennio* (pp. 248-260). La Chiesa, ribadisce il porporato, serve a che l'uomo possa vivere nella comunione con Dio e respingere l'avanzata dell'inferno che si definisce come assenza di Dio. Così il teologo accoglie il detto di un agnostico tedesco che non si sente sicuro riguardo all'esistenza di Dio, ma che ribadisce: l'inferno esiste. Basta guardare la TV (pp. 248. 250). I valori di «pace, giustizia e protezione della creazione», che oggi spesso servono a sostituire il concetto perso di Dio, non valgono nulla se non si sa che cosa è la verità riguardo alla pace, ecc. «I valori non possono sostituirsi alla verità, non possono sostituire Dio; sono solo lo splendore di Dio, e senza la luce divina la loro figura si dissolve» (p. 252).

Ci vuole quindi per via della ragione la scoperta della rivelazione di Dio nella creazione, una rivelazione che si compie in Cristo accolto dalla fede. La Chiesa è nient'altro che «comunità di viaggio» con Cristo e verso Cristo in cui Dio stesso è andato incontro all'uomo (pp. 254-256). Tra i singoli elementi di questo viaggio, Ratzinger ricorda in modo esemplare il primato della preghiera, il recupero della domenica (con una liturgia dignitosa), il sacramento della riconciliazione e la vita secondo i comandamenti concentrati nell'amore. L'impegno morale, però, deve essere preceduto dalla vita di Cristo. Nella misura in cui ci purifichiamo dal peso del male, possiamo salire sempre più in alto e suscitare la gioia in Dio. «La gioia nel Signore è la nostra forza» (Neemia 8,10).

Manfred Hauke

Rivista ufficiale dell'Istituto di Diritto canonico e Diritto religioso comparato (=DiReCom), eretto presso la Facoltà di Teologia di Lugano, l'Annuario è articolato in quattro sezioni (Lectio magistralis, Articoli, Contributi, Recensioni). È un periodico che si pone l'intento di coniugare una specializzazione nello studio del diritto canonico con un'attenzione scientifica particolare e di grande attualità culturale e sociale, peraltro non ancora esistente a livello delle Facoltà di Teologia europee, ossia l'analisi giuridica comparata dei diversi sistemi giuridici religiosi. Questo primo numero è intitolato Diritto canonico e interpretazione. *L'Annuario è curato da Libero Gerosa (Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano), Ludger Müller (Università di Vienna) e Antonio Neri (Istituto Teologico Interreligioso Pugliese di Bari).*


Annuario DiReCom I/2002

DIRITTO CANONICO E INTERPRETAZIONE

a cura di Libero Gerosa, Antonio Neri, Ludger Müller

Editoriale — Libero Gerosa

Lectio magistralis — Mario Francesco Pompedda
L'interpretazione della legge nella Chiesa

Articoli — Azzolino Chiappini
Teologia come ermeneutica

Sebastiano Paciolla
Il Prologus in Sic et Non *di Pietro Abelardo.*
Frammenti per una teoria dell'interpretazione

Ludger Müller
Codice di Diritto Canonico e Concilio.
La dottrina del Concilio Vaticano II quale contesto per l'interpretazione delle norme canoniche

Antonio Neri
Interpretazione e applicazione del canone 605 CIC

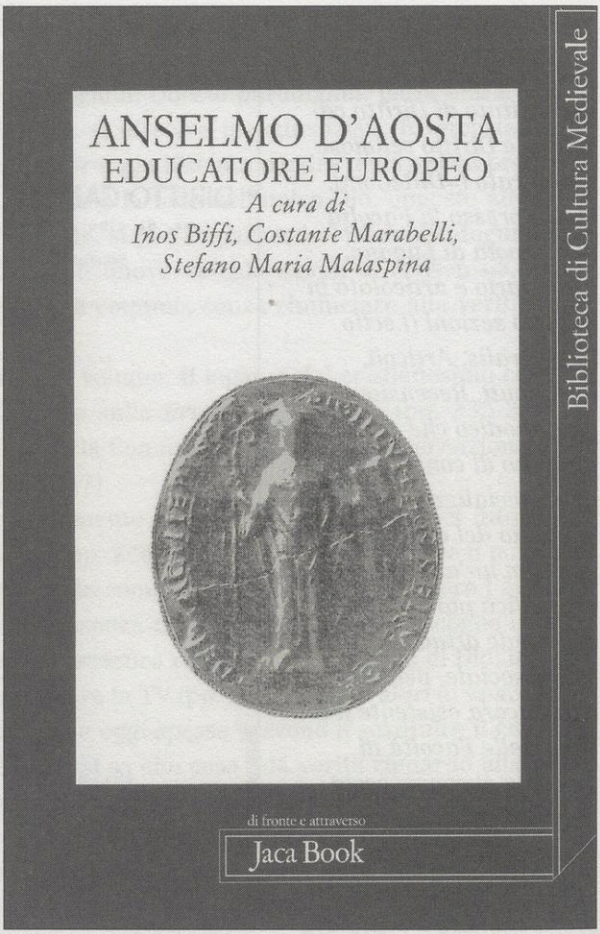
Georg Gänswein
Annotazioni sulla genesi e l'interpretazione del can. 753 CIC

Contributi — Libero Gerosa
Carattere vincolante delle verità di fede e metodo scientifico nel diritto canonico.

Péter Erdö
La funzione dei riferimenti alla salvezza delle anime nei due codici della Chiesa cattolica.

Recensioni

EUPRESS



Sono contenute in questo volume le relazioni lette al Convegno di studi di Saint-Vincent (7-8 maggio 2002) su Anselmo educatore europeo. *I diversi interventi hanno mirato a esplorare e a illustrare questo tema dell'educazione, sia nella dottrina, sia nella pressi di Anselmo, la cui opera, nella varietà dei suoi ambiti e dei suoi metodi, si presenta tutta come un itinerario integrale di formazione per l'intelletto, la volontà, la libertà, la coscienza, le relazioni, la fede, la preghiera.*

Anselmo d'Aosta, educatore europeo

Convegno di studi, Saint-Vincent 7-8 maggio 2002

AA.VV.

(Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 2003, 280 pp.

La pubblicazione del volume *Anselmo d'Aosta educatore Europeo* rende felicemente disponibili gli interventi del Convegno di studi svoltosi a Saint-Vincent il 7 e l'8 maggio 2002.

Si tratta dell'ultima opera su sant'Anselmo pubblicata nella Biblioteca di Cultura Medievale di Jaca Book. Essa si inserisce nella proficua e consolidata collaborazione fra la Regione Valle d'Aosta e i curatori della collana[1].

Se il Convegno dello scorso anno è stato opportunità di incontro per quanti, a diverso titolo, si occupano sia del tema educativo nel suo percorso storico sia della figura del santo di Aosta, gli Atti di quelle giornate offrono ad un pubblico più ampio la possibilità di apprezzarne ulteriormente la completezza della personalità, la ricchezza spirituale e in particolare la genialità pedagogica, tema del Convegno.

Già Roberto Louvin, presidente della Regione Autonoma Valle d'Aosta, sottolinea, nella Presentazione degli Atti, «gli atteggiamenti di delicata comprensione nell'approccio con i giovani a lui affidati e di fermezza nel confronto con i potenti,

---

1 Di seguito segnaliamo altre opere utili per lo studio della persona, delle opere e delle vicende del santo: ANSELMO D'AOSTA, *Lettere 1. Priore e abate del Bec*, a cura di I. Biffi – C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1988; ID., *Lettere 2. Arcivescovo di Canterbury. Tomo 1*, a cura di I. Biffi – C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1990; ID., *Lettere 2. Arcivescovo di Canterbury. Tomo 2*, a cura di I. Biffi – C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1993; ID., *Orazioni e Meditazioni*, a cura di I. Biffi – C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1997; EADMERO DI CANTERBURY, *Vita di sant'Anselmo*, a cura di S. Gavinelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1987; GIOVANNI DI SALISBURY, *Vita di sant'Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi, Jaca Book - Consiglio regionale della Valle d'Aosta, Milano 1988; AA.VV., *Anselmo d'Aosta figura europea. Atti del Convegno di studi, 1° e 2 marzo 1988*, a cura di I. Biffi – C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1989; I. BIFFI, *Protagonisti del medioevo*, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1996; R.W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, a cura di I. Biffi – C. Marabelli, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 1998.

[...che] non possono non suscitare l'ammirazione degli uomini del nostro tempo»[2]. Anselmo seppe infatti «unire in sé l'acutezza del filosofo e del teologo – perfettamente a proprio agio nella logica con le sue sottili speculazioni – e la finezza dell'educatore, che non meno si ritrovava nel mondo concreto della formazione, dove sono richiesti attento discernimento, grande e delicata pazienza, e soprattutto sincero amore»[3].

La soddisfazione per lo svolgimento delle attività è dovuta alla convergenza di tante componenti, ossia all'accoglienza ospitale, «al livello di competenza dei relatori, alla qualità del pubblico [...], al fatto che la Confessione Anglicana sia [stata] presente con relatori, testimoni e partecipanti, all'alto patronato concesso dal presidente della Repubblica e dal presidente della Commissione Europea, [...] alla collaborazione che si è realizzata con l'Académie Saint Anselme e con la Regione Autonoma Valle d'Aosta»[4].

La genialità educativa di Anselmo d'Aosta è messa in luce nella prospettiva sintetica dell'intervento di Inos Biffi, che con Costante Marabelli ha reso possibile lo svolgimento dei lavori con rigore scientifico e in un clima di cordialità.

Di là dalla questione dell'attualità dei temi anselmiani, dell'abate di Le Bec è messo a fuoco il talento educativo, attestato tanto da chi lo ha incontrato direttamente quanto da chi lo ha conosciuto attraverso le testimonianze storiche. Anselmo «aveva la grazia per attrarre i giovani e formarli; se ne occupava con una cura speciale, e parecchi tratti della sua vita, parecchie parole e lettere mostrano quale arte avesse per guadagnare i cuori, come sapesse commisurarsi con l'età e come contasse più sulla dolcezza che non sulla violenza»[5].

Il luogo dove è più facilmente riscontrabile la sua prassi educativa è senza dubbio il monastero, o meglio le numerose testimonianze dell'attività del priore e abate Anselmo.

A formare i giovani, via via incontrati, è un uomo che ha saputo costruire le proprie relazioni in un «contesto ultramondano»[6], facendo risonare nella concretezza dell'amicizia monastica le parole di Paolo: «Noi non fissiamo lo sguardo sulle cose

---

[2] R. Louvin, *Presentazione*, in *Anselmo d'Aosta educatore europeo. Convegno di studi, Saint-Vincent 7-8 maggio 2002*, a cura di I. Biffi – C. Marabelli – S.M. Malaspina, (Biblioteca di Cultura Medievale) Jaca Book, Milano 2003, V.

[3] I. Biffi – C. Marabelli – S.M. Malaspina, *Presentazione*, *ibid.*, 1.

[4] G. Anfossi, *Saluto*, *ibid.*, 9-10.

[5] I. Biffi, *Anselmo d'Aosta e la sua genialità educativa*, *ibid.*, 29.

[6] R.W. Southern, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, 155.

visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono d'un momento, quelle invisibili sono eterne» (2Cor 4,18).

È questo io credo lo sguardo con cui cogliere le declinazioni dell'attenzione pedagogica di sant'Anselmo, *le regioni o gli strati coinvolti nell'educazione*: la coscienza, la mente, la libertà, la fede, l'educazione, la preghiera.

Le relazioni analitiche del Convegno hanno colto Anselmo nell'esercizio del ministero pastorale quale responsabile di una comunità monastica prima e di una porzione di Chiesa in ricerca della propria libertà e autonomia poi.

Di Pierangelo Sequeri è la sottolineatura della *rectitudo* quale uno dei "temi chiave" per comprendere la coscienza drammatica in Anselmo, chiamata più volte ad un doloroso discernimento: di fronte all'imposizione dell'episcopato, stretta da obbedienza e responsabilità, e davanti alla necessità della *libertas ecclesiae*, consapevole della possibile rottura con il potere politico.

«Nell'universo dell'esperienza morale, la *rectitudo* assume il suo significato fondamentale di comportamento secondo giustizia, tenendolo congiunto con lo sfondo ontologico del legame fra l'essere e l'agire. [...] Evoca dunque la natura propria della coscienza, ma la coglie nel suo dinamismo di attuazione come evento»[7].

Nel continuo richiamo alla Scrittura – rileva Coloman Étienne Viola – «Anselmo fa risaltare chiaramente il richiamo dello spirituale di fronte al temporale, il primato del vicario di Cristo di fronte agli imperatori, ai re, ai principi, ai conti, in breve, di fronte a tutta la classe dirigente dell'epoca. Egli doveva avere altresì presenti alla mente alcuni avvenimenti recenti che sconvolsero la Chiesa e che lo portarono a denunciare in una delle sue lettere tutti quei *mali reges* [...] che non vogliono se non servirsi della Chiesa invece di servirla»[8].

L'educazione alla maturità della mente e della fede nell'intelligenza è messa in luce dai contributi di Ermanno Bencivenga e di Claudio Stercal. Anche in questo caso si riflette la coscienza drammatica di Anselmo, che sa di potersi servire dell'*intellectus* come *medium*[9], ma del quale sono colti anche gli evidenti limiti: «*Medius* è utilizzato in riferimento alla realtà creata e a qualche similitudine per mostrare come esse possano essere di aiuto per la comprensione di alcuni aspetti del mistero di Dio; non mancano, però, in Anselmo affermazioni a proposito della inadeguatezza del concetto di *medius* per parlare di Dio e della differenza incolma-

---

[7] P. Sequeri, *L'avvento della libertà secondo Anselmo d'Aosta*, in *Anselmo d'Aosta educatore europeo*, 122.

[8] C.É. Viola, *Anselmo di fronte ai re e ai papi: coscienza e politica*, *ibid.*, 174.

[9] Cfr. C. Stercal, *Educare e maturare la fede nell'intelligenza*, *ibid.*, 64-68.

bile che intercorre tra ogni elemento *medius* e il termine della sua funzione [...]: Dio»[10].

La stessa vita orante dell'abate di Le Bec è stata, per i monaci che lo conobbero direttamente e per i destinatari del suo epistolario, stimolo di apprendimento e di maturazione spirituale; Benedicta Ward ha focalizzato l'immediata diffusione nel contesto monastico medievale delle *Orazioni e Meditazioni* di Anselmo d'Aosta, messe da lui stesso a disposizione con l'intento esplicito di aiutare i fratelli monaci, e non loro soltanto, nella crescita dell'amicizia con Dio: «Le sue orazioni e meditazioni erano la forma scritta della sua appassionata preghiera davanti a Dio, con i suoi amici, i santi, con i quali parlava ancora così come era solito fare da bambino ad Aosta, e i testi che ha prodotto erano il modo per mostrare ai suoi amici sulla terra la sua preghiera spontanea, intima e personale. "Le orazioni e meditazioni", scrive Anselmo, "sono state composte per stimolare la mente del lettore all'amore o al timore di Dio"[11]»[12].

L'affetto che legava Anselmo ai monaci trovava motivo nell'amore fra Dio e l'uomo: «amore che si sarebbe pienamente realizzato nell'intatto e reciproco amore del paradiso, ma sulla terra il monastero avrebbe dovuto essere una scuola di carità, una *schola Christi*»[13].

L'originalità nella composizione, la solidità della tradizione monastica, il calore della devozione a Dio e dell'amicizia ai suoi monaci sono segno sia dell'educazione alla preghiera, sia della completezza della ricca pedagogia anselmiana.

La validità di sant'Anselmo educatore non può, d'altronde, essere ridotta alla sua popolarità, alla sola sua fine sensibilità o alla capacità comunicativa.

Già lo stesso monachesimo ha mostrato, nella formazione all'osservanza della liturgia e nell'alfabetizzazione di monaci e laici, nelle scuole monastiche e nell'attività degli *scriptoria*[14], la cura pedagogica che gravita intorno alla formazione della persona in ogni momento del suo sviluppo.

Il contributo di Carla Xodo mette in luce come Anselmo, «monaco, abate, vescovo, pastore d'anime, maestro o, come si diceva al tempo, scolastico», a tutto anteponga «il ruolo di educatore che dimostra di ricoprire attraverso il senso di respon-

---

[10] *Ibid.*, 67.

[11] Anselmo d'Aosta, *Prologo*, in *Orazioni e Meditazioni*, 119.

[12] B. Ward, *Anselmo di Canterbury: maestro di preghiera*, in *Anselmo d'Aosta educatore europeo*, 138.

[13] *Ibid.*, 148.

[14] Cfr. C. Xodo, *Anselmo e l'educazione nel contesto monastico medievale*, *ibid.*, 191-202.

sabilità nei confronti del progresso spirituale di coloro che gli sono affidati, il [...vincolo] affettivo che lo lega ai suoi discepoli, la condivisione della verità con l'offerta agli stessi di una riflessione filosofico-razionale dei principi di fede»[15].

Anche la pedagogista sottolinea la riuscita armonia fra ragione teologica e ragione educativa nella prassi della formazione cristiana e monastica nel medioevo: «senso del relativo, del limite, della sproporzione tra la nostra sete di verità e le nostre possibilità conoscitive [...] sono correlati di una misura di ragione che i medievali possedevano e praticavano»[16]. E di cui Anselmo si è rivelato maestro attento e paziente.

Abbiamo già accennato al monastero: esso è il luogo privilegiato nel quale si è espressa questa attenzione. Il monastero ha formato la personalità di Anselmo, prima che lui stesso divenisse responsabile dell'abbazia di Le Bec e quindi della fede della Chiesa di Canterbury. Se nei confronti del ministero episcopale la responsabilità dolorosa è espressa nei termini di *testimonium conscientiae* e di *rectitudo*, nei confronti dell'ambiente monastico i termini sono di tono decisamente diverso. E Antoine Desfarges insiste nel sottolineare la continuità fra il contesto monastico delle amicizie di Anselmo e il precetto evangelico dell'amore reciproco («dilectionem quam iubes», «l'amore che tu chiedi»[17]).

«L'amore per altri, quale che sia la sua forma (*dilectio*, *amor*, *caritas*), non è se non la risposta a un amore più grande, il saldo d'un debito da parte di colui che si sa debitore della salvezza operata dalla croce di Cristo. In tale prospettiva, l'amicizia non è se non una forma più intensa [...] dell'amore del prossimo, "una dilezione speciale, più familiare"[18], [... e] il quadro della vita monastica nella quale si esprime le darà una colorazione particolare. È in Cristo e per Cristo che l'amicizia trova il suo significato»[19]. Proprio perché la *dilectio* è la forma con la quale Dio si dona all'uomo, le relazioni di amicizia umana non potranno non conservarne il ricordo e il sapore, anche all'interno della fraternità monastica.

Il linguaggio con il quale Anselmo comunicava queste realtà non era unicamente quello intellettuale; era invece, spesso, il linguaggio vivo e incisivo delle immagini: Costante Marabelli ricorda che «Eadmero, come suo biografo, in molte occasio-

---

[15] *Ibid.*, 196.

[16] *Ibid.*, 201.

[17] Anselmo d'Aosta, *Oratio 18*, in *Orazioni e Meditazioni*, 410-411.

[18] *Ibid.*

[19] A. Desfarges, *L'amicizia monastica come comunione pedagogica in sant'Anselmo*, in *Anselmo d'Aosta educatore europeo*, 239.

ni fa esplicito riferimento alle abitudini ammaestrative di Anselmo, [...e] ci ha trasmesso un ampio materiale che ci fa comprendere questo tipo di magistero, ricco del ricorso alla metafora»[20].

Non mancano i riferimenti alle testimonianze dei colloqui nella sala capitolare, o più semplicemente della familiarità delle conversazioni a tavola; questo non lede la qualità dei temi svolti, o l'interesse spirituale di Anselmo nei confronti dei propri monaci: si trattava sempre di esempi vòlti alla ricerca della perfezione della vita monastica, alla rappresentazione della beatitudine della vita futura, all'argomento etico della vita presente, alla descrizione accurata dei vizi e delle virtù di uomini e monaci.

E se da un lato «Anselmo esecra una ragione inquinata dall'immaginario sensibile [...] le immagini possono anche diventare un elemento di visione spiritualmente importante se, lasciandosi sostenere dalla *ratio*, o anche solo penetrare da un'*intelligenza* fenomenologica, diventano capaci di rappresentare la *res* nella sua *universalis essentia*»[21].

Ancora una volta, per la fede dell'arcivescovo di Canterbury è la realtà invisibile a dare senso e a reggere la realtà visibile.

La parte più significativa della vita di Anselmo si è svolta fuori da Aosta e dalla sua Valle; eppure le sue opere e le testimonianze dei suoi discorsi di tanto in tanto menzionano le montagne, fra le quali Anselmo aveva imparato a intuire la maestà e la prossimità di Dio.

Il saldo legame fra la città di Aosta e il suo santo più rappresentativo non si esaurisce con il ricordo del mero dato anagrafico, o nella testimoniata memoria dei luoghi delle prime semplici intuizioni di fede.

Paolo Papone ricorda l'assenza di testimonianze nel territorio d'origine, «se si cercano citazioni letterali [...] nella scarsa documentazione testuale valdostana coeva. Se, però, si guarda alle ricadute in Valle della riforma ecclesiale gregoriana, che ha avuto in Anselmo un vero protagonista – tanto nella passione della ricerca teologica, quanto nella sofferta gestione dei rapporti politici – allora si potrà [...] citare come elemento di sicura rilevanza l'assunzione della regola agostiniana da parte dei canonici di sant'Orso»[22].

---

[20] C. Marabelli, *Anselmo educatore dei costumi attraverso il linguaggio parabolico*, *ibid.*, 207.

[21] *Ibid.*, 228-229.

[22] P. Papone, *«In hoc claustro»: echi di cultura anselmiana*, *ibid.*, 84.

La ricca e precisa descrizione del chiostro ursino, che ne porta appunto le tracce evidenti, conferma la tesi di Papone.

La prospettiva ecumenica, evidenziata dalla presenza e dagli interventi di rappresentanti della Comunione Anglicana e resa tangibile dalla celebrazione ecumenica nella chiesa di Sant'Orso, si riassume nelle parole del Southern, pronunciate in apertura al primo convegno di studi, svoltosi qui ad Aosta nel 1988, sulla figura europea di Anselmo: «C'è in sant'Anselmo una universalità che lo pone al di sopra di tutte le differenze che separano le varie branche della Chiesa»[23].

Da più voci, nel corso del Convegno, è appunto stato citato sir Richard William Southern, quale testimone imprescindibile per chi voglia conoscere la figura complessa e travagliata dell'arcivescovo di Canterbury.

Prendo spunto dall'intervento di chi poteva dire, dopo più di mezzo secolo di insegnamento, «per tutto questo tempo sant'Anselmo è stato al centro o quasi dei miei pensieri e dei miei studi»[24], per ricordare il desiderio del più completo e fine interprete del santo: «Nelle sue riflessioni Anselmo va al centro di ogni problema: il problema dell'esistenza di Dio, il problema della necessità dell'Incarnazione e Passione per la nostra salvezza, il problema della nostra unione con Dio nella contemplazione e nell'unità spirituale di tutti i credenti tra loro. [...] Che quest'opera continui e giunga a conclusione quando Dio vorrà: questa dev'essere la preghiera di tutti i discepoli di Anselmo»[25].

Del resto è quanto hanno ripetuto Roderick Strange[26], rettore del Collegio Beda di Roma, e Richard Marsh[27], canonico di Canterbury.

Ovviamente solo un'attenta e completa lettura può rivelare tutta la ricchezza e la suggestione dei temi di questi Atti del Convegno su Anselmo educatore. Il mio altro non ha voluto essere che un preludio e un invito.

Stefano Maria Malaspina

---

[23] R.W. Southern, *Testimonianza*, in *Anselmo d'Aosta figura europea*, 26.

[24] *Ibid.*

[25] *Ibid.*

[26] Cfr. R. Strange, *Sant'Anselmo: il suo significato per la Chiesa cattolica in Inghilterra*, in *Anselmo d'Aosta educatore europeo*, 249-256.

[27] Cfr. R. Marsh, *Sant'Anselmo: figura di comunione nella Chiesa inglese*, *ibid.*, 257-266.

Finito di stampare
nel mese di giugno 2003
presso la tipografia La Buona Stampa
a Pregassona (Lugano)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

3

Anno VIII
Novembre 2003

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 3/2003

Editoriale 445

Articoli:

Michael Schulz, *L'ecclesiologia attuale: la sua tendenza filosofica, trinitaria ed ecumenica* 451

Barbara Hallensleben, *Skizze einer ostkirchlichen Topik. Erfahrungen der katholischen Theologie und Ökumene mit dem Studium des christlichen Ostens* 471

Contributi:

Martin Bieler, *Braucht es ein Amt in der Kirche? Erwägungen zur Neufassung der Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich im ökumenischen Kontext* 491

Charles Morerod, *La conscience comme voie vers Dieu et vers l'Église chez Newman* 509

Jacques Servais, *Balthasar et l'Orient chrétien* 541

Dibattiti:

Maria Antonietta Crippa, *Il Crocifisso nelle diverse confessioni* 559

Enrico Parola, *Le «Passioni secondo Giovanni e Matteo» di Johann Sebastian Bach* 571

Renata Mattei (a cura), *Omaggio al Vescovo Eugenio Corecco* 585

Recensioni:

Bollettino balthasariano (2001-2002) (a cura di André-Marie Jerumanis) 593

Editoriale

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia (Lugano)

«Communio sanctorum»

La *communio sanctorum*[1] e la *Ecclesia una, sancta, catholica, apostolica* sono oggetto della professione di fede di tutte le Chiese e Comunità cristiane che professano lo stesso simbolo. Ora, dopo diversi decenni di dialogo e di incontri ecumenici, e dopo gli ultimi anni di raffreddamento o comunque di stasi nel cammino verso l'unità, è arrivato il momento di prendere sul serio anche le conseguenze pratiche di queste affermazioni della fede cristiana.

Il Vaticano II ha posto al centro dell'ecclesiologia il concetto della *communio* che ha trovato accoglienza e priorità anche nelle ricerche e discussioni in seno al Consiglio ecumenico delle Chiese. La Chiesa *già adesso*, nel tempo del *non ancora* è *communio sanctorum*. Questa espressione non indica soltanto la condizione escatologica della Chiesa perché essa già nel tempo presente è il popolo sacerdotale, profetico e regale, in virtù della fede e del battesimo dei suoi membri. Il battesimo, a cui la riflessione ecumenica deve tornare con rinnovata attenzione, è vero fondamento di ecclesialità. Se è giusto affermare che l'eucaristia fa la Chiesa, bisogna anche ricordare che l'eucaristia, cena del Signore, è celebrata soltanto dalla comunità dei credenti, costituita in quanto tale proprio dal battesimo. In altre parole, si tratta dell'urgenza di considerare la dimensione ecclesiale della celebrazione di questo sacramento. Subito appare un dato da accogliere e approfondire con la più grande se-

[1] In Germania, il gruppo di lavoro della Conferenza episcopale tedesca e della Direzione della Chiesa evangelica luterana unita ha pubblicato un importante documento dal titolo *Communio sanctorum* (4 settembre 2000), cui è seguito un interessante dibattito. Documento e relative discussioni sono molto ben presentati e analizzati da N. Egender, *«Communio Sanctorum». L'Eglise comme communauté des saints*, in Irénikon 4 (2002) 480-536.

rietà: quella comunità in cui il battesimo è celebrato nella fede, nel nome di Dio Padre Figlio e Spirito, in relazione alla parola e all'opera del Signore Gesù, non può mancare di una dimensione ecclesiale reale, perché non è possibile pensare che ciò avvenga soltanto per sostituzione, quasi in rappresentanza di altro. Il riconoscimento della validità del battesimo celebrato in una Chiesa e Comunità separata comporta il riconoscimento della sua ecclesialità[2]. Questo vuol dire che quella comunità è in qualche modo, o riflette in qualche misura, la *Ecclesia una, sancta, catholica, apostolica*. Per quel battesimo, celebrato e vissuto, quella comunità è *communio sanctorum*, è partecipe della *communio* dell'unica Chiesa. Questo fatto ci costringe a ripensare molte realtà e suggerisce di cercare di capire diversamente *la questione del modo di pensare la Chiesa e i suoi ministeri*, proprio a partire da un punto di vista nuovo, quello della validità del battesimo e dei suoi effetti. Non è possibile, nello spazio di un editoriale, affrontare la questione e fare delle proposte: qui si vuole soltanto indicare la necessità di un modo diverso dal solito di riflettere su uno dei problemi più difficili, che è anche uno degli ostacoli maggiori nel cammino ecumenico.

Nel dialogo, negli incontri e nella teologia ecumenica appare sempre più chiaramente come, alla fine, è sul terreno della ecclesiologia che si trovano le maggiori difficoltà. Le divisioni non sono avvenute primariamente per ragioni ecclesiologiche. Nel 1054, al momento della rottura decisiva tra la Chiesa d'occidente e la Chiesa d'oriente, hanno agito motivi legati a usi e tradizioni diversi e a formulazioni dogmatiche differenti (si pensi all'introduzione, da parte della Chiesa latina, del *Filioque* nella comune professione di fede che veniva dai primi grandi concili). Tuttavia oggi è evidente come una diversa concezione ecclesiologica sia da considerare causa maggiore di separazione e di divisione. Al momento della riforma, la causa fondamentale è stata il grande principio del *solus* (di cui le formule *sola fide, sola gratia, solus Christus, sola Scriptura* sono una esplicitazione e che vanno sempre considerate simultaneamente, anche quando si riflette a una di queste affermazioni). Esso è proclamato come la chiave della fede, che Lutero trova soprattutto nella lettera di Paolo ai Romani, dell'esistenza e di tutta la teologia cristiana. Nel dialogo tra cattolicesimo e luteranesimo un certo accordo (un accordo differenziato)[3] è già possibile sulla questione della giustificazione, decisiva al momento della rottura. Tuttavia rimangono

---

[2] In merito, cfr. l'ottimo *status quaestionis* e relativo dossier in La Maison-Dieu 235 (2003), dal titolo *Baptême unique. Eglises divisées.*

[3] *Dichiarazione comune sulla giustificazione* del 1999.

delle grosse difficoltà, riguardanti le conseguenze di un accordo sul problema della giustificazione (e del *solus/sola*) in ecclesiologia.

Il fatto che le questioni ecclesiologiche sono, alla fine, l'ostacolo decisivo è messo in evidenza dalla situazione che si è verificata negli ultimi dieci anni, anche proprio a partire dall'invito di Giovanni Paolo II, nella enciclica *Ut unum sint*, a riflettere nel dialogo ecumenico sul tema del primato. È certo che il problema legato al ministero del vescovo di Roma, successore di Pietro, non è l'unico e ultimo ostacolo all'unità delle Chiese e dei cristiani. Tuttavia appare come un elemento che concentra e contiene molte difficoltà nel cammino ecumenico.

In questi anni, sulla base delle reazioni delle altre Chiese e Comunità[4] all'invito di Giovanni Paolo II, e dei diversi incontri e simposi di teologi sul tema, la situazione appare abbastanza chiara, purtroppo anche nella rigidità delle convinzioni e delle posizioni. In futuro, probabilmente, non ci saranno più molti nuovi elementi di tipo esegetico e storico, capaci di portare a visioni diverse del problema.

La Chiesa cattolica è legata dalla sua tradizione, sviluppatasi in modo particolare nel secondo millennio, e dunque già in condizione di rottura dell'unità cristiana, e soprattutto dalle definizioni del concilio Vaticano I. C'è ancora qualche margine, ma apparentemente molto ristretto di interpretazione ermeneutica di quelle definizioni, considerando con attenzione le condizioni, anche politiche, in cui si è svolto il concilio, e la conseguenza del fatto che esso non ha mai concluso la sua opera, per cui le definizioni relative al primato sono come il pezzo staccato di un edificio incompiuto (che però è stato completato dal Vaticano II). La posizione cattolica è dunque chiara e definita (definitiva): il primato del vescovo di Roma è di diritto divino, un fatto che si può soltanto riconoscere e accettare e che la Chiesa non può rinnegare senza perdere la propria identità.

Per le altre grandi tradizioni cristiane, anche se con differenti sfumature, le cose stanno diversamente. Un primato del vescovo di Roma di diritto divino non può esistere, perché non avrebbe fondamento. Questa affermazione negativa appare evidente alle altre Chiese e Comunità. È possibile cercare e accettare una forma di ministero primaziale, al servizio dell'unità, ma assolutamente diverso da quello presente nella Chiesa di Roma.

---

[4] Cfr. la sintesi redatta dal Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani, *L'esercizio del primato*. Si può trovare in Il Regno/Documenti 13 (2003) 431-440.

La posizione dell'oriente cristiano è affermata con vigore in un testo recente di un teologo ortodosso, Vlassios Phidas, che al termine di una dettagliata analisi dei dati storici, letti alla luce della tradizione ortodossa, afferma[5]:

«La tradizione canonica ortodossa ha sempre considerato il primato papale:

a. nel quadro dell'ecclesiologia eucaristica relativa al rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale, poiché la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica si realizza pienamente in un luogo e in un tempo; e non è una semplice somma di Chiese locali, come pretende l'ecclesiologia universalista;

b. nel quadro dei privilegi straordinari che competono alla *prima sedes* – privilegi di natura ecclesiale e non *de jure divino* – nell'istituzione canonica della Pentarchia dei patriarchi, cioè nel quadro amministrativo della Chiesa, dove può esercitarsi il primato della sede papale nella comunione della fede e nei legami dell'amore tra Chiese locali. La tradizione canonica rifiutava invece ogni relazione diretta del papa con il corpo episcopale della Chiesa universale;

c. nel quadro del funzionamento dell'istituzione conciliare, in particolare del concilio ecumenico, che esprimeva perfettamente i privilegi della prima sede nella relazione canonica tra la Pentarchia dei patriarchi e il concilio ecumenico. La tradizione canonica rifiutava, invece, ogni problematica relativa alla superiorità dell'autorità del papa su quella del concilio ecumenico».

Interessanti, tra le altre, sono le prese di posizione arrivate a Roma dalla Chiesa luterana della Svezia[6] e dalla Chiesa d'Inghilterra[7]. Il documento svedese, in un ampio contesto di riflessione ecumenica, afferma:

«Il papa e il collegio dei vescovi, come successori degli apostoli, sono uniti, nel corpo di Cristo e sotto la guida dello Spirito Santo, con Cristo stesso come capo del corpo. È solo in questa luce che il ministero del successore di Pietro è ecumenicamente possibile, come espressione del collegio dei vescovi e inserito nel popolo di Dio. Da ciò è possibile sviluppare anche un'ecclesiologia, basata sull'idea della comunione (*koinonia*), e una dottrina del ministero del successore di Pietro che contiene in sé la collegialità dei vescovi. Così come noi lo intendiamo, questo approccio è molto

---

5 V. Phidas, *La notion de primauté papale dans la tradition canonique orthodoxe* (testo gentilmente comunicato dall'autore e dal prof. G. Vachicouras dell'Institut de Théologie Orthodoxe di Chambésy).

6 Chiesa luterana di Svezia, *Risposta all'«Ut unum sint»*, il testo in traduzione italiana si può leggere in Il Regno/Documenti 1 (2003) 59-64.

7 Chiesa d'Inghilterra, *Che tutti siano una cosa sola*, traduzione italiana in Il Regno/Documenti 3 (1998) 121-130.

vicino all'intenzione di fondo dell'enciclica *Ut unum sint*. Occorre conferire a questi spunti forme e possibilità interpretative chiaramente ecumeniche... Allora occorre necessariamente, anche nelle altre tradizioni ecclesiali, *una maggiore indipendenza locale*, ma anche *una maggiore reciproca uguaglianza*, per esempio attraverso patriarcati autonomi o autocefali».

Anche da queste righe, scritte con spirito e atteggiamento ecumenici, appare la difficoltà e dunque l'opposizione all'interpretazione cattolica del primato nella Chiesa. Così questa discussione che bisognava fare e che, molto opportunamente, ha avviato lo stesso Giovanni Paolo II, sembra evidenziare ancora più fortemente una paralisi. Nessuna delle Chiese, né quella cattolica, convinta di essere nella verità di una fedeltà alla volontà e all'intenzione di Dio manifestata in Gesù, né le altre sicure di essere, a loro volta, fedeli alla rivelazione, possono mutare le loro posizioni. A questo punto, l'uscita dal vicolo cieco può avvenire, per quanto ci riguarda, soltanto da un cambiamento della prassi della Chiesa cattolica, dove sta l'affermazione più forte del primato; prassi che può cambiare alcuni dati, senza tradire la certezza che la abita.

È necessario fare dei passi decisi e chiari, per un esercizio diverso del servizio affidato a Pietro e ai suoi successori. È impossibile, nello spazio di un editoriale, entrare a discutere e a fare proposte circa un problema così complesso. È però giusto, lecito e doveroso ricordare alcuni fatti e richiamare un principio ecclesiologico fondamentale (che compare in tutte le prese di posizione sul tema da parte delle altre Chiese e Comunità). Nell'esercizio del primato occorre tornare ad alcune distinzioni, che poi aiutano a capire meglio la sua vera natura ed estensione. Già alcuni anni fa il teologo e poi cardinale Yves Congar, in un importante articolo, aveva espresso la necessità di distinguere più chiaramente, nel ministero del vescovo di Roma, tra la sua funzione primaziale e quella invece legata al servizio di tutta la Chiesa[8]. Da un altro punto di vista occorre affermare chiaramente che la Chiesa di Roma deve fare l'esperienza di una ancora maggiore collegialità o sinodalità accanto, ed evidentemente in piena comunione, con il ministero del vescovo successore di Pietro, portatore della responsabilità del primato. A questo proposito, i campi da esplorare sono diversi: conciliarità, compiti e responsabilità del sinodo dei vescovi, nomina dei ve-

[8] Y. CONGAR, *Le Pape, patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée*, in *Eglise et papauté. Regards historiques*, Paris 1994, 12-30 (si tratta di un articolo pubblicato la prima volta in Istina 28 [1983] 374-390).

scovi... Una soluzione potrebbe venire dal ristabilimento di una reale funzione del metropolita, e dunque dall'importanza delle province ecclesiastiche[9], dove questo livello intermedio si pone come primo luogo dell'esercizio della *communio* e della sinodalità, fuori di una concezione e di una prassi fortemente centralizzata. Realizzare delle riforme in questa direzione non è ancora risolvere il problema del primato come ostacolo ecumenico. Significa però muovere nella vita della Chiesa un dinamismo che può portare a risultati oggi imprevedibili per la piena unità della Chiesa.

Soprattutto, però, è necessario approfondire e vivere sempre di nuovo il principio ecclesiologico ricordato sopra, che è anche quello esprimente la natura della Chiesa. Si tratta della *communio*, da riscoprire e realizzare sempre più pienamente. Sempre meglio capita e vissuta in tutti i campi, la *communio* deve permeare tutte le strutture della Chiesa, ad ogni livello, cominciando a chiarire sempre meglio e a vivificare il rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese locali[10], vedendo questa relazione non necessariamente in termine di priorità, ma appunto di comunione e di reciproca immanenza.

Troppo spesso si sente parlare di inverno dell'ecumenismo. Bisogna ribellarsi alla tentazione di rinuncia che l'espressione suggerisce. Ribellarsi e pensare, pregare e agire non per seguire una moda (che se mai è esistita oggi appare passata), ma perché l'unità è propria della Chiesa creata dalla Trinità Santissima e immagine del mistero di Dio Uno-Trinità, dove l'unità e la comunione è la vita stessa di Dio per quanto ci è dato di conoscere dalla sua manifestazione. L'*una, sancta, catholica* può, anzi deve essere, non solo nel mondo futuro, ma già adesso *communio sanctorum*. È la volontà del Signore Gesù, unico Signore della Chiesa. Volontà espressa nella grande preghiera per i suoi discepoli al Padre: *ut unum sint*. Questa unità è dono del Padre, per mezzo di Gesù e nello Spirito Santo, ma è anche nostro compito, che non ci deve lasciar riposare e in pace finché sia compiuta.

---

9 Su questo tema insiste giustamente l'ordinario di diritto canonico della nostra facoltà, prof. Libero Gerosa. Cfr. per esempio: *Die Kirchenprovinz: Ein Ausweg für die Zukunft aus dem Spannungsfeld von Demokratisierung un Zentralismus?*, in AfkKR 166 (1997) 401-416.

10 A questo proposito rimane importante tutta l'opera del Padre J.-M.-R. Tillard, di cui ricordiamo almeno *Eglise d'Eglises. L'écclésiologie de communion*, Paris 1987.

L'ecclesiologia attuale: la sua tendenza filosofica, trinitaria ed ecumenica

Michael Schulz
Facoltà di Teologia (Lugano)

In questo contributo vengono trattati alcuni aspetti dell'ecclesiologia attuale, contrassegnata da un contesto di pensiero illuminista e postmoderno. A causa di questo contesto l'ecclesiologia assume un carattere filosofico, trinitario ed ecumenico. Questo articolo vuole soprattutto mettere in rilievo l'importanza della fede nel Dio unitrino per lo sviluppo dell'ecclesiologia attuale.

1. Ecclesiologia del Dio esistente quale comunità ecclesiale

«Dio esistente come comunità» ecclesiale[1]. Questa asserzione contenuta nelle lezioni sulla filosofia delle religioni di Georg Wilhelm Friedrich Hegel mette in rilievo in modo provocante l'unità fra Dio e la Chiesa. Secondo Hegel Dio è spirito, uno spirito triadico-trinitario che si manifesta nello spirito umano, e ciò è rappresentato definitivamente nel Dio-uomo, Gesù Cristo. Dio esiste come comunità ecclesiale: questa tesi è provocata come risposta alla riduzione della Chiesa da parte di Immanuel Kant ad un'istituzione a cui spetta solamente il compito di forzare la crescita della moralità umana. La finalità delle funzioni religiose e della preghiera pri-

[1] «Gott als Gemeinde existierend»: G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: *Die vollendete Religion*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg 1984, 254 (tr. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, 3: *La religione assoluta*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Roma-Bari 1983, 177: «Così la comunità stessa è lo spirito esistente, lo spirito nella sua esistenza, Dio in quanto esistente nella comunità... Questo spirito, in quanto esiste e si realizza, è la comunità».

vata consisterebbe nel rinnovamento del dovere morale. La preghiera non è mai un dialogo spirituale fra Dio e uomo[2].

Lo sfondo storico di quest'idea kantiana è noto. Dopo il «successo» con cui Gotthold Ephraim Lessing scavò il suo famoso «brutto fossato» fra le verità necessarie e assolute della ragione e le verità contingenti e relative della storia[3], nessuno possedeva i mezzi filosofici per mostrare la possibilità di una rivelazione definitiva di Dio – verità assoluta e universale – «nell'eldorado» del casuale della storia umana. Una cristologia non era più pensabile, e in seguito nemmeno un'ecclesiologia. Non era più possibile giustificare una dimensione simbolica e sacramentale della Chiesa come strumento nelle mani di Dio per rendere presente la salvezza del suo Cristo e per unire l'umanità con sé nella forza del suo Spirito. Dio poteva essere riconosciuto solo come l'essenza suprema, costruttore del mondo, concetto più alto di una religione fondata sulla ragione pratica e destinata al miglioramento morale. Con questo Dio astratto, al di là della storia umana, non si poteva vivere in una relazione dialogica. Le chiese esistenti si comprendevano come associazioni casuali le cui finalità non potevano essere altro che funzionali a un contributo alla moralità umana. Alla fine, tutte le chiese storiche dovrebbero scomparire nel regno della moralità e nel domino del principio del bene.

Contro quest'impostazione illuminista di Immanuel Kant, Hegel sviluppa la sua filosofia di un assoluto che dimostra la sua assolutezza nella capacità di manifestarsi nel suo altro e di identificarsi con il suo altro: con il finito, con l'uomo. Per essere veramente assoluto, l'assoluto deve essere e diventare tutto in tutto e in tutti (cfr. 1 Cor 15,28; Ef 4,6). Un confine insuperabile – come quel fossato fra verità assoluta della ragione e verità contingente della storia – limiterebbe l'assolutezza dell'assoluto; non può esistere una dimensione che escluda la presenza dell'assoluto. È dunque l'assolutezza dell'assoluto che esige la sua onnipresenza. In altre parole: l'assoluto stesso supera il «brutto fossato» e garantisce anche la sua presenza nello spirito umano e, in seguito, anche nella comunità ecclesiale – esiste addirittura come comunità.

---

[2] Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari 2001[6]: misura ultima della liturgia è «il culto morale di Dio» che consiste in un comportamento buono (196). La religione pura serve all'edificazione della comunità etica, fondata sulla ragione morale, non sulla rivelazione storica. La fede della Chiesa, basata sulla rivelazione, «ha per suo interprete massimo la fede religiosa pura» (118).

[3] G. E. Lessing, *Sul cosiddetto «argomento dello spirito e della forza»*, in Id., *Religione, etica, società*, Messina 1973, 169-179, qui 174: «Questo è il brutto fossato che non riesco a valicare... *Casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali*».

Ultima condizione di possibilità di questa capacità dell'assoluto di rendersi presente nella storia umana – nel suo altro, il contingente – è, secondo Hegel, la struttura trinitaria di Dio[4]. Già in se stesso l'assoluto è uno spirito che si differenzia in un aspetto soggettivo e in uno soggettivo per essere identico a sé, per essere spirito che si autocomprende. Il Padre – come rappresentazione religiosa dell'aspetto soggettivo – si conosce nel suo altro, nel Figlio. Nel Figlio il Padre si fa oggetto per diventare spirito. Hegel cerca quindi di dimostrare che solo un concetto trinitario dell'assoluto garantirebbe la possibilità dell'incarnazione e della comunità ecclesiale.

2. Ecclesiologia fondamentale e trinitaria e il «brutto fossato» di Lessing

Sebbene non sia possibile recepire il sistema idealista nella sua totalità nella teologia cristiana, poiché l'idealismo hegeliano giustifica una necessità con cui l'assoluto *deve* costituire l'alterità finita quale *medium* e momento del suo autodispiegamento, la teologia fondamentale ha mutuato da Hegel sia l'impostazione filosofica per superare il «brutto fossato» fra l'assoluto e la sfera del contingente, sia il suo pensiero trinitario. Prima di tutto si cerca di dimostrare l'apertura dell'uomo nel suo agire storico per Dio e la possibilità di Dio di manifestarsi e rivelarsi all'uomo mediante l'agire dell'uomo grazie a quest'apertura dell'uomo verso Dio[5]. Senza questa dimostrazione della possibilità di una rivelazione divina, la teologia non sarebbe in grado di giustificare con la ragione la pensabilità di alcuna ecclesiologia. Usando mezzi filosofici si adopera la pensabilità di una rivelazione definitiva che è contraddistinta da una struttura trinitaria: c'è l'origine della rivelazione (Padre), la rivelazione stessa (Verbo) e la capacità di accogliere la rivelazione (Spirito)[6]. In quest'impostazione entra subito la tematica dell'ecclesiologia come il luogo umano in cui la

---

[4] Cfr. M. Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar* (Münchener Theologische Studien II/53), St. Ottilien 1997, 334-358, 411-414.

[5] Cfr. K. Rahner, *Uditori della parola*, Roma 1988; Id., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1990, 45-148.

[6] Cfr. K. Rahner, *La Trinità* (BTC 102), Brescia 1998, 81-97; *Corso fondamentale sulla fede*, 186ss.

[7] Cfr. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 417-429.

rivelazione (Verbo) viene accolta grazie alla rivelazione stessa (Spirito)[7]. Infatti, anche l'accoglienza umana della rivelazione nella forma della fede (come grazia) fa parte di essa, poiché la rivelazione diventa realtà solo nella misura in cui è accolta da parte dell'uomo, in ogni tempo e in ogni spazio: deve esserci un popolo di Dio, una Chiesa indistruttibile e credente nella rivelazione. Siccome la rivelazione avviene storicamente e definitivamente in forma di un'unità personale e insuperabile fra Dio e uomo, si tratta quindi di una verità storica che nel contempo è una verità personale. Ne consegue che questa verità non sarà trasmessa nella forma di un'ideologia, né di un programma scritto, né di una semplice dottrina, ma sempre da altre persone. Queste persone sono dunque testimoni della rivelazione e costituite testimoni dalla rivelazione stessa come la sua forma di mediazione infallibile e di presenza definitiva nella storia. La comunità di queste persone, la Chiesa, ha dunque la sua origine nella rivelazione stessa, e ciò che Gesù, l'incarnazione del Verbo divino e definitivo, fonda la Chiesa[8].

Sono per esempio Karl Rahner, Medard Kehl[9], Severino Dianich[10], Gisbert Greshake[11], Bruno Forte[12], Umberto Casale[13], Olegario González de Cardedal[14], Hans Urs von Balthasar[15], Benoît-Dominique de La Soujeole[16], Gerhard Ludwig Müller[17] a sviluppare o in maniera filosofica e trascendentale o con argomenti di

---

8 Cfr. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 419, 422: «La *basileia* proclamata da Gesù include in popolo salvifico, un popolo di Dio che questa *basileia* stessa crea, perché essa è un evento che attua la volontà salvifica divina appunto in quanto raduna il popolo dei credenti... La Chiesa è fondata per il fatto che Gesù è colui che viene confessato da credenti come Salvatore assoluto, come l'autopromessa di Dio (storicamente irreversibile) in tangibilità storica e per il fatto che Gesù non sarebbe quello che è se l'autopromessa di Dio presente in lui non rimanesse permanentemente presente nel mondo in una confessione e in una fede in Gesù storicamente tangibili *a partire* da questa *stessa* autopromessa».

9 M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 63-66.

10 S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, 100-106, 123-130.

11 G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria* (BTC 111), Brescia 2000, 430-501.

12 B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995, 46-200.

13 U. Casale, *Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia*, Torino 1998, 383-395.

14 O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998², 298s., 339ss., 455ss.

15 H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1971³, 194-202; *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 231-380.

16 B.-D. de La Soujeole, *Il sacramento della comunione. Ecclesiologia fondamentale*, Casale Monferrato 2000, 313-346.

17 Cfr. G. L. Müller, *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2002², 13-31.

tipo teologico fondamentale la connessione intrinseca fra rivelazione trinitaria, teologia della Trinità e Chiesa. Solo una teologia trinitaria riesce a mostrare la capacità di Dio di venire definitivamente e infallibilmente nell'alterità del contingente, fragile e fallibile. È la Trinità che «supera» il «brutto fossato» perché già in se stessa è mistero di differenza relazionale-relativa e unità assoluta.

Il motivo principale di queste impostazioni trascendentali e trinitarie nel campo dell'ecclesiologia è il fatto che ancora più che al tempo di Hegel è difficile riconoscere la Chiesa come strumento della presenza di Dio nel mondo. Sembra essere più facile vedere nella Chiesa una semplice organizzazione e istituzione umana destinata a soddisfare bisogni religiosi e a organizzare attività sociali. Come già pensava Kant, oggi l'esistenza della Chiesa è accettata nella società purché contribuisca ad essa in materia sociale. La dimensione divina non importa, è cosa privata, non si vede il legame con la rivelazione, il cui senso neppure si comprende. Non si nega immediatamente l'esistenza di Dio, tuttavia l'idea di un Dio che si rivela ed entra nella storia non è ben accolta. Prima di tutto la crisi della Chiesa è dovuta alla mancanza della fede in un Dio *rivelatore*, in un Dio della *storia*. Con Dio si vive come se Dio non ci fosse (*etsi Deus non daretur*). È quel fossato di Lessing che crea dei problemi nel campo dell'ecclesiologia. Manca la capacità di comprendere la storia in chiave teologica.

La caduta del muro di Berlino (9 novembre 1989) per esempio sarebbe un forte motivo per un'interpretazione teologica, se vivessimo nel contesto storico di Israele o del medioevo. Tale interpretazione teologica sarebbe stata compresa come la conoscenza del nucleo proprio dell'evento, mai come una semplice visione privata e soggettiva di esso. Un filosofo cattolico di Erfurt, Eberhard Tiefensee[18], racconta che vi erano dei credenti radunati nelle chiese per pregare Dio affinché cambiasse la situazione politica. Essi recitavano anche il versetto 30 del Salmo 18: «Con il mio Dio scavalcherò le mura», sapendo che è Dio che dà la libertà collaborando coll'uomo. Nella chiesa evangelica di San Nicola a Lipsia, molti s'incontravano ogni lunedì sera per trovare la forza spirituale nella lotta politico-ideologica. Diversi gruppi preparavano la preghiera ecumenica. Toccò una volta a un gruppo cattolico, che scelse il testo della presa di Gerico (Gs 6,1-21). Secondo il comando di Dio, gli Israeliti girarono intorno alla città per sette volte il settimo giorno dell'assedio, poi il popolo lanciò un grande grido di guerra, si suonarono le trombe e le mura di Gerico crollarono. Una settimana più tardi, dopo queste preghiere ecumeniche, iniziarono delle

[18] Cfr. E. Tiefensee, *Die Friedensgebete in Leipzig und die Wende 1989*, in Liturgisches Jahrbuch 49 (1999) 145-170, qui 169s.

manifestazioni di protesta a Lipsia. Il muro di Berlino crollò dopo la settima dimostrazione. Una semplice coincidenza, solo un caso? Chi vede un agire di Dio liberatore nella liberazione del blocco orientale dall'oppressione comunista è di spirito ingenuo? Ogni cristiano autentico realizza la sua vita come risposta ad una vocazione, vale a dire, come risposta ad un agire di Dio nella storia. Ogni sacerdote e ogni suora sono convinti che la decisione di farsi sacerdote o suora è la risposta ad una chiamata del Signore nella Chiesa. Nella nostra vita cristiana si supera già il «brutto fossato» di Lessing.

Prima di tutto la teologia fondamentale dovrebbe sviluppare maggiormente una visione razionale che aiuti a conoscere *oggi* Dio negli eventi storici. Chi insegna la storia della Chiesa deve inoltre chiarire più dettagliatamente l'oggetto formale della propria materia per mostrare la differenza fra la trattazione della storia della Chiesa da parte della teologia e da parte di una facoltà di storia profana. Spesso anche la storia della Chiesa come disciplina si limita ad enunciare dati e fatti senza offrirne una valutazione e interpretazione teologica e sistematica. Eventi come la Riforma, un concilio o il movimento ecumenico richiedono una risposta teologica. Occorre diventare capaci di percepire negli eventi storici nella vita della Chiesa l'operare divino in collaborazione (accettata o rifiutata) con quello umano. L'ecclesiologia comincia con la testimonianza della vocazione personale che inserisce nella Chiesa. La dottrina sulla Chiesa ha bisogno di questi diversi contesti nei quali è possibile superare quel fossato di Lessing, altrimenti essa cade nel pericolo d'essere solo una teoria astratta.

3. Ecclesiologia dell'elezione

Per superare quel brutto fossato di Lessing e l'orizzontalismo ecclesiologico dell'illuminismo, l'esegeta cattolico Gerhard Lohfink illustra nel suo libro *Dio ha bisogno della Chiesa?* la centralità della categoria biblica di elezione e vocazione. L'autore è ben consapevole che nel contesto moderno questa categoria non è *political correct*, dal momento che le categorie *elezione* e *vocazione* non sono di natura democratica, non provengono "dal basso". "Tutto il potere emana dal popolo", non deriva da Dio: questa convinzione moderna riguardo alla costituzione di uno stato può impedire di rendersi conto della natura particolare del popolo di Dio. Né un popolo di Israele, né una "Chiesa dal basso" o di destra o di sinistra è teologicamente possibile. Neppure nel popolo di Dio possono essere distinte due parti: non si può parlare di una parte che proviene dall'alto, per esempio la gerarchia, e di un'altra

parte che viene dal basso, cioè i laici. È la chiamata divina che costituisce la *qahal* YHWH e la Chiesa[19] in tutti i loro aspetti e strutture. Lohfink presenta la storia di Israele per capire meglio quest'elezione della Chiesa del Cristo di Israele. Come mai un'elezione?

Contro il concetto deista e illuminista, Lohfink mette in risalto la libertà di Dio che vuole mettersi in contatto con l'uomo, che ama l'uomo. L'amore sarebbe sempre un atto libero e un atto d'elezione scegliendo l'uno e non l'altro. «Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (Os 11,1). «Io dò l'Egitto come prezzo per il tuo riscatto, l'Etiopia e Seba al tuo posto. Perché tu sei prezioso ai miei occhi, dò nazioni in cambio della tua vita» (Is 43,3s.). Questo amore di Dio non è deducibile né giustificabile, semplicemente avviene. Anche Gesù chiama i suoi i discepoli, non è lui che viene scelto da loro (Gv 15,16). L'*ecclesia* è «la stirpe eletta», «il popolo che Dio si è acquistato» (1 Pt 2,9; Es 19,5). L'elezione non indica però un privilegio, ribadisce Lohfink, «non è una preferenza sugli altri, ma un'esistenza per gli altri, e quindi la più gravosa responsabilità della storia» (53). Dio avrebbe bisogno di Israele e della Chiesa per mediare il suo amore attraverso il suo popolo e per raccogliere l'umanità in cui prevale la tendenza a disperdersi nell'egocentrismo del peccato, come mostra il racconto della torre di Babele (Gn 11). La responsabilità del popolo di Dio consiste nel dare ed essere la risposta vivente della sua chiamata. Il popolo eletto è destinato ad essere il luogo in cui la sua volontà salvifica è accolta dalla libertà umana (Torah), così che questo popolo compie la sua missione di mediare l'amore e la vicinanza di Dio raccogliendo e unificando l'umanità. L'elezione di Dio pone una differenza, ma la differenza è la condizione per vivere in una relazione che richiede una differenza, come quella originaria fra maschio e femmina. Dio sceglie affinché l'uomo realizzi la sua natura sociale creata secondo l'immagine trinitaria di Dio. Una prima conseguenza dell'elezione è dunque vivere la differenza e distinguersi.

Lohfink ritiene sbagliato che la Chiesa spesso non sostenga la differenza fra se stessa e la società. Ogni ecclesiologia dovrebbe sviluppare questa differenza che crea l'amore di Dio in Cristo. Il fatto che la Chiesa sia dovuta alla scelta e alla chiamata di Dio, libera anche da una responsabilità sbagliata. Non è il cristiano che fa la Chiesa con progetti pastorali, ma è il piano di Dio a cui l'uomo deve essere aperto, anche con i suoi progetti e iniziative. La storia di Israele mostra che ci sarà sem-

[19] G. Lohfink, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, Cinisello Balsamo 1999, 46s., 52-54; cfr. anche J. Werbick, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi* (BTC 103), Brescia 1998, 53-58.

pre almeno un resto santo che sopravviverà. La storia ebraica costituisce il cammino talvolta doloroso che Israele percorre, in cui il popolo eletto deve abbandonare ogni propria sicurezza poggiata sui piani politici. Addirittura tipico per Israele sarebbe il combattimento con il suo Dio che non esaudisce il semplice desiderio di vivere nella sicurezza. Israele deve sempre di nuovo imparare la volontà e l'elezione del suo unico Dio. Secondo l'ecclesiologia di Lohfink, la Chiesa dovrebbe vivere questa libertà di dipendere interamente dai piani di Dio e porre la propria fiducia nella provvidenza divina. Così la Chiesa fornirebbe una società alternativa e distinta. Questa libertà vissuta nella Chiesa potrebbe attirare altri che desiderano superare una vita imprigionata in un mondo meccanicistico, monodimensionale e privo di libertà. La Chiesa come società distinta potrebbe toccare questo desiderio dell'uomo di essere amato e accolto incondizionatamente – un desiderio che solo un Dio libero della storia riesce a soddisfare. Riguardo all'ecumenismo sarebbe evidente che secondo la Scrittura Dio vuole l'unità del suo popolo, d'altra parte sarebbe altrettanto ovvio che quest'unità è dono e presuppone una disposizione adeguata, quindi una conversione permanente. L'ecumenismo va inteso come tentativo necessario di rispondere autenticamente alla chiamata di Dio.

4. Ecclesiologia postmoderna?

Oltre all'illuminismo, anche il pluralismo postmoderno determina il contesto culturale dell'ecclesiologia attuale.

I filosofi Odo Marquard e Gianni Vattimo criticano ogni forma di un pensiero forte che si esprimerebbe in una predicazione del magistero. Mentre per Odo Marquard già il monoteismo è tendenzialmente totalitario e antidemocratico (e perciò egli preferisce un nuovo politeismo individualista)[20], secondo Gianni Vattimo invece la *kenosis* del Figlio eterno distruggerebbe la legittimità teologica di una dogmatizzazione[21]. Un magistero "kenotico" rinuncerebbe ad ogni dichiarazione affermativa, offrirebbe solo un'interpretazione, poiché tutto sarebbe interpretazione –

[20] Cfr. O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 91-116. Cfr. la discussione del politeismo postmoderno da Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, 328-331.

[21] Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milano 1999², 40-70; Id., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002, 27s., 97, 126.

[22] Cfr. G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Frankfurt/M. 1997, 20-25, 29.

come afferma Vattimo riprendendo un'idea di Friedrich Nietzsche[22]. Invece di un'ecclesiologia che punti sull'unità della Chiesa, non abbiamo piuttosto bisogno di un'ecclesiologia pluralistica e politeista, nonché kenotica e debole? Ne potrebbe approfittare l'ecumenismo: non ci vorrebbe un'unica Chiesa uniforme, ma una molteplicità di chiese come segno di ricchezza della fede multiforme.

Prima di tutto possiamo acconsentire alla critica del pensiero debole e postmoderno, laddove mette in dubbio tutti i sistemi assoluti: idealismo, marxismo, nazismo, scientismo, biologismo e così via, poiché tutti questi sistemi quando vengono messi in pratica minacciano la libertà e la dignità dell'uomo. Ma la negazione dell'idea di un punto assoluto, come punto di partenza di un sistema deduttivo, non implica necessariamente la negazione di un Dio unico e la reviviscenza di un politeismo neopagano. Un Dio *personale* e *libero*, in cui si crede come cristiano, non può essere integrato in un sistema deduttivo e assoluto che minaccia la libertà. Il Dio personale è la fine di ogni sistema. In questo senso il cristianesimo è postmoderno, così come l'ecclesiologia. Il popolo di un Dio personale e libero garantisce la libertà umana, la quale però realizza se stessa solo in una risposta alla libertà divina che si comunica mediante Cristo e mediante la vita sacramentale della Chiesa. Le definizioni magisteriali sono aspetti riflessivi e necessari della definitiva risposta ecclesiale all'autocomunicazione definitivo-escatologica di Dio, la quale abilita la Chiesa a dare tale risposta definitiva. Se questa definitività non fosse possibile, Dio e uomo rimarrebbero a una distanza permanente, l'uomo non potrebbe incontrare un sostegno e senso ultimo nella sua vita. La realtà di un sostegno ultimo presuppone un impegno ultimo e definitivo, da parte sia della libertà di Dio sia di quella dell'uomo. Di quest'impegno ultimo l'uomo ha bisogno, poiché non porta in sé l'origine della sua vita. L'idea di un incontro definitivo indica anche il senso d'interpretazione. Essa deve servire alla comprensione della non deducibile decisione divina per l'uomo e della risposta umana alla decisione divina. L'interpretazione però non può mai intromettersi tra Dio e l'uomo per impedire un incontro definitivo. Un cristianesimo e un'ecclesiologia postmoderni, di cui Peter Koslowski, Robert Spaemann ed Ernst-Wolfgang Böckenförde parlano[23], superano ogni sistema e dischiudono nel contempo la natura definitiva ed escatologica dell'auto-attuazione della Chiesa che nella

[23] Cfr. P. Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postermodernität...*, a cura di P. Engelmann, Wien 1989; R. Spaemann, *Ende der Modernität?*, in *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, a cura di P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw, Heidelberg 1986, 19-40; E.-W. Böckenförde, *Kirche und modernes Bewußtsein*, in *ibid.*, 103-129. Cfr. M. Schulz, *La permanente «vivencia de novedad» («Neuheitserlebnis») del cristianismo*, in Revista Española de Teología 61 (2001) 405-429.

sua risposta all'iniziativa divina oltrepassa ogni relativismo interpretativo. La Chiesa si serve all'ermeneutica per comunicare effettivamente la parola e la grazia di Gesù e per far comprendere le sue definizioni dottrinali.

Poiché la Chiesa è la presenza definitivo-infallibile e sacramentale dell'*unica* definitiva rivelazione di Dio nel tempo, ne consegue la presenza di un'unica risposta della fede e di una Chiesa unica che è unita in questa risposta unica. Lohfink pone l'accento sul fatto che la lettera agli Efesini parla dell'unico *corpo* di Cristo che è la Chiesa, e non parla di corpi. Neanche la Chiesa è un aggregato di singole comunità. Per sua natura un corpo è anche visibile e tangibile, quindi anche l'unità della Chiesa non è soltanto una realtà spirituale[24]. Giacché la Chiesa fa parte della rivelazione definitiva di Dio in Cristo, non è possibile che la Chiesa perda una caratteristica essenziale come la sua unità. Ne conseguono le affermazioni del Concilio Vaticano II[25] e della Dichiarazione *Dominus Iesus* secondo cui la Chiesa di Gesù sussiste nella Chiesa Cattolica e che anche l'unità della Chiesa di Cristo è reale nella Chiesa Cattolica. Secondo la *Dominus Iesus* il movimento ecumenico non consisterebbe nel tentativo di ricostituire un'unità persa, bensì nella ricostituzione della perduta *universalità* dell'unità ecclesiale[26].

Questa differenza introdotta fra l'unità ecclesiale e la sua universalità non è un trucco del magistero per svalutare l'importanza del movimento ecumenico. La sussistenza visibile e tangibile della Chiesa di Cristo e della sua unità nella Chiesa cattolica è una conseguenza della rivelazione presente. Se la Chiesa non fosse essenzialmente reale, anche la rivelazione sparirebbe, diventerebbe un'idea astratta. Perciò neanche un'ecclesiologia pluralista (Ernst Käsemann, Oscar Cullmann), che ritiene che ogni Chiesa concreta realizzi un aspetto della Chiesa di Cristo, non con-

---

[24] Lohfink, *Dio ha bisogno della Chiesa?*, 328s.

[25] Secondo UR 4c è il fine dell'ecumenismo che tutti i cristiani «si troveranno riuniti in quella unità dell'unica Chiesa che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica». Cfr. anche *La lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 28 maggio 1992, nn. 17 e 18.

[26] Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa del 6 agosto 2000, n. 17: «Non possono, quindi, i fedeli immaginarsi la Chiesa di Cristo come la somma – differenziata ed in qualche modo unitaria insieme – delle Chiese e Comunità ecclesiali; né hanno facoltà di pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba esser soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità»... La mancanza di unità tra i cristiani è certamente una ferita per la Chiesa; non nel senso di essere privata della sua unità, ma «in quanto la divisione è ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia».

[27] Cfr. J.-H. Tück, *Zur Kritik der "pluralistischen Ekklesiologie" – Anmerkungen zu Dominus Iesus 16 und 17*, in M. J. Rainer (a cura), *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche. Dokumente,*

corda con la necessità dell'esistenza reale della Chiesa nella sua unità visibile[27].

La differenza fra unità reale della Chiesa e perduta universalità visibile di quest'unità è espressa anche nella differenza fra il *subsistit* della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica (LG 8) e l'*est* fra esse. Benché l'unità della Chiesa *sussista* nella Chiesa cattolica, ci sono elementi ecclesiali fuori della Chiesa cattolica. Ciò significa che all'unità sussistente manca la sua universalità[28].

5. Ecclesiologia della unica o della multiforme sussistenza

Una discussione sulla proposta del dogmatico evangelico Eberhard Jüngel di parlare di un'unità essenziale della Chiesa di Cristo e di una molteplicità di sussistenze ecclesiali può servire ad approfondire il tema toccato[29]. Si tratta di un'idea che è stata sviluppata anche dal teologo cattolico Leonardo Boff[30]. Jüngel confronta le diverse sussistenze della Chiesa con le tre persone divine come sussistenze differenti dell'unica essenza divina. Questa ecclesiologia trinitaria sembra offrire una soluzione ecumenica assai elegante che salva l'unità della Chiesa unica e la pluralità delle diverse Chiese di confessione. D'altra parte non prende in considerazione né l'idea della *visibilità* dell'unico corpo della Chiesa di Cristo né il fatto che secondo l'ecclesiologia cattolica una doppia *nota* della Chiesa di Cristo consiste nel mistero episcopale e nella connessione fra mistero sacramentale e il sacramento dell'eucaristia. Fra le persone divine non esiste una contraddizione del genere, che però esiste fra l'ecclesiologia di Jüngel – recepita dalla Chiesa evangelica valdese[31] – e quella cattolica. Secondo Jüngel «i successori degli apostoli, infatti, non sono per nulla i vescovi. Successore degli apostoli è il canone biblico». La Chiesa di Cristo sarebbe quindi quella che «vive secondo la Scrittura». Secondo l'ecclesiologia cattolica, il *typos* degli apostoli produce il dispiegamento del mistero apostolico ed epi-

Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001, 229-245, qui 232ss.

[28] Cfr. J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen gentium"*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, 66-81, qui 79.

[29] Cfr. E. Jüngel, *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in M. J. Rainer (Hrsg.), *Dominus Iesus*, 59-67.

[30] Cfr. L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ecclesiologie*, Düsseldorf 1985, 140s. (orig. *Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de Eclesiologia Militante*, Petrópolis 1981); Id., *Manifest für Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 89-105. Contro questa idea si rivolge il cardinal Joseph Ratzinger in *L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen gentium"*, 77ss.

scopale. Sappiamo che sono stati i successori degli apostoli che hanno definito il canone del Nuovo Testamento. Evidentemente la testimonianza personale e apostolica della fede precede la Bibbia. La Chiesa la costituisce come Scrittura normativa, e in seguito essa è la cornice ermeneutica in cui la Scrittura va compresa per essere vissuta autenticamente. Come già accennato, si deve affermare che la rivelazione definitiva è una persona, la verità assoluta è personale, perciò anche la trasmissione e tradizione di questa verità personale si svolge in modo personale. Il Verbo divino si è fatto uomo, non libro. Questa idea di una "in-librazione" (invece di un'incarnazione) è applicabile piuttosto al Corano. A motivo di questa differenza nella comprensione di ciò che significa Chiesa, diventa difficile giustificare che la Chiesa evangelica valdese e la Chiesa cattolica formano solo due sussistenze della stessa Chiesa di Cristo. Dio Padre non si distingue dal Figlio in aspetti che toccano l'essenziale della natura umana. Ogni persona divina realizza l'essenza divina senza alcuna riserva né differenza dalle altre persone. Se il ministero apostolico fa parte della Chiesa di Cristo e non viene accettato dalla Chiesa valdese, quest'ultima non può esigere di essere la sussistenza perfetta della Chiesa, ma realizza invece elementi ecclesiali che si devono all'esistenza reale della Chiesa di Cristo. Mentre l'applicazione del modello trinitario da parte del Concilio Vaticano II concerne soprattutto l'unità della Chiesa[32], Jüngel mette l'accento sulla pluralità. Si può solo applicare l'idea della differenza delle persone divine – analogicamente – alla differenza che esiste per esempio fra il simbolo reale del capo della Chiesa e il simbolo reale del corpo ecclesiale: sacerdozio e credenti. Il sacerdozio realizza la dimensione apostolica nel suo modo di ministero ecclesiale, mentre la missione apostolica del laico è diversa, ma ambedue realizzano l'apostolicità della Chiesa, e precisamente in una *relazione* reciproca: non c'è l'uno senza l'altro.

Per promuovere l'ecumenismo, occorre prendere sul serio l'affermazione della Chiesa valdese secondo cui Cristo è «l'unità di misura», cioè il carattere personale della rivelazione e la sua trasmissione. Già il documento di Lima del 1982 raccomanda che le diverse Chiese senza ministero apostolico dovrebbero riscoprirlo come una forma autentica in cui si realizza l'apostolicità della Chiesa di Cristo[33]. Il docu-

---

[31] Cfr. P. Ricca, *Dov'è la vera Chiesa?*, in www.chiesevaldese.org/pages/commenti/vera_chiesa.html, p. 3.

[32] Cfr. *Unitatis redintegratio*, n. 2: «Il supremo modello e principio di questo mistero [= della unità della Chiesa] è l'unità nella Trinità delle Persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo». Cfr. *Lumen gentium*, n. 4: «Così la Chiesa universale si manifesta "come un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito"» (con riferimento a Cipriano, Agostino e Giovanni Damasceno).

[33] Dopo uno studio di 50 anni, nel 1982 il documento di Lima fu accettato dal Consiglio Ecumenico delle Chiese. Commissione Fede e Costituzione, *Battesimo, eucaristia, ministero*, Torino 1987.

mento bilaterale della Conferenza episcopale tedesca e della Chiesa evangelico-luterana di Germania *Communio Sanctorum* (2000) ribadisce la necessità di affrontare la discussione sulla struttura episcopale e primaziale della Chiesa (151)[34]. Il carattere di *communio* della Chiesa, che implica una dimensione spirituale e sociale, comporta momenti istituzionali e giuridici, così che un ministero dell'unità della Chiesa su diversi livelli farebbe parte della Chiesa. Per questo motivo la parte luterana vuole affrontare la questione su quale forma un "ministero di Pietro" potrebbe rappresentare quest'unità e far sì che la Chiesa rimanga nella verità apostolica. Contemporaneamente il "ministero di Pietro" dovrebbe essere vincolato alle strutture sinodali e collegiali della Chiesa luterana. La parte cattolica afferma che il primato del Papa è sempre integrato nella struttura di *communio* della Chiesa: tale primato si riferisce alla fede apostolica e alla Sacra Scrittura, per cui un Papa che non fosse fedele a questa tradizione apostolica perderebbe il suo ministero (198). In una presa di posizione della Facoltà di Teologia evangelica di Tubinga (2 aprile 2002)[35] sono state respinte le considerazioni ecumeniche della *Communio Sanctorum* (CS), per esempio riguardo alla necessaria visibilità dell'unità della Chiesa (CS 146/126) collegata con la questione del mistero nella Chiesa che rappresenta quest'unità sensibile. Si rifiuta inoltre ogni necessità del ministero petrino, tuttavia non si esclude la sua possibilità (144). Si ha l'impressione che la Chiesa luterana debba essere a mano a mano integrata nella gerarchia della Chiesa romana. Già in precedenza, nel 2001, l'EKD (Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands = Consiglio della Chiesa evangelica di Germania) aveva risposto alla *Dominus Iesus* del 2001 in un *votum Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis* (Comunità di chiese secondo la comprensione evangelica)[36] affermando che *signa ecclesiae verae* sono la proclamazione del vangelo e la celebrazione dei sacramenti in conformità al vangelo. Per realizzare questo compito della Chiesa è stato istituito il ministero ecclesiale che in tutte le sue parti sarebbe modificabile. L'unità delle diverse chiese locali e regionali si esprime in diversi modi. Per realizzare una comunità tra le chiese basterebbe il riconoscimento reciproco (comprensione congiunta del vangelo della giustificazione, dei sacramenti, intercelebrazione). La Concordia di Leuenberg (1973) fra le Chiese

---

[34] Cfr. *Communio Santorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Frankfurt/M. 2000.

[35] Testo pubblicato su internet in www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/communio.html, 34 pagine: *Stellungnahme der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu dem Text "Communio Sanctorum" der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands.*

[36] Cfr. testo su internet: www.ekd.de/EKD-Texte/2059_6423.html, qui 2s.

di confessioni diverse (soprattutto chiese riformate e luterane) offrirebbe un modello sufficiente per realizzare una comunità delle Chiese. Il documento ammette che il proprio modo di intendere la Chiesa e l'unità può non essere compatibile con quello della Chiesa cattolica romana. La necessità del ministero di Pietro, la successione apostolica e la non ammissione di donne al ministero ecclesiale, sono tutti aspetti da rifiutare. Il IX sinodo della Chiesa evangelica in Germania del 2001 sottolinea la diversità di comprensione del concetto di unità della Chiesa. Si ritiene cha la nota del Vaticano sull'espressione *Chiese sorelle* del settembre 2000 esprima la comprensione "romana" di Chiesa e d'unità, ma non quella "cattolica" nel senso della professione di fede[37]. Nonostante le difficoltà attuali, si spera che l'ecumenismo cresca dal basso, e precisamente come realtà vissuta a livello delle famiglie, delle parrocchie, delle opere e istituzioni sociali.

Secondo il punto di vista cattolico, le Chiese della Riforma dovrebbero seguire la linea del documento di Lima e sviluppare un ministero apostolico. Il documento del Gruppo di Lavoro ecumenico composto da teologi protestanti e cattolici tedeschi *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* (Le condanne dottrinali dividono ancora le Chiese?) (1986) dice che i riformatori non volevano rompere la successione apostolica. Il ministero episcopale fu sospeso all'inizio della Riforma perché non c'erano dei vescovi convertiti alla Riforma che avevano accettato i pastori riformati. Perciò si ordinavano pastori poggiandosi sull'unità originaria del ministero episcopale e presbiterale – un'unità testimoniata da Gerolamo[38]. La *Confessio Augustana* (1530) afferma che *de iure divino* spetta ai vescovi il dovere di predicare e di amministrare i sacramenti e inoltre prescrive che *de iure divino* le chiese locali devono obbedire ai vescovi[39]. Purtroppo queste affermazioni chiarissime non sempre sono recepite dalla teologia evangelica[40]. Un "ritorno" all'inizio della Riforma potrebbe inve-

---

37 Cfr. *ibid.*, _6426.html, qui 5.

38 *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, a cura di K. Lehmann e W. Pannenberg (Dialog der Kirchen 4), Freiburg i. Br. 1986, 164s. In buona fede si poggiò su una tradizione testimoniata da Girolamo secondo la quale ad Alessandria i presbiteri scelsero uno fra di loro episcopo, lo misero su un gradino più alto e lo chiamarono vescovo – come l'esercito eleva un responsabile alla dignità di Cesare o come i diaconi elevano uno fra di loro all'arcidiaconato. La successione apostolica assunse la forma di una successione presbiterale. La problematica di questa tradizione è discussa da L. Ott, *Das Weihesakrament* (HDG IV 5), Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1969, 16s.

39 Cfr. CA 28, BSLK 124, 10: «Haec necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare oboedientiam, iuxta illud: Qui vos audit, me audit».

40 In un articolo dal titolo *Ohne Einheit im Glauben keine Kirchengemeinschaft* (Tagespost del 17 agosto 2002, p. 6) il noto professore di teologia dogmatica ed ecumenica Heinz Schütte ribadisce circa l'affer-

ce contribuire a riattivare il mistero apostolico nelle Chiese riformate e luterane. Il problema fondamentale non consiste solo nella tradizione apostolica come segno esterno, ma nel significato della mediazione della salvezza attraverso la Chiesa, cioè nel carattere sacramentale della Chiesa. La successione apostolica è un segno di questo carattere sacramentale della Chiesa, sebbene questo segno non garantisca automaticamente la mediazione e la tradizione autentica, per esempio nel caso di vescovi eretici. D'altra parte questa differenza fra fede apostolica e successione apostolica non giustifica alcuna separazione fra di loro. Purtroppo tale separazione è operata dalla teologia luterana, in quanto essa identifica la *successio* con il vangelo stesso e contrappone il vangelo al ministero ecclesiale. Rimane la speranza in una ulteriore chiarificazione del carattere sacramentale della Chiesa[41]. L'obiettivo potrebbe essere un'unione fra la Chiesa luterana e la Chiesa cattolica secondo il modello delle Chiese ortodosse unite con il successore di san Pietro, cioè con il massimo rispetto per l'identità evangelica che potrebbe così contribuire all'identità cattolica. Tutti sanno però che questa prospettiva è ancora abbastanza lontana.

6. Ecclesiologia ed ecumenismo spirituali

Il presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, il Cardinale Walter Kasper, ribadisce in una conferenza tenuta il 22 aprile 2002 alla Facoltà di Teologia di Lugano la necessità di una spiritualità dell'ecumenismo[42]. Con il suo suggerimento Kasper non vuole esprimere una certa qual frustrazione, concludendo che solo la preghiera può ancora portare avanti l'ecumenismo. Al contrario, spesso forme diverse nel campo della spiritualità avrebbero causato anche degli scismi. Lo slogan di facile presa «la dottrina divide e la spiritualità unisce» non caratterizzerebbe la realtà storica[43]. «Lutero non poteva più conciliare la sua esperienza spirituale, centrata sul problema della giustificazione *sola fide* e *sola gratia*,

mazione della CA che il ministero ecclesiale è *de iure divino*. Critica lo studio del teologo evangelico Harald Goertz che ritiene nel suo recente saggio sulla ricezione dei documenti ecumenici nelle Chiese della Riforma e nella Chiesa cattolica *Dialog und Rezeption* che non ci sia chiarezza in rispetto alla divina istituzione del ministero ecclesiale tra le Chiese evangeliche.

[41] Cfr. queste considerazioni di W. Kasper, *Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem*, in *Theologie und Kirche* II, Mainz 1999, 163-182.

[42] Cfr. W. Kasper, *Spiritualità ed ecumenismo*, in Rivista Teologica di Lugano 2 (2002) 211-224.

[43] *Ibid.*, 215.

con una spiritualità che trovava la sua espressione nella pietà delle indulgenze»[44]. Perciò avremmo bisogno di una spiritualità ecumenica che sappia superare le fratture causate dalle forme diverse e opposte di spiritualità. Questa spiritualità non eliminerebbe le questioni ecumeniche nel campo dell'ecclesiologia, ma potrebbe creare una maggiore sensibilità verso l'alterità dell'altro e collegarci maggiormente alla verità di Cristo, nella cui pienezza ci introduce solo lo Spirito Santo. L'unità della Chiesa dovrebbe essere compresa come dono dello Spirito. L'ecumenismo sarebbe precisamente tale dono e non sarebbe dunque semplicemente realizzabile. Sarà lo Spirito a creare una «*communio* come unità nella molteplicità»[45]. È evidente che anche questa proposta di Kasper si fonda su un pensiero trinitario.

7. Ecclesiologia universale e locale

Nel contesto dell'ecclesiologia, la chiave trinitaria potrebbe anche aprire a una migliore comprensione della relazione fra Chiesa universale e Chiesa locale e del concetto di *communio* che dal periodo postconciliare fino ad oggi ha assunto un ruolo importante, anche nel campo dell'ecumenismo. Tutti i (recenti) manuali discutono gli aspetti del concetto *communio*, anche riguardo alla relazione fra Chiesa universale e quella locale[46]. Nel dibattito con il suo collega Kasper sulla relazione fra Chiesa universale e locale, la dimensione trinitaria del concetto di *communio* è messa in risalto da Joseph Ratzinger[47]. Contro un riduzionismo sociologico e una

---

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*, 224.

46 Cfr. sopra note 9-16. Si possono ancora aggiungere: L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris 1970; J. Zizioulas, *L'être ecclésiale*, Genève-Paris 1981, 181-194; Werbick, *La Chiesa*, 377-421; P. Neuner, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane* (BTC 110), Brescia 2000, 298-302.

47 Questo dibattito è riassunto in modo molto equilibrato dal benedettino K. MacDonnell, *The Ratzinger/Kasper Debite: The Universale Church and Local Churches*, in Theological Studies 63 (2002) 227-250. Il contesto di questo dibattito sono il sinodo dei vescovi nel 1985 che discusse il significato delle chiese locali e delle conferenze episcopali, il corrispondente Motu proprio *Apostolos suos Sulla natura teologica e giuridica delle conferenze dei vescovi* del 21 maggio 1998 e *La lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, pubblicata dal cardinal Joseph Ratzinger il 28 maggio 1992. Nel 1999 Kasper reagisce a questa lettera del cardinal Ratzinger con un articolo in una *Festschrift* (scritto commemorativo) in onore del vescovo Josef Homeyer di Hildesheim: *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, München 1999, 32-48. Ratzinger replicò in una relazione trattando l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II: *L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen gentium"*, cit. A questa relazione Kasper

«progressiva orizzontalizzazione» del concetto di *communio*, che Ratzinger considera un concetto sintetico delle intenzioni ecclesiologiche del Concilio Vaticano II[48], egli afferma il profondo significato trinitario del termine *communio*, espresso in 1 Gv 1,3: la Chiesa media e comunica la comunione delle persone divine e perciò anche la Chiesa è *communio*, cioè strumento della comunione con Dio in Cristo e nella forza dello Spirito e fra gli uomini (cfr. LG 1)[49]. Questa comunione con Dio in Cristo viene celebrata nell'eucaristia. Quest'ultima mostrerebbe inoltre che la Chiesa è *communio* dei diversi servizi, compiti e ministeri nella Chiesa. La Chiesa così intesa è secondo Ratzinger una realtà universale che preesiste e precede anche *ontologicamente* e *temporalmente* le Chiese locali – un'idea sviluppata dai Padri della Chiesa[50].

Quest'ultima affermazione ha provocato delle critiche, come Ratzinger stesso constata[51]. Nella sua ecclesiologia, il dogmatico di Münster Jürgen Werbick parla di una «infelice formulazione» che abbandonerebbe il «bilanciamento tra le dimensioni di Chiesa universale e di Chiesa locale» – un bilanciamento che contrassegnerebbe la dottrina del Concilio Vaticano II[52]. Riferendosi al cardinale Henri de Lubac, Kasper vede una problematica legata a un certo platonismo ecclesiologico e a un concetto astratto di Chiesa[53] che non prenderebbero sul serio il ruolo costitutivo

---

rispose di nuovo nell'articolo *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinale Ratzinger*, in Stimmen der Zeit 218 (2000) 795-804. Di nuovo Ratzinger scrisse un articolo, *Die große Gottesidee "Kirche" ist keine Schwärmerei* (La grande idea di Dio "Chiesa" non è una fantasticheria), pubblicato sul quotidiano Frankfurter Allgemeine Zeitung del 22 dicembre 2000, 46. Il dibattito continuò sulla rivista *America*: Joseph Ratzinger scrisse l'articolo *The Local Church and the Universal Church: A Response to Walter Kasper*, in America 185 (November 19, 2001) 7-11. Walter Kasper rispose con *From the President of the Council for Promoting Christian Unity*, in America 185 (November 26, 2001) 28-29.

48 Cfr. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione LG*, 69ss. e anche in *Die große Gottesidee "Kirche" ist keine Schwärmerei.*

49 Cfr. *ibid.*

50 Cfr. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione LG*, 72; *La lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* si riferisce all'idea di una preesistenza della Chiesa universale prima della creazione – paragonabile alla rappresentazione rabbinica secondo cui la Torah preesiste e precede alla creazione. *La Lettera* cita Clemente Romano, *Epist. II ad Cor.*, 14,2 e al Pastore di Erma, *Vis.* 2,4.

51 Cfr. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione LG*, 71s.

52 Cfr. Werbick, *La Chiesa*, 383.

53 Cfr. H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971 (tr. it. *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973, 46): «Una Chiesa universale anteriore, o supposta come esistente in se stessa, al di fuori di tutte le Chiese particolari, non è altro che un'astrazione». Cfr. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, 802.

delle Chiese locali come la realtà empirica della Chiesa universale. A questo pericolo sarebbe connessa anche una svalutazione delle autorità delle Chiese locali, cioè di una diocesi o delle conferenze episcopali. Addirittura si potrebbe identificare la Chiesa universale precedente alle Chiese locali con la curia di Roma e con il Papa – un sospetto che anche altri teologi esprimono ancora più energicamente di Kasper, come ad esempio Jürgen Werbick e Hermann J. Pottmeyer[54].

Ratzinger respinge tale supposizione. Si tratterebbe di un'ipotesi da cui poi si dedurrebbe erroneamente una realtà[55]. D'altra parte Kasper ritiene che la sottolineata importanza della Chiesa locale e concreta non provochi automaticamente un riduzionismo sociologico dell'ecclesiologia. Alcuni aspetti della teologia trinitaria sembrano alla fine offrire una certa prospettiva per la soluzione della discussione. Kasper parla della *simultaneità* e *pericoresi* della Chiesa universale e locale. Alla Chiesa universale appartengono le Chiese locali essenzialmente. Nell'eternità di Dio preesisterebbe l'idea della Chiesa universale *assieme* a quella delle Chiese locali. Non esiste quindi una Chiesa locale che non faccia parte della Chiesa universale, e non esiste Chiesa universale che non si manifesti "localmente". Si tratterebbe di un'inesistenza reciproca e simultanea. Kasper accetta l'idea di una priorità interna dell'unità ecclesiale, che Ratzinger cerca di esprimere con la rappresentazione della priorità ontologica della Chiesa universale. Anche secondo Kasper la Chiesa locale non costituisce in modo autonomo la sua unità con le altre e con la Chiesa universale, ma nasce come Chiesa unita a priori con le altre. Similmente, ricorda Ratzinger, ogni vescovo è solo vescovo di una Chiesa locale purché si trovi in comunione gerarchica, cioè in unione con il collegio episcopale e con il successore di san Pietro[56]. Hans Urs von Balthasar rileva che già il senso del termine *communio* indica un a priori nei confronti delle iniziative dell'individuo[57].

Kasper si riferisce anche alla questione dell'ecumenismo il cui obiettivo futuro sarebbe il riconoscimento delle Chiese della Riforma come Chiese locali, purché esse abbiano sviluppato a sufficienza il ministero apostolico in connessione con la teolo-

---

54 Cfr. WERBICK, *La Chiesa*, 383: «... tale dichiarazione [= *Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*] risulta essere un tentativo di legittimazione teologica per l'attuale regime ecclesiastico centralistico, che non trova eguali nella storia della Chiesa». Nella direzione di questa critica si orienta anche l'articolo di H. J. POTTMEYER, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, in Stimmen der Zeit 210 (1992) 579-589. Si tratterebbe di una «ecclesiologia universalistico-centralista» (583).

55 Cfr. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione LG*, 74.

56 Cfr. *ibid.*, 75s.

57 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Communio: un programma*, in IKaZ (Communio) 1 (1972) 4-17.

gia dell'eucaristia, ma mantenendo il proprio tipo di Chiesa. Per questa forma di comunità ecclesiale il mistero della Trinità offrirebbe l'immagine di un'unità essenziale di Chiesa che permette una certa pluralità di tipi ecclesiali. D'altra parte non ne consegue per Kasper che ci siano diverse sussistenze dell'unica essenza della Chiesa.

C'è solo una sussistenza – cioè un unico corpo mistico e visibile – della Chiesa di Cristo la quale conosce in sé tuttavia una relazionalità e comunione di diverse Chiese locali della medesima essenza ecclesiale (*notae ecclesiae*). Anche il dogmatico luterano Wolfhart Pannenberg recepisce l'idea della *communio* ecclesiale fondata sulla comunione intradivina, comunicata nella rivelazione. Secondo Pannenberg il concetto di *communio* potrebbe anche aiutare a superare l'errata contrapposizione, difesa però da Friedrich Schleiermacher, cioè quella fra la versione protestante secondo cui il rapporto del singolo con la Chiesa dipenderebbe dal suo rapporto con Cristo, mentre secondo la visione cattolica il rapporto del singolo con Cristo sarebbe dipendente solo dal suo rapporto con la Chiesa. La *communio* è la premessa per l'identità dei credenti che è costituita dalla vita comunionale della Trinità, comunicata da Gesù e presente in virtù dello Spirito nella Chiesa[58].

Per concludere, si può affermare che la teologia trinitaria è chiamata in causa per risolvere le questioni discusse nel campo dell'ecclesiologia. Questa tendenza è da accogliere con grande favore poiché mostra la struttura trinitaria della fede cristiana che si poggia sulla rivelazione definitiva, quella cioè del Padre creatore di Israele e della Chiesa come suo popolo (popolo di Dio), del suo Figlio incarnato quale messia di Israele e capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, e alla luce dello Spirito che ha già parlato per mezzo dei profeti e costruisce la Chiesa come il suo tempio in cui la Gerusalemme celeste diventa man mano tangibile.

[58] Cfr. W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 3, Brescia 1996, 112.

Skizze einer ostkirchlichen Topik. Erfahrungen der katholischen Theologie und Ökumene mit dem Studium des christlichen Ostens[1]

Barbara Hallensleben
Institut für Ökumenische Studien, Universität Freiburg (CH)

gewidmet Prof. Dr. Ernst Christoph Suttner
zu seinem 70. Geburtstag am 4. Oktober 2003

1. Die Topik als Wissenschaft und die Theologie der Ökumene

Der Titel dieses Beitrags hat einen wissenschaftstheoretischen Bezug: Die Topik ist im «Organon» der aristotelischen Wissenschaftslehre dort angesiedelt, wo Wahrheit nicht in theoretischen Schlußfolgerungen aus unmittelbar einleuchtenden Prämissen abgeleitet, sondern in kontroverser Rede gesucht, begründet und verteidigt werden muß[2]. Für diesen Fall gilt es «einen Weg zu finden, auf dem man zu Schlußfolgerungen über jede vorgelegte Frage aufgrund anerkannter (*endoxon*) Sätze wird gelangen können und sich nicht in Widersprüche verwickelt, wenn man selbst das Wort führt»[3]. Die dialektische Disziplin der Topik zeigt «Orte» (*topoi, loci*) auf, an denen Argumente aufgefunden werden können, die aus der reinen Ratio nicht hervorgehen. Die Topik bietet damit ein Konzept von Rationalität an, das sich methodisch und in diesem Sinne wissenschaftlich ausweisen kann, dabei aber konstitutiv bezogen bleibt auf einen lebensweltlichen Kontext, auf die Situation der Begegnung, des Gesprächs, des Aufbruchs aus der argumentativen Stagnation.

---

[1] Erweiterte Fassung eines Vortrags, der im Rahmen der Jahrestagung der «Gesellschaft für das Studium des Christlichen Ostens» am 9. Mai 2003 in Würzburg gehalten wurde.

[2] ARISTOTELES, *Topik*, übers. und hg. von P. Gohlke, Paderborn 1952.

[3] Ebd. I, 1, 100a-100b.

Spätestens bei Melchior Cano (1509-1560) in seinem Werk *De locis theologicis*[4], aber auch im Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola (1491-1556) findet sich ein topisches Konzept der Wahrheitsfindung, das die *topoi* nicht allein als begriffliche Gesichtspunkte, sondern als konkrete Instanzen kennt, die als Quellen der Erkenntnis stets mehr bleiben als Mittel zum Zweck der reinen Erkenntnis: die Heilige Schrift, die Tradition, die Kirche, die Konzilien, das Zeugnis der Heiligen, die Geschichte etc. Im Exerzitienbuch tritt zur Topologie des Raumes sogar die Zeit als Strukturelement der Erkenntnis ausdrücklich hinzu: die zeitliche Gliederung der Exerzitien in vier Wochen ist um so bemerkenswerter, als sie nicht einem festen Schema von «Lektionen» folgt, sondern disponibel bleibt für die Zeit des Wirkens Gottes.

Mit dieser topischen Erkenntnislehre hat die Theologie am Beginn der Moderne ein prophetisches Zeichen gesetzt gegen eine Rationalisierung der Wirklichkeit, die auf einer in sich selbst gründenden Vernunft beruhte. Von der dominierenden neuzeitlichen Wissenschaftskonzeption schreibt Heinrich Rombach: «Wissenschaft ist das Ende der Geschichte»[5]. Wäre damit das letzte Wort gesagt, dann wäre Wissenschaft auch das Ende der Theologie, insofern diese konstitutiv auf Heilsgeschichte bezogen ist, dann wäre Wissenschaft auch das Ende des Menschen, insofern er eine nicht wissenschaftsfähige Singularität darstellt. «Das Ende der Geschichte» (Gianni Vattimo)[6], «Das Ende des Menschen» (Francis Fukuyama)[7] – wenn man die jüngsten Titel postmoderner Philosophie hört, dann gewinnt man den Eindruck, daß die Konsequenzen heute auch explizit gezogen werden.

In diesem Sinne gewinnt die Erinnerung an die topische Struktur der aristotelischen Dialektik eine bemerkenswerte Aktualität. Ohne selbst ostkirchenkundliche Bezüge herzustellen, trägt der Heidelberger Philosoph Rüdiger Bubner Sachdienliches zu unserer Fragestellung bei, indem er darauf aufmerksam macht: «Der Dialektik ist es gelungen, ihre Herkunft aus kontroversen Redesituationen vergessen zu machen»[8]. Ursprünglich und weiterhin gilt: «Dialektik setzt da ein, wo

---

4 Posthum 1563 in Salamanca veröffentlicht; ed. T. M. Cucchi, Rom 1890; vgl. B. Körner, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994.

5 H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde, Freiburg-München 1965-1966, hier: Bd I, 39.

6 Vgl. G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, (Milano 1985) Stuttgart 1990, 9f.

7 F. Fukuyama, *Das Ende des Menschen*, Stuttgart-München 2002[2] (Original: *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York 2002).

8 R. Bubner, *Dialektik als Topik*, Frankfurt 1989, 9.

vorhandenes Wissen nicht weiterkommt»[9], wir könnten auch sagen: wo Neues zum Durchbruch kommen will. So sehr dieser Dialog – frei nach Augustinus – auch mit sich selbst, besser: mit dem *magister interior*, stattfinden mag[10], so lebt er doch in jedem Fall vom «Unvorhergesehenen»[11], von der Bereitschaft, das Verhältnis zum vermeintlich Eindeutigen, Unmittelbaren, Gesicherten als ein nicht-notwendiges Verhältnis ins Auge zu fassen. Mit Bubner läßt sich formulieren, «daß Reflexion vorliegt, wo etwas zugleich festgehalten und in Distanz gebracht wird»[12]. Er stellt daher «die *These* auf, daß der Vollzug einer Reflexion im gekennzeichneten Sinne und die Bereitschaft zum Eintritt in einen Dialog strukturell ein und dasselbe sind»[13].

Nun braucht nicht länger erläutert zu werden, weshalb sich ein Zugang zum Studium des christlichen Ostens über die Topik anbietet: Wenn der Vollzug von – ich ergänze: theologischer – Reflexion und der Eintritt in einen Dialog strukturell ein und dasselbe sind, dann ist die ökumenische Theologie im weiten Sinne des Wortes der Grundvollzug von Theologie schlechthin. Die Oikumene als der bewohnte Erdkreis, der den Glauben an Jesus Christus bezeugt, ist nicht nur das intellektuelle Reservoir für die abstrakten Reflexionen einer wissenschaftlichen Elite, sondern der Ort, zu dem diese Reflexion in einem unaufhebbaren kritisch-konstruktiven Verhältnis steht. Das ist alles andere als selbstverständlich in einer Zeit, in der der Vollzug theologischer Wissenschaft sich immer mehr vom Leben der Kirche zu entfernen scheint; in einer Zeit, in der die Außenperspektive der Religionswissenschaften zum einzig wissenschaftlichen Ideal erklärt wird. Was für die gesamte Ökumene gilt, das gilt in herausgehobener Weise für das Verhältnis von Ost- und Westkirche: Wie Ernst Christoph Suttner nicht müde wird zu zeigen, liegt hier nicht, wie im Falle der Reformation, eine Familienstreitigkeit im Rahmen einer einzigen, der westlichen christlichen Tradition vor, sondern es begegnen einander je ursprüngliche Bezeugungsgestalten der Offenbarung Gottes in Jesus Christus[14], unbeschadet all ihrer geschichtlichen Interaktionen und Interferenzen. Während die Beziehung zwischen westkirchlich geprägtem Katholizismus und Protestantis-

---

[9] Ebd. 10.

[10] Aurelius Augustinus, *Der Lehrer. De magistro liber unus*, übers. v. C. J. Perl, Paderborn 1958.

[11] Bubner, *Dialektik als Topik*, 10.

[12] Ebd. 14.

[13] Ebd. 15.

[14] Vgl. E. Ch. Suttner, *Schismen, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen* (Ökumenische Wegzeichen 15), Fribourg 2003.

mus sich vielleicht mit einiger Anstrengung in einem dialektischen gedanklichen Prozeß klären läßt, ruft uns die Begegnung mit den Ostkirchen in einem hohen Maße in die gedanklich nicht reduzierbare Begegnung mit dem bleibend Anderen, in dem doch das eigene Zeugnis wiedererkannt werden kann.

Um den Zugang zu dieser Begegnung freizulegen, muß die Rede vom sogenannten «großen Schisma» zwischen Ost- und Westkirche im Jahre 1054 zunächst als ungeschichtliches Konstrukt erkannt sein. Nach dem Modell der Kirchenspaltung der Westkirche, für die man ein Datum (1517) und einen Urheber (Martin Luther) benennen konnte, suchte man eine vergleichbar eindeutige Situierung der «Spaltung» zwischen Ost und West[15]: «Der lateinische Westen gewöhnte sich im Lauf dieser Entwicklung daran, die Kirchen byzantinischer Tradition wie eine Art Protestantismus zu verstehen, der sich von einer ursprünglichen Gemeinsamkeit, die man für die Periode der sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien einfach postulierte, irgendwann in grauer Vorzeit abgetrennt habe. Das Postulat von der ursprünglichen Gleichförmigkeit der Kirchen verstellte den Blick für die Verschiedenheit von Anbeginn; ihr begann man sich erst jüngst wieder bewußt zu werden. Doch aus alten Texten wußte man, daß die Unterschiede, die heute bestehen und als Begründungen für die Spaltung gelten, alt sind. So verbohrte man sich in die Ansicht, die orthodoxe Welt und der lateinische Westen hätten sich wie Katholiken und Protestanten wegen gewisser Meinungsunterschiede, die irgendwann vor sehr langer Zeit aufgebrochen seien, in zwei gegensätzliche Ströme geteilt. Orthodoxe Apologeten, welche sich des alten Eigenstands der Traditionen ebenso wenig bewußt blieben wie die westlichen, stimmten im Wesentlichen zu, nur erklärten sie die westliche Christenheit für verantwortlich an dem Bruch»[16].

Weil im Westen Andersheit nur als Spaltung und Abfall vom Glauben aufzutauchen schien, wurde auch in den Beziehungen zu den Ostkirchen die bis ins 18. Jahrhundert durchaus anerkannte Andersheit mehr und mehr als illegitim beurteilt. Die Denkform der westlichen Moderne ging mit der westlichen Erfahrung der Kirchenspaltung Hand in Hand: Das auf begriffliche Eindeutigkeit und technische Beherrschbarkeit gründende Denken drängt zur Beseitigung der Andersheit und zu deren Rückführung auf das Eigene. Die verbindliche Communio in konstitutiver Andersheit (der Riten, der theologischen Traditionen, der kirchenrechtlichen

---

15 Zur Unhaltbarkeit der Stilisierung der Ereignisse von 1054 zum «Großen Schisma»: vgl. E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, 69-73.

16 Suttner, *Schismen*, 126f.

Normen und damit selbst der kirchlichen Strukturen) wurde un-denkbar und mehr und mehr auch un-lebbar. Nicht zufällig geht heute der Wandel der Denkform vom subjektzentrierten Identitätsdenken zur «Philosophie des Anderen» wiederum mit einer ökumenischen Blickänderung einher: Die Anerkennung der Ostkirchen als «Schwesterkirchen» bezeugt zugleich mit der Anerkennung authentischen Kircheseins der Teilkirchen in der Communio der katholischen Kirche[17], daß die Andersheit des Anderen Raum hat innerhalb des einen Glaubens und der einen kirchlichen Gemeinschaft. Diese Einsicht geht von der unbedingten Verantwortung aus, in die der Andere ruft, und darf nicht verwechselt werden mit der postmodernen Denkform, in der die Andersheit als unverbindliche Beliebigkeit von verantwortlicher Gemeinschaft absieht.

Insofern die Topik auf Orte angewiesen ist, die nicht aus der reinen Vernunft ableitbar sind, enthält sie *in nuce* eine Vorzeichnung der Philosophie des Anderen. Sie hat teil an deren Aktualität, aber auch an der Mühe, die weiterhin wirksamen Plausibilitäten der westlichen Moderne von Grund auf zu transformieren. Auf diesem Hintergrund gilt: Die Theologie der Ökumene im weiten Sinne und das Studium des christlichen Ostens im besonderen halten in ihrer topischen Struktur das Wesen der Theologie, den Wahrheitswert von Mensch und Geschichte, von Begegnung und Dialog als «Singularitäten» lebendig und bringen damit eine heilsame Unruhe in den Wissenschaftsbetrieb ein – in einen theologischen Wissenschaftsbetrieb, der keine Geduld hat, weil er zunehmend unter quantifizierendem Produktionsdruck steht, der sich aber vor allem der Dialektik der Aufklärung und dem immer unverblümteren Nihilismus der Postmoderne noch nicht wahrhaft gestellt hat. Grundlegend ist von den Vertretern und Vertreterinnen der Ostkirchenkunde zu erhoffen, daß sie den konkreten «Ort» der Ostkirchen zugänglich und begehbar machen, daß sie Zeugen und Zeuginnen der Ostkirchen sind, insofern diese der Reflexion zugänglich, aber nicht von ihr verschlungen und beruhigend assimiliert werden. Das Studium des christlichen Ostens ist mehr als die Quelle bestimmter Erkenntnisse, die sich in die Sammlung anderer Wissenselemente auf strukturell gleicher Ebene einfügen: Es trägt dazu bei, daß der theologische Erkenntnisprozeß «topisch» bleibt – gegen alle Vereinnahmungsversuche der «reinen Vernunft». Kurz: Die Ostkirchen – und die Ostkirchenkunde, insofern sie die Realität der Ostkirchen unreduziert erschließen hilft – gehören heute zu den wichtigsten Garanten von Theologie als Wissenschaft.

[17] Vgl. LG 23.

2. Drei Beispiele

Topoi sind konkret, sie haben nicht selten Namen. Ich möchte hier den gerade emeritierten Professor für Ostkirchenkunde der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien nennen, Ernst Christoph Suttner, der mir Ehrfurcht beigebracht hat vor dem vielen, was ich über den christlichen Osten nicht weiß, und großzügig Anteil gibt an dem, was er erarbeitet hat[18]. Zu nennen ist die emeritierte Erlanger Professorin für Ostkirchenkunde Fairy von Lilienfeld, ohne die ich nie auf Sergij Bulgakov und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie gestoßen wäre[19]. Das Ostkirchliche Institut in Regensburg in der Trägerschaft der Deutschen Bischofskonferenz und seine evangelische Partnerinstitution, das Studienkolleg Erlangen, zeigen, daß es im wahrsten Sinne des Wortes «Orte» braucht, an denen und um die herum ein Beziehungsnetz wachsen kann, in das es einzutreten und das es mitzugestalten gilt. Auf diesem Hintergrund gehe ich nun von grundsätzlichen, quasi fundamentaltheologischen Überlegungen zu einigen konkreten Beispielen über:

2.1. Aus dem Bereich der Ekklesiologie: Das subsistit (LG 8) – eine «ökumenische Zeitbombe»?

Im vergangenen Wintersemester nahm Prof. Dr. Konrad Raiser, Generalsekretär des Weltkirchenrates, auf Einladung des Instituts für Ökumenische Studien einen Lehrauftrag in Fribourg wahr[20]. In einer seiner Vorlesungen ging er ausführlich auf die Erklärung der Moskauer Synode im August 2000 über «Die Beziehungen der russischen orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen» ein und erwähnte dabei, daß ihm der deutsche Text nur in Auszügen vorgelegen habe. So habe ich in den Osterferien mit Hilfe einer wissenschaftlichen Mitarbeiterin des Instituts diesen Text vollständig übersetzt[21] – und während des Sommersemester in einer Einführungs-

---

18 Ein Verzeichnis seiner Veröffentlichungen findet sich in: E. Ch. Suttner, *Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte* (Ökumenische Wegzeichen 11), Fribourg 2002, 109-114; vgl. ders., *Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neuere Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritulität des christlichen Ostens*, hg. v. W. N. Rappert, Würzburg 2003.

19 Vgl. F. von Lilienfeld, *Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983-1995*, hg. v. K. Ch. Felmy, H. Ohme, K. Wildt (Oikonomia 36), Erlangen 1997; darin eine Bibliographie Fairy von Lilienfeld 1951-1997: 511-525.

20 K. Raiser, *Der Ökumenische Rat der Kirchen im Dienst der sichtbaren Einheit der Kirche. Bilanz und Perspektiven* (Ökumenische Wegzeichen 13), Fribourg 2003.

21 Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen. Dokument der

vorlesung «Ostkirchen und orthodoxe Theologie» mit den Studierenden behandelt. Selten habe ich eine so dichte Seminarsitzung mit so verblüffenden Ergebnissen erlebt. Zwei Sätze reichten aus, um eine lebhafte theologische Debatte zu entfachen und eine ökumenische Relecture der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils einzuleiten. Der erste entspricht dem ersten Satz der Moskauer Erklärung: «Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi», der zweite Satz war eine These, die ich dazu aufgestellt hatte: «Das Bekenntnis, die wahre Kirche Christi zu sein, ist nicht etwa ein Hinderungsgrund, sondern die Bedingung dafür, daß verschiedene Teilkirchen gemeinsam die wahre Kirche Jesu Christi in sichtbarer Gestalt bilden können».

Die katholische Kirche, die bereits vor dem Konzil wesentliche Impulse der Erneuerung aus der Begegnung mit der orthodoxen Theologie, insbesondere mit den russischen Emigranten in Paris, empfing, hat sich selbst im II. Vatikanischen Konzil auf neue Weise in ihrem Wesen und ihrer Sendung thematisiert und damit der theologische Arbeit einen großen Auftrag hinterlassen. Doch die Rezeptionsgeschichte weist Züge der Stagnation auf. Die theologischen Kräfte scheinen gebunden in einem fruchtlosen innerkatholischen Streit über Amt und Laien, über Kompetenzen und Mitspracherechte. Es ist nach meinem Eindruck die ekklesiologische Kontroverse mit den Ostkirchen, die die katholische Kirche und Theologie vor innerer Aufreibung oder vorschneller Selbstzufriedenheit bewahrt; präziser: es ist der Widerstand der Ostkirchen gegen den allzu oberflächlichen Versuch, die Ostkirchen von katholischer Seite einfach als «Schwesterkirchen» zu definieren, ohne die nötigen *topoi* der geschwisterlichen Gemeinschaft ausgebildet zu haben, ohne das ökumenische Umdenken zu einer Ekklesiologie der Kirche als Communio von Schwesterkirchen auch *ad intra* vollzogen zu haben. Die Note über den Ausdruck «Schwesterkirchen» der Glaubenskongregation[22], der Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos der Schweiz und Joseph Kardinal Ratzinger[23] zeugen von diesem Ringen.

Das gesamte Moskauer Dokument begegnet mir als eine Art Mahnung an die

Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche (russisch-deutsch). Moskau, 13.-16. August 2000, (Ökumenische Wegzeichen 14), Fribourg 2003.

[22] Deutscher Text: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_ge.htm; abgedruckt in: SUTTNER, *Das wechselvolle Verhältnis*, 117-121.

[23] Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Joseph Cardinal Ratzinger über die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* und über die Note der Kongregation für die Glaubenslehre *Schwesterkirchen*, in: J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*, hg. vom Schülerkreis, Augsburg 2002, 187-209.

Kirche des II. Vatikanums, den Grundaussagen des Konzils auf der Spur zu bleiben. Nur ein zentraler Aspekt sei hier herausgegriffen: Die Aussage in Art. 8 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, daß die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche *subsistere*, wird inzwischen gemeinhin als eine abschwächende Relativierung der Identifikation zwischen der wahren Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche betrachtet. «Das *subsistit* ist eine ökumenische Zeitbombe», pflegt mein Kollege im Ökumenischen Institut zu sagen: «für die Protestanten sagt es zu viel, für die Orthodoxen zu wenig...». Bei oberflächlichem Blick wirkt das klare *ist* im ersten Satz des Moskauer Synodendokuments wie eine fundamentalistische Verhärtung. Doch die theologische Nähe des gesamten Textes zu den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils veranlaßt zu einer aufmerksameren Analyse: Das *subsistit* hat seinen ursprünglichen theologischen Ort in der Christologie: Die menschliche Natur Christi subsistiert, d.h. gewinnt ihre wahre Identität und Erfüllung in der Person des göttlichen Logos. Die hier implizierte Identität als Subsistenz ist nicht etwa «weniger» als die Prädikationen, die wir ständig mit dem Hilfsverb «ist» vornehmen, sondern sie stellt – die Identität als selbstbezügliche, Andersheit aufhebende Tautologie ausgenommen – die Hochform der Identität als Bedeutung mit ewigem Bestand dar, die Andersheit nicht eliminiert, sondern einbezieht. Das *ist* der Moskauer Erklärung erinnert die katholische Ekklesiologie daran, daß das *subsistit* die authentische Interpretation eines *ist* darstellt. Das *subsistit*, das vor einer exklusivistisch interpretierten Ekklesiologie im Horizont moderner Identitätsphilosophie schützen sollte, gerät im Denkhorizont der Postmoderne in den Sog relativierender Abschwächung. Mit Recht leistet das orthodoxe ekklesiologische Zeugnis Widerstand und drängt auf die Ausarbeitung eines trinitätstheologisch fundierten sakramentalen Verstehens: Der eine und dreifaltige Gott vermag der geschöpflichen Realität so in sich Raum zu geben, daß sie in ihrer Identität nicht aufgehoben wird, sondern ihren höchsten und unverlierbaren Selbstand erlangt.

Eine aufschlußreiche außertheologische Parallele zu dieser ökumenischen Debatte findet sich bei dem Literaturwissenschaftler George Steiner (* 1929), der mit Besorgnis den Bedeutungsverlust menschlichen Sprechens beobachtet und «die Vorherrschaft des Sekundären und Parasitären» beklagt[24]. Sein Festhalten an «realer Gegenwart» ist die Option für die Bedeutungshaftigkeit unserer Sprache, die er

[24] G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München-Wien 1990, 18 (Original: *Real Presences*, London 1989).

nur im «Setzen auf Gott»[25] gewährleistet sieht. Das Dogma wird für ihn als Nicht-Theologen zum Prototyp für das Innehalten im Fluß einander ablösender und auflösender Interpretationen, für ein Ruhe verschaffendes *Das ist...*: «Um zu Endlichkeiten der Bedeutung zu gelangen, muß man unterbrechen, sind Punkte zu setzen. Man muß die krebsartige Vermehrung von Interpretationen und Neuinterpretationen zum Stillstand bringen. Die erläuternden und gesetzgeberischen Dekrete, die von Rom und den Wächtern über orthodoxe Lehre im Paris des Mittelalters verkündet wurden, die doktrinär-metaphysische Abgeschlossenheit der *Summa* des Thomas von Aquin lassen sich als eine Reihe von Versuchen ansehen, einen hermeneutischen «Endpunkt» zu setzen. Ihrem Wesen nach proklamieren sie, daß der Primärtext *dieses* und *das* bedeuten kann, *jenes* aber nicht. Die Gleichungen, die rationales Verständnis und explikative Autorität ins Verhältnis zur Offenbarung setzen, sind komplex, aber letztlich lösbar. Dementsprechend läßt sich das Dogma als hermeneutische Punktsetzung definieren, als die Verkündigung eines semantischen Abschlusses. Orthodoxe Ewigkeit ist das genaue Gegenteil der Unendlichkeit interpretatorischer Revision und Kommentierung... Folglich läßt sich Häresie als «nicht endende Neudeutung» und Neubewertung definieren. Die Häresie verwirft exegetische Endlichkeit. Kein Text fordert: *ne varietur*. Der Häretiker ist jemand, der den Diskurs ohne Ende fortsetzt»[26].

Die wahre Kirche Jesu Christi *ist*! Dieses unabgeschwächte Glaubenszeugnis läßt nicht etwa fundamentalistische Intoleranz befürchten, sondern ist ganz im Gegenteil die Grundlage, damit katholische und orthodoxe Schwesterkirchen, die sich in diesem Zeugnis wiedererkennen, ihre Communio auch miteinander in sakramentaler Gestalt zum Ausdruck bringen können. Die Anerkennung der orthodoxen Kirchen als Schwesterkirchen wird in dem Maße an Glaubwürdigkeit gewinnen, wie die katholische Kirche selbst die vom II. Vatikanischen Konzil eingeleitete Transformation zu einer Communio von Teilkirchen als Schwesterkirchen vollzieht. Das Zeugnis von der Kirche als Sakrament des Heils für die Welt gewinnt dabei eine unerwartete Aktualität gegenüber der postmodernen Gesellschaft: Sakramente sind – frei nach Steiner – die Orte «realer Gegenwart», an denen unsere Worte bedeuten, was sie besagen, und unsere Zeichen wahrhaft enthalten, was sie ausdrücken.

Zwischenbilanz: Die selbstbezüglich werdende katholische Ekklesiologie im Zuge der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils wird steril, der ekklesiologische

[25] Ebd. 14.

[26] Ebd. 66f.

Dialog mit den Ostkirchen in all seiner Widerständigkeit enthält ein Potential, die wirklich anstehenden Transformationen der katholischen Kirche nicht zu übersehen.

2.2. Aus dem Bereich der Liturgie: Das Credo in der heiligen Messe – Störfaktor oder «Hochgebet der Laien»?

Als ich in der Ekklesiologie-Vorlesung die *notae ecclesiae* behandelte, wollte ich ihren «Sitz im Leben», das Credo in der Liturgie, berücksichtigen. Beim Studium der entsprechenden liturgiewissenschaftlichen Literatur führte der Bezug zur ostkirchlichen Tradition wiederum zu einem raschen und im Grunde ganz einfachen Ausweg aus dem Dilemma einer innerkatholischen Debatte, die sich in der Behebung von Folgeschäden ihrer eigenen Defizite erschöpft. Im Handbuch der Liturgiewissenschaft überwiegt im dicken Band «Eucharistie»[27] eher die Skepsis: Das Credo sei eigentlich eine «Dublette des Hochgebetes: Es rekapituliert in bekenntnishafter Form die Grundgeheimnisse des Glaubens, die in der Form des lobpreisenden Dankens den Inhalt des Hochgebetes ausmachen. Im Sinne einer Glaubensantwort auf das verkündete Gotteswort fügt sich das Credo einigermaßen in die dialogische Struktur des Wortgottesdienstes ein, obwohl es formal nicht unproblematisch ist»[28]. Einhellig ist die Zuordnung des Credo zum Wortgottesdienst als dessen Abschluß. Empfohlen wird, ein Glaubenslied zu singen oder jedenfalls lieber das Apostolische Glaubensbekenntnis zu benutzen als das Credo von Nizäa-Konstantinopel, das zu dogmatisch-lehrhaft sei. Ohne das Credo würden die Fürbitten besser an Lesungen und Homilie anschließen[29]. Das Credo als Störfaktor? Die Liturgiereform scheint dieser Meinung recht zu geben und reduziert das Beten des Credo auf immer weniger Feiern[30]. Im Kommentar von Emil Joseph Lengeling zur Allgemeinen Einführung ins Meßbuch heißt es: «Es entspricht dem literarischen Genus des Credo weniger, den Text zu singen»[31]. Das «Kirchenmusikalische Handbuch» über «Die Messe» von Harald Schützeichel hält ein Credo-Lied eher für bedenklich, weil «hier der Bekenntnistext um wesentliche Glaubensinhalte verkürzt

---

[27] H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. 4), Regensburg 1989.

[28] Ebd. 338.

[29] Ebd. mit Anm. 81.

[30] Vgl. AEM 43f.

[31] E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch.* Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar, Münster (1970) 1972, Art. 43f.

wird»[32], polemisiert aber v.a. gegen die großen Chorausführungen, in denen das Credo ja schon wegen seiner Länge häufig den kompositorischen Höhepunkt darstellt: «aus dem Taufbekenntnis der Gemeinde ist eine musikdramatische Anamnese der Heilsgeschichte mit dem Mysterium Christi geworden»[33].

Am hilfreichsten ist das gute alte Werk von Jungmann, *Missarum sollemnia*, der daran erinnert, daß in der östlichen Tradition das Credo nicht etwa den Abschluß des Wortgottesdienstes, sondern den Beginn der Eucharistiefeier bildet: «Da das Symbolum unter der Arkandisziplin stand, ist es nicht zufällig, daß die Entlassung der Katechumenen, von der die Formel in den östlichen Riten meist heute noch an ihrer Stelle erhalten ist, vorausgehen mußte»[34]. Das Credo ist also gleichsam das Privileg der Getauften, die Grundlage der ganzen eucharistischen Feier. Das ist um so bedeutsamer, als das Credo im byzantinischen Bereich sehr viel gewichtiger und konstitutiver mit der Liturgie verbunden ist. Bereits unter Patriarch Timotheus von Konstantinopel (511-517) wird verordnet, daß das Symbolum bei jeder Meßfeier zu beten sei. Bis heute sind Credo und Vater unser die Teile der byzantinischen Liturgie, die vom ganzen Volk gebetet bzw. gesungen werden. Zur Zeit Karls des Großen galt im fränkischen Reich, daß «alle Gläubigen das einfache Apostolische Glaubensbekenntnis in der Volkssprache hersagen konnten»[35]. Auch Jungmann konstatiert die strukturelle Verwandtschaft zwischen dem Credo und dem Hochgebet: «Denn auch das priesterliche Eucharistiegebet will nichts anderes als in der Form des Dankes die Tatsachen der göttlichen Heilsgeschichte und Heilsordnung überschauen, die wir im Glauben umfassen, so sehr, daß auch dafür Namen wie *praedicatio, contestatio* und sogar ἐξομολόγησις erscheinen, die ohne weiteres dem Glaubensbekenntnis zukommen könnten, wie man umgekehrt auch das Glaubensbekenntnis als εὐχαριστία bezeichnet hat»[36]. Die byzantinische Liturgie wahrt den ursprünglichen Ort des Credo in seiner ganzen Tragweite als «Hochgebet der Getauften».

Eine kleine Rückblende in die Geschichte zeigt, daß auch von der westkirchlichen Tradition her ähnliche Ergebnisse zu gewinnen sind: «Der heilige Kaiser

---

[32] H. Schützeichel, *Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch*, Düsseldorf 1991, 84.

[33] Ebd.

[34] J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*, 2 Bde, Wien 1952, Bd. I, 599.

[35] Ebd. Bd. I, 603.

[36] Ebd. Bd. I, 605; verwiesen wird auf Pseudo-Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia* III, 3,7.

Heinrich II. wurde 1014 zu Rom in der Peterskirche gekrönt. Danach fand das Mittagsmahl im Triclinium des päpstlichen Lateranpalastes statt, dessen Apside heute noch steht. Nach großen liturgischen Funktionen spricht man von der Liturgie. So auch damals. Der Kaiser wandte sich an den Papst und fragte: Warum denn bei der Krönungsmesse das Credo gefehlt habe? – Vermutlich erinnerte sich Kaiser Heinrich an seine Aachener Königskrönung 1002. Papst Benedikt VIII. war verlegen. Der noch junge Sproß einer römischen Adelsfamilie war nicht sicher in den Rubriken. Er wandte sich an seine geistlichen Herren. Die Prälaten erklärten ohne Zögern: Das hängt sicher damit zusammen, daß die römische Kirche allzeit im wahren Glauben treu blieb; deshalb braucht sie kein Credo zu bekennen! – Man kann sich bei diesem «Gipfelgespräch» über Liturgie des Lächelns nicht erwehren»[37]. Was hier fiktiv nacherzählt ist, entspricht durchaus den historischen Quellen. Das Credo wird im Westen verbindlich in die Heilige Messe eingefügt aufgrund der Initiative Heinrichs II. im Jahre 1014. Dieses Datum geht um wenige Jahre der Entstehung der Theologie in der Gestalt der *fides quaerens intellectum* voraus: Anselm von Canterbury wird 1033/34 geboren. So läßt sich die These aufstellen, daß das Credo den Ort für den Hervorgang der Theologie aus dem Glauben der Kirche darstellt. Sicher ist das Glaubensbekenntnis selbst nicht einfach Theologie, sondern es wird zum Gegenstand theologischer Auslegung. Das Subjekt des Bekenntnisses und das Subjekt der Auslegung aber sind identisch: es ist die Gemeinschaft derer, die den Geist Gottes empfangen haben: *Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes. Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist... Der geisterfüllte Mensch urteilt über alles, ihn aber vermag niemand zu beurteilen. Denn wer begreift den Geist des Herrn? Wer kann ihn belehren? Wir aber haben den Geist Christi* (1 Kor 2,10-12.15f.).

Kaiser Heinrich II. besteht auf dem Gebet des Credo als der «engagierte Laie», der im Glaubensbekenntnis die Würde seiner Salbung zum Priester, König und Propheten in «tätiger Teilnahme» bezeugen will – um es in der Terminologie des II. Vatikanums auszudrücken. Dem entspricht die liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Feststellung, daß das Credo immer von Priester und Volk gemeinsam

[37] Th. SCHNITZLER, *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier*, Freiburg u.a. 1976, 107.

gebetet wird. Daß das Credo eine Art vorausgenommene Verdoppelung des Hochgebetes darstellt, wirft um so stärker die Frage auf, warum wir in unserer westkirchlichen Liturgie nicht das Glaubensbekenntnis als «Hochgebet des Volkes Gottes» und notwendiges Fundament des priesterlichen Hochgebetes betonen, statt darüber zu streiten, ob Laien Teile des Hochgebetes rezitieren dürfen. Auf diesem Hintergrund wirken die verständnislosen Bemerkungen über den lehrhaft-dogmatischen Charakter des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses fragwürdig. Zeigt sich darin nicht die tragische Kluft zwischen dem mangelhaft geschulten Glaubensbewußtsein des Gottesvolkes und der zur Spezialwissenschaft degenerierten wissenschaftlichen Theologie? Es ließe sich die These aufstellen, daß der Stellenwert des Credo in der Liturgie eine Art Gradmesser für das Verhältnis zwischen Glaube und Theologie darstellt.

Wiederum wurde die Entfremdung der katholischen Theologie von der orthodoxen Welt durch die vorherrschende Abgrenzung vom Protestantismus unheilvoll verstärkt. Schon das Neue Testament läßt eine doppelte Funktion des Glaubensbekenntnisses erkennen[38]: Es ist auf der einen Seite Zeugnis der gläubigen Konstitution kirchlicher Gemeinschaft. In diesem Sinne hat es positiv aufbauenden Charakter und aüßert sich in einer Vielfalt von Bekenntnisgestalten. Auf der anderen Seite dient es der Abgrenzung von Andersgläubigen. In dieser Hinsicht hat es negativ abgrenzenden Charakter und tendiert zur Einförmigkeit der Bekenntnisformulierung und zur «Konfessionalisierung». Das Verhältnis dieser Aspekte zueinander ändert sich im Laufe der Glaubensgeschichte erheblich. Steht in den Texten der Heiligen Schrift und in der vorkonstantinischen Kirche das Bekenntnis als Konstitution kirchlicher Gemeinschaft im Vordergrund, so wird der negativ abgrenzende Charakter des Bekenntnisses im Laufe der Geschichte immer stärker. In der Nachreformationszeit wird das Credo als *Confessio* geradezu das identitätsstiftende Element gegen die andere Konfession. Wir sprechen vom Zeitalter der Konfessionalisierung. Die Konfessionalisierung der Westkirche bringt die Versuchung mit sich, Glaubensformeln und Glaubensidentität miteinander zu identifizieren, während die Ostkirchen das Wissen darum bewahren, daß das Wichtigste im Geheimnis des Glaubens ungesagt, ja unsagbar bleibt.

Zwischenbilanz: Die katholische Liturgiewissenschaft laboriert an Symptomen herum, der ökumenisch geschulte und geschichtlich aufmerksame Blick vermag die eigentliche Diagnose zu stellen und Wege einer tieferen Reform zu erschließen.

---

[38] Vgl. Art. «Glaubensbekenntnis(se)», in: TRE 13 (1984) 384-446.

2.3. Aus dem Bereich der theologisch-philosophischen Anthropologie: Die Sophia-Theologie als Frucht topischer Denkarbeit

Noch stärker als in den vorausgehenden Beispielen sind beim Versuch einer theologischen Deutung der umstrittenen Sophia-Theologie westkirchliche und ostkirchliche Tradition aufeinander angewiesen. Der russische orthodoxe Ökonom und Theologe Sergij N. Bulgakov (1871-1944) kann als Pionier dieser Begegnung gelten, die von beiden Seiten eine erhebliche Selbstüberschreitung fordert. Verwurzelt in der geistlichen und intellektuellen Tradition Rußlands, stellt sich Bulgakov nach seiner Ausweisung aus Rußland 1922 in einer heroischen Radikalität den Herausforderungen seines auferlegten Exils in Westeuropa. Er wird nicht nur zu einem Denker *im Exil*, sondern zu einem wirklichen Denker *des Exils*. Im Westen wie im Osten wird die Rezeption von Bulgakovs Sophia-Theologie auf je verschiedene Weise behindert durch den Verdacht, die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt sei in ihr nicht gewahrt. Beachtet man jedoch das säkularisierte Weltverständnis der westlichen Moderne, dann zeigt sich die Sophia-Theologie als ein Versuch erneuerter negativer Theologie, dem Schöpfungsgeheimnis der Welt gerecht zu werden. Die «Sophia» bezeichnet einen theologischen Naturbegriff, der in der Unterscheidung zwischen der «ungeschaffenen» und der «geschaffenen» Weisheit sowohl die Teilhabe der Schöpfung an der göttlichen Natur (vgl. 2 Petr 1,4) als auch die radikale Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung zum Ausdruck bringt. Sie stößt in der westlichen Theologie auf einen leer gewordenen Naturbegriff, der zwar in Christologie und Trinitätstheologie komplementär zum Personbegriff mitgetragen wird, während unsere Denkwege jedoch faktisch dem naturlosen Freiheitsbegriff neuzeitlicher Philosophie folgen.

Das zeigt eindringlich ein Vergleich zwischen Sergij Bulgakov und dem Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar (1905-1988)[39]. Balthasar identifiziert sich in *Mysterium paschale*[40] mit Bulgakovs Verständnis der Kenosis, insofern sie nicht nur den menschgewordenen Sohn in seiner Erniedrigung bis zum Kreuz betrifft, sondern das gesamte Leben des dreifaltigen Gottes: «Christi Kreuz ist in die Weltschöpfung eingeschrieben seit deren Grundlegung»[41], so zitiert Balthasar Bulgakov, und er fährt fort: «und da der Wille zur erlösenden Kenose der untrenn-

[39] B. Hallensleben, *«Die Weisheit hat ein Haus gebaut» (Spr 9,1). Die Kirche in der Theologie von Hans Urs von Balthasar und Sergij Bulgakov*, in: *Wer ist die Kirche? Symposion zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, hg. von der Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Einsiedeln-Freiburg i.Br. 1999, 33-61.

[40] *Mysterium Salutis* (= MySal) III/2, Einsiedeln u.a. 1969, 133-326.

[41] S. Boulgakov, *Du Verbe incarné*, Paris 1943, 281; zit. nach: MySal III/2, 153.

bar dreieinige Wille ist, sind nach Bulgakov Gott der Vater und der Heilige Geist aufs ernsteste mit in die Kenose engagiert»[42]. In dieser innertrinitarischen Kenose gründet letztlich auch das Geheimnis der Kirche. Diese Sicht verbindet Bulgakov und Balthasar zutiefst in ihrer Ekklesiologie. Beide setzen der Tendenz zur innergeschichtlichen, juridischen und institutionellen Objektivierung der Kirche eine theozentrische Sicht entgegen. Beide stehen in kritischer Auseinandersetzung mit der Moderne, nicht zuletzt mit der Philosophie des Deutschen Idealismus. Doch in Bezug auf die Sophia, die Weisheit Gottes, scheiden sich die Geister, und Balthasar grenzt sich ausdrücklich von Bulgakov ab: Er hält es für möglich und nötig, «die Grundansicht Bulgakows [*sic*] ihrer sophiologischen Voraussetzungen zu entkleiden» und allein die Kenosislehre zu bewahren[43].

Die Option beider, die sie mit der heutigen theologischen Forschung teilen, läßt sich überschreiben: *von der Natur zur Person*. Besonders in der westlichen Tradition sei die Einheit Gottes vorwiegend als Einheit der Natur bzw. Substanz bestimmt worden. Mit den Wandlungen des Naturbegriffs und der Kritik am Substanzdenken verschob sich die Aufmerksamkeit auf die göttlichen Personen. Die Internationale Theologenkommission nahm 1981 – als Balthasar ihr angehörte – in ihrem Dokument über «Theologie, Christologie und Anthropologie» zu der Frage Stellung. Sie postulierte eine «Metaphysik der Liebe», die der Person im innergöttlichen Leben wie in der Schöpfung den Vorrang gibt vor der Substanz[44]. Doch in der Deutung des festgestellten Mangels und in den theologischen Konsequenzen scheiden sich die Wege der beiden Theologen. Balthasar geht mit einem breiten Strom westlicher Theologie darin einig, daß er die Natur Gottes in die Personen als subsistierende Relationen und ihre kenotische Kommunikation hinein aufhebt und ihr keine weitere Aufmerksamkeit schenkt. Bulgakov hingegen möchte die Natur als Natur nicht preisgeben und ringt um ihr personal gewandeltes Verständnis. So bestimmt er das entscheidende theologische Defizit geradezu entgegengesetzt zur vorherrschenden theologischen Meinung. Der westliche «Essentialismus» sei eher Folge als Ursache: Mangels einer theologischen Bestimmung der Natur Gottes blieb die Rede von seinem «Wesen» eine philosophische Abstraktion und damit anfällig

---

[42] MySal III/2, 153. Ähnlich: H. U. von Balthasar, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980, 291f.

[43] MySal III/2, 153.

[44] «Au centre d'une telle "métaphysique de la charité", ce n'est plus la substance en général qui est située, comme dans la philosophie antique, mais la personne, dont la charité est l'acte le plus parfait et le plus capable de la conduire à sa perfection»: Commission Théologique Internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris 1988, 251 (Abschnitt I. D. 3.).

für zeitbedingte ideologische Interpretationen[45]. Nicht hinsichtlich der göttlichen Personen, sondern hinsichtlich der gemeinsamen Natur besteht daher nach Bulgakov ein dringlicher Klärungsbedarf[46].

Hier hat der Schlüsselbegriff seiner Theologie, die «Sophia», seinen Ort: «la Sophie divine n'est rien autre que la nature de Dieu, son ousie»[47]. Als das Andere Gottes gehört sie zu ihm, ist sein «Leben», sein «Leib», seine «Welt», die «Fülle» (*pleroma*), «Herrlichkeit», seine «Selbstoffenbarung» (auto-révélation), wie die verschiedenen Umschreibungen Bulgakovs lauten; sie ist die konkrete und nicht abstrakte Einheit der «vielgestaltigen Weisheit Gottes» (Eph 3,10). Kurz: Die Sophia steht für den theologisch transformierten Naturbegriff; sie ist der reale Inhalt der ewigen innertrinitarischen Kommunikation der Liebe. Sie ist sozusagen das «Notwendige» in Gott, das seine Freiheit nicht behindert, sondern erfüllt[48]. Weil die Moderne unter «Natur» die Materie als Gegensatz zum Geist und *a fortiori* als Gegensatz zum göttlichen Geist versteht, fehlen ihr die Denk- und Wahrnehmungskategorien für die geistliche Wirklichkeit der Natur Gottes, in der die geschöpfliche Natur ihr Urbild hat[49]. Balthasars pauschale Kritik, die in der Sophia nur die Anklänge an gnostische Spekulationen erblicken kann, verfehlt den theologischen Ansatz seines Gesprächspartners Bulgakov[50].

Ein atmosphärischer, zugleich aber radikal theologischer Kontrast zwischen Balthasar und Bulgakov wird spürbar: In Balthasars Trinitätsspekulationen bleibt die wechselseitige kenotische Hingabe der göttlichen Personen merkwürdig formal

---

[45] «Nous constatons ainsi qu'en Orient aussi bien qu'en Occident, la substance est interprétée purement comme une abstraction philosophique, utilisée pour parvenir à une solution logique du dogme trinitaire. La «substance» fournit une construction doctrinale avec un point de départ en quelque sorte idéologique»: *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie* (engl. New York-London 1937) Lausanne 1983, 20.

[46] «La première partie du dogme, à savoir: la doctrine de la relation entre les trois hypostases, avec leurs qualités et caractères distincts, a été jusqu'à un certain point élucidée au cours du travail dogmatique de l'Eglise. L'autre aspect, pourtant, la doctrine de la consubstantialité, ainsi que la conception réelle de la substance ou de la nature, ont été bien moins développées et, apparemment, presque négligées»: *La Sagesse de Dieu*, 19. «Le dogme de la consubstantialité, qui sauvegarde l'unité de la Trinité, reste ainsi un livre fermé, en ce qui nous concerne. En un sens religieux, en effet, il n'a été ni assimilé ni même ouvert»: ebd. 20.

[47] *Du Verbe incarné*, 22.

[48] An diesen Zusammenhang erinnert Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Veritatis Splendor* (1993) auch hinsichtlich der menschlichen Natur, insofern sie der menschlichen Freiheit nicht nur beliebiges Gestaltungsmaterial bietet, sondern der nicht-beliebige Inhalt ihrer Erfüllung ist.

[49] Vgl. *Du Verbe incarné*, 27.

[50] Vgl. MySal III/2, 152f.; ohne Bezug zu Bulgakov auch: «gnostisierende Sophiologie», in: H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Einsiedeln 1974, 126.

und inhaltlich unbestimmt, um nicht zu sagen: leer. Es handelt sich um eine Kommunikation als Bewußtseinsakt, so daß Balthasar bevorzugt vom «dreifaltigen Gottesbewußtsein»[51] spricht. So wundert es nicht, daß für ihn Kenosis und Kreuz ins Zentrum der Theologie rücken und der Karsamstag zur Mitte der Heilsgeschichte wird: Ist die Selbstentäußerung in ihrer formalen Negativität das Ideal, dann erscheint der Tod als Vollgestalt der Liebe. Auch für Bulgakov gehört das Opfer wesentlich zur Liebe, doch die Kenosis als Leidensgeschehen ist in seiner Theologie klar überboten von der Kenosis als Mitteilung vollen, reichen Lebens: «l'amour n'est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe»[52]. Der heilsgeschichtliche Bogen, mit dem er die kirchliche Offenbarung des Vaters durch Sohn und Geist bezeichnet, spannt sich zwischen «Inkarnation und Pfingsten» und schließt das abgründige Kreuzesgeschehen als Pascha ein. Zu Bulgakovs eindrucksvollsten Werken gehört seine *Sophiologie des Todes*, die die geistlichen Erfahrungen seines schweren Krebsleidens spiegelt und an theologischer Tiefe Balthasars *Mysterium paschale* nicht nachsteht[53]. Doch selbst in dieser persönlichen Leidensgeschichte lebte und starb Bulgakov in einer Spiritualität der Auferstehungsfreude, die sich von Balthasars Spiritualität des Gehorsams unverkennbar abhebt.

Bilanz: Der orthodoxe Theologe Sergij Bulgakov wurde im Exil des Denkens dazu geführt, den «blinden Fleck» in der naturlos gewordenen Freiheitsspekulation der westlichen Moderne zu erkennen. Nur wenn West und Ost diese anthropologisch-naturphilosophische Fragestellung zu teilen beginnen, werden sie die Weisheitstheologie entschlüsseln und im eigenen Denkhorizont wie im Gespräch miteinander zu integrieren vermögen.

3. Die Topik als Quelle wahrhaft neuer Einsicht

Kaum braucht betont zu werden, daß die vorausgehenden Beispiele keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sondern aus der täglichen Arbeit von Lehre und Forschung im Bereich der Dogmatik und der Theologie der Ökumene hervor-

---

[51] Vgl. H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II, Einsiedeln 1971, 151 u.ö.

[52] S. Boulgakov, *Le Paraclet*, (Paris 1946) Lausanne 1996, 74; vgl. *Du Verbe incarné*, 18.

[53] Russ. in: Vestnik 127 (1978) 18-41; 128 (1979) 13-32; Teil II auch in: *Avtobiografičeskije zametki*, Paris (1946) 1991², 136-147; italienische Übersetzung in: P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Rom 1998, 161-222.

gegangen sind. Bemerkenswert ist allerdings, daß die Beispiele mit den Bereichen Ekklesiologie - Liturgie - Anthropologie zugleich die Kernbereiche ökumenischer Arbeit berühren. Exemplarische Ergebnisse topisch vermittelter theologischer Einsicht im ökumenischen Horizont könnten mit Leichtigkeit vermehrt werden, etwa durch den Hinweis auf die überraschende Perspektive der skandinavischen Lutheraner auf die Rechtfertigungslehre aufgrund ihrer Rezeption der orthodoxen Theosislehre, durch den Hinweis auf die pastoralen Implikationen des orthodoxen Verständnisses der Einheit der Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie für die Debatte um das angemessene Alter für die Feier der Firmung bzw. Konfirmation usw. Allen Beispielen ist gemeinsam, daß sie nicht einfach Einsichten ostkirchlicher Theologie wiederholen oder schlicht an die Stelle westlicher Sichtweisen setzen. Aus dem Hören aufeinander gehen nicht nur neue Antworten, sondern zunächst neue Fragen hervor. Der Dialog wird zum Topos unerwartet neuer Erkenntnis, weil die je eigene Realität und das je eigene Verhältnis zu den Wahrheiten des Glaubens in ein neues Licht treten. Westkirchliche Spezialisten für die Kirchen des Ostens und ostkirchliche Kenner westkirchlicher Traditionen sind daher keine «Notlösungen», sondern durchaus unverzichtbare Brückenbauer für einen «Dialog der Liebe» wie für einen «Dialog der Wahrheit».

Die Früchte dieser Begegnung stellen sich ein, sie werden in die erwartungsvolle Geduld hinein geschenkt, nicht eigenmächtig und einseitig herbeigedacht. Ein neues Gespür für diese Fruchtbarkeit zu entwickeln, gehört wohl zu den vordringlichen Aufgaben des ökumenischen Dialogs und ökumenisch-theologischer Forschung. Eine sorgfältige theologiegeschichtliche Bilanz würde vermutlich die These bestätigen, daß die wesentlichen und nachhaltigen theologischen Werke des 20. Jahrhunderts in einem ökumenischen Horizont entstanden sind. Selbst was als «typisch orthodox», als «typisch reformatorisch» oder «typisch katholisch» in die Begegnung einzugehen schien, stand oft keineswegs am Anfang, sondern stellte sich als Frucht des Dialogs ein, zumindest in vertiefter Klarheit. Damit hält das Studium des christlichen Ostens in seiner topischen Struktur nicht zuletzt die Hoffnung wach, daß die Theologie in Gestalt der Dogmatik keinesfalls am Ende ihrer Möglichkeiten und Aufgaben angelangt ist. Es fehlen nicht nur neue Deduktionen aus alten Sätzen, es fehlt nicht nur eine popularisierende Auslegung in sogenannter «moderner» Sprache. Bewegend bleibt vielmehr die Hoffnung auf den Geist Jesu Christi, der seine Kirche durch konkrete «Zeichen der Zeit»[54], die im Glauben als *topoi* göttlichen Handelns in der Geschichte erkannt werden, *in die ganze Wahrheit führen*

[54] Vgl. UR 4, AA 14, GS 4 u. 11; PO 9.

wird (Joh 16,13). Die Ökumenische Bewegung hat der Dogmatik neue und bislang ungelöste Aufgaben gestellt, indem sie die Frage nach der Kirche in die Mitte der Aufmerksamkeit rückte, die Frage nach der Orthodoxie des rechten Gotteslobes in der Liturgie und der Feier der Sakramente, die Frage nach dem Menschen, seinem Selbstverständnis und seiner Lebensform im Horizont der Globalisierung.

Nicht selten hört man das oberflächliche Urteil – sei es abwertend oder entschuldigend –, die orthodoxe Welt habe eben «keine Aufklärung» durchlaufen und sei daher kein zeitgemäßer Partner für die Probleme der Welt von heute. Die Erfahrung in der lebendigen Begegnung lehrt anderes: Abgesehen von fundamentalistischen Kreisen, die sich in allen Konfessionen finden lassen, enthält die orthodoxe Tradition kostbare Elemente einer «Aufklärung über die Aufklärung». Sie gibt Zeugnis von der Klarheit des Lichtes Christi – auf den Ikonen, in ihrer Liturgie, auf dem Antlitz der Heiligen, etwa des heiligen Seraphim von Sarov, dessen Kanonisierung am 1. August 1903 sich in diesem Jahre zum 100. Male jährt, in gläubigen Menschenherzen. In einer alternden Zivilisation, die durch eine «Müdigkeit im Kern» gezeichnet ist, durch einen «Niedergang des Messianischen», durch ein Auftauchen von «Grammatiken des Nihilismus»[55] ist dieses Zeugnis, daß Gott als der Andere in seiner Schöpfung Wohnung nimmt, sich einen Ort schafft, wie eine neue Morgenröte. Er, dem wir kein Haus bauen und keinen Ort der Ruhe errichten können (Jes 66,1f.; Apg 7,49), nimmt Wohnung unter uns: in seinem Tempel (Ps 84,2), in der Stadt Zion (Ps 76,3; 132,13); Seiner Weisheit ist es eine Freude, *bei den Menschen zu sein* (Spr 8,31). Er, der in Christus als das wahre Licht in sein Eigentum kommt, aber nicht aufgenommen wird (Joh 1,11), der keinen Ort hat, wohin er sein Haupt legen kann (Lk 9,58), erneuert die Verheißung, uns im Geist zu einer *Wohnung Gottes* zu erbauen (Eph 2,22). Die Topik als theologische Methode lebt aus der Verheißung des Größten, was die Menschheit, ja die ganze Schöpfung zu erwarten hat: *Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und Er, Gott, wird bei ihnen sein* (Offb 21,3).

Amen, komm, Herr Jesus!

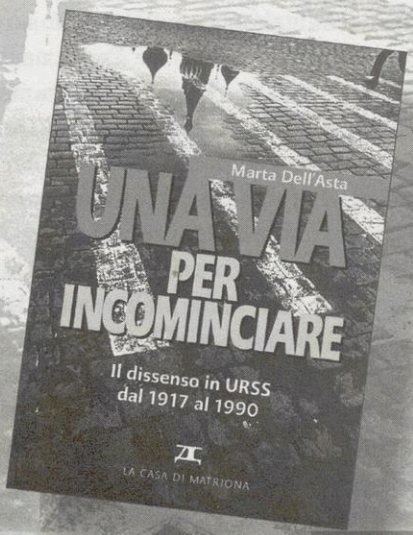
[55] G. Steiner, *Grammatik der Schöpfung*, München-Wien 2001, Zitate: 8; 15; 16.

NOVITÀ

Marta Dell'Asta

UNA VIA PER INCOMINCIARE

Il dissenso in URSS dal 1917 al 1990



pp. 240 • decine di foto in bianco-nero

€ 13,00

Molti si sono chiesti, dopo la fine dell'Unione Sovietica, come fosse stata possibile una trasformazione pacifica di un regime che per 70 anni si era retto sulla violenza. La storia del dissenso offre una delle possibili risposte a questo paradosso: là dove imperava la negazione ideologica della realtà, i dissidenti non hanno opposto un'ideologia diversa, ma hanno semplicemente conservato, richiamato in vita il reale.

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

Braucht es ein Amt in der Kirche?

Erwägungen zur Neufassung der Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich im ökumenischen Kontext

Martin Bieler
Christkatholische und Evangelische Theologische Fakultät, Departement für Evangelische Theologie (Universität Bern)

1. Die Frage nach dem Amt und das Wesen der Kirche

Die Veränderungen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat im Kanton Zürich haben dazu geführt, dass im Rahmen der Erarbeitung einer neuen Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich auch intensiv über die künftige Rolle des Pfarramtes und anderer kirchlicher Ämter nachgedacht und diskutiert wird[1]. Es ist absehbar, dass aufgrund der Grösse und Bedeutung der Zürcher Landeskirche die Resultate dieser Diskussion gesamtschweizerisch von grosser ökumenischer Bedeutung sein werden. Dies umso mehr, als sie unmittelbare Auswirkungen auf das kirchliche Leben auf allen Ebenen haben wird. Es gibt zur Zeit wohl kaum eine ekklesiologische Frage, in der alle Spannungslinien des kirchlichen Lebens so sehr zusammenlaufen wie in der Frage nach dem Stellenwert und der Gestalt des kirchlichen Amtes. Das ist nicht unbedingt direkt ersichtlich, denn die gegenwärtige Frage nach den Ämtern der Kirche ist zuerst einmal vom ganz pragmatischen Problem veranlasst, wie sich die Kirche im Kanton Zürich aufgrund einer veränderten staatlichen Gesetzgebung künftig organisieren soll. Es ist vom Kirchenratspräsidenten Ruedi Reich, der im gegenwärtigen Veränderungsprozess eine grosse Last zu tragen hat, zu Recht darauf hingewiesen worden, dass es hierbei grundsätzlich Spielraum für verschiedene Modelle gibt. Allerdings ist seine weitere Folgerung, Recht habe «immer dienenden Charakter» und dürfe «nie zum Selbstzweck werden», ja, Recht gehöre «nicht zum Wesensmerkmal der Kirche,

[1] J. Bauke – M. Krieg (Hrsg.), *Die Kirche und ihre Ordnung*, Zürich 2003.

nicht zu ihrem Esse» («wohl aber zu ihrem Bene Esse»)[2], theologisch problematisch – wie noch zu zeigen sein wird.

Sobald die notwendige Frage nach den *Kriterien* für die anstehende (Neu-) Organisation der Kirche gestellt wird, zeigt sich sehr schnell, dass mit Amtsverständnis und Kirchenrecht Grundsatzfragen der Ekklesiologie verbunden sind, die einer eingehenden theologischen Reflexion bedürfen. Es geht in der Amtsfrage nicht um Adiaphora, sondern um das Wesen der Kirche und damit um die kommunale Gestalt menschlicher Freiheit. Der in vielen reformierten Verlautbarungen zu hörende cantus firmus, solange das Evangelium gepredigt werde, sei die eigentliche Funktion des Pfarramtes erfüllt, genügt zur Bestimmung dieser kommunalen Gestalt nicht, denn in der Frage nach dem Amt geht es genau darum, ob und inwiefern das Amt des verbi divini minister selbst integraler Bestandteil des Evangeliums ist und was dies für die Gestalt der Kirche bedeutet. Wo nur gerade auf die notwendige öffentliche Verkündigung des Evangeliums als Begründung für das Amt verwiesen wird[3], da wird die Kirche einseitig als Lehranstalt verstanden, deren Lehre einen seltsam freischwebenden Charakter aufweist. Denn in diesem verkürzten Kirchenverständnis wird übersehen, dass bereits die Schrift, an der sich die Lehre zu orientieren hat, selbst nicht ohne den konkreten Lebenszusammenhang der Kirche entstanden ist. Zwar muss durchaus gesagt werden, dass «der Kanon... sich selbst durchgesetzt» hat und insofern «nicht ein Werk der Kirche war, die er verpflichtete»[4], aber durchsetzen konnte er sich doch nur im Raum der Kirche mit ihren Grundstrukturen.

Sowohl die katholische als auch die reformierte Kirche befindet sich auf der Suche nach einem angemessenen Amtsverständnis. Während auf katholischer Seite ein hohes Mass an theologischer Fundamentalität zu finden ist, vermisst man bei ihr das zureichende praktische Bewusstsein für den ausgeprägten Dienstcharakter des Amtes[5] und damit für dessen Funktionalität im besten Sinne. Wenn – wie in der Schweiz – die kirchliche Hierarchie im Bewusstsein der Mehrheit der Glaubenden ein von den Gemeinden und ihren Bedürfnissen abgekoppelten Selbstläufer ist, dann ist dies ein alarmierendes Zeichen. Auf reformierter Seite hingegen steht die (blosse) Funktionalität des Amtes im Blick auf die wahren oder vermeintlichen Bedürfnisse der Gemeinden dermassen im Vordergrund, dass das Amt in Gefahr

---

2 R. Reich, *Revision der Kirchenordnung – warum und wozu?*, in: Ebd., 7.

3 Vgl. z. B. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1972[8], 508.

4 H. F. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, 382. Vgl. auch: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I,1, Zürich 1975[9], 110 f.

steht, seine wahre Funktion zu verlieren. Bei der reformierten Kirche stellt sich letztlich die Frage, ob es in ihr für ein *theologisch qualifiziertes* Pfarramt überhaupt einen Platz gibt. Die Frage wird gestellt, ob nicht einfach theologische Mitarbeiter genügen würden[6]. Auch das ist eine alarmierende Tendenz, die zeigt, dass theologische Erwägungen im Unterschied zu soziologischen, ökonomischen, politischen und sonstigen pragmatischen Argumenten für die *konkrete* Gestaltung des kirchlichen Lebens und damit für das Selbstverständnis der Kirche insgesamt eine immer geringere Rolle spielen[7]. Diese Tendenz steht im Zuge der allgemeinen «De-Institutionalisierung» von Religion und fördert diese zugleich[8]. So kann es für beide Seiten, Katholiken und Protestanten, lehrreich und wichtig sein, auf die Anliegen und Fragen der je anderen Seite zu hören.

Die Grundverlegenheit, in der sich die katholische und die reformierte Kirche gleichermassen befindet, ist die Tatsache, dass das Neue Testament zu vielen der strittigen Fragen des Amtsverständnisses keine direkten Aussagen macht[9]. Die Frage nach der Verwaltung der Sakramente ist ein Beispiel dafür. So stellt Hans Urs von Balthasar fest: «Man hat das Schweigen der neutestamentlichen Texte über die ausschliessliche Vollmacht der von Jesus Gesendeten, sein eucharistisches Gedächtnismahl inmitten der Gemeinden zu feiern, immer wieder als befremdend und schmerzlich empfunden»[10]. Ja, es lässt sich fragen, ob vom neutestamentlichen Befund her nicht viele Selbstverständlichkeiten unserer Amtsauffassung in Frage zu stellen sind. So formuliert Josef Blank mit Blick auf die Eucharistie sehr pointiert: *«Das Mahl, die Eucharistiefeier, gehört der gesamten Kirche und untersteht nicht der Verfügung des kirchlichen Amtes allein. Oder noch einmal deutlicher gesagt: Die*

---

[5] Vgl. J. Blank, *Vom Urchristentum zur Kirche*, München 1982, 167 ff.

[6] Vgl. dazu R. Kunz, *Ohne Habit und Kragen die Wahrheit sagen – vom Kerngeschäft des Pfarramtes*, in: *Die Kirche und ihre Ordnung*, 86-87.

[7] «Wie kommt die Verbindlichkeit einer Kirchenordnung zustande? Ihre Entstehung ist ein Machtkampf, ihr Ergebnis ein Machtausgleich. Wie jede andere Ordnung ist auch eine Kirchenordnung als Ordnung politischer Natur»: M. Krieg, *Ordnung und Botschaft. Ein Plädoyer für beiderlei Gestalt*, in: *Die Kirche und ihre Ordnung*, 39.

[8] A. Dubach, Nachwort: «Es bewegt sich alles, Stillstand gibt es nicht», in: *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, hrsg. von A. Dubach und R. J. Campiche, Zürich-Basel 1993², 300-313; K.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Was Menschen heute wirklich glauben*, München 1997, 226-232.

[9] «Es gibt im NT keine einheitliche Lehre vom Amt, auch kein allgemeingültiges Strukturmodell von Ämtern und Diensten»: Blank, *Vom Urchristentum zur Kirche*, 174. Vgl. als Überblick: *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, hrsg. von K. Kertelge, Darmstadt 1977; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993; F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, Tübingen 2002, 593-624.

[10] H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 348.

Eucharistiefeier, das Herrenmahl hat als Institution Jesu den eindeutigen Vorrang vor dem kirchlichen Amt. Das Amt ist für die Eucharistiefeier, für die Gemeindeleitung usw. da, und nicht umgekehrt»[11]. Heisst das also, die Verwaltung der Sakramente seien dem Belieben der Einzelnen zu überlassen? Wie immer diese Frage zu beantworten ist, sie zeigt auf jeden Fall, dass es zur Begründung von Notwendigkeit und Gestalt des kirchlichen Amtes theologischer Kriterien bedarf, die eine Tiefenreflexion erfordern. Die folgende Skizze soll zeigen, in welche Richtung eine solche Reflexion m.E. vorangetrieben werden sollte.

2. Herrschaft und Diakonie

Der Amtsbegriff ist nicht nur ein theologisches Problem, denn keine differenzierte Gesellschaft kommt ohne Herrschaft und damit ohne Ämter aus, wie Max Weber gezeigt hat. Begründet wird das Amt durch eine Rechtsordnung, die die Beziehung zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft und die entsprechenden Kompetenzen zur Machtausübung regelt[12]. Der Begriff der Herrschaft ist notwendig, um die Handlungsfähigkeit grösserer sozialer Gebilde zu beschreiben, weil er mit Machtausübung verbunden ist: «Herrschaft folgt der Macht, nicht umgekehrt»[13]. Herrschaft kann verschiedene Gesichter haben. So stellt sich z.B. eine Monarchie als Herrschaft mit zentraler Machtballung dar, während die Demokratie die Verteilung von Herrschaftspositionen impliziert[14]. Karl Otto Hondrich hat die einleuchtende These entwickelt, dass der Begriff der Leistung für das Verständnis der Herrschaftsbildung unerlässlich ist. Die Fähigkeit, gesellschaftlich wertvolle Leistungen zur Verfügung zu stellen, führt zur Steigerung von Macht. Die durchgängige Geltung des Leistungsprinzips führt aber umgekehrt auch zu einem verstärkten Zugriff von Herrschaftsgebilden auf den Einzelnen und seine Leistung. Hondrich spricht in diesem Zusammenhang von «Verherrschung»: «In dem Masse nun, in dem, als nächster historischer Schritt der Vergesellschaftung, die Verfügungsgewalt über die konzentrierten derivaten Leistungen von Einzelnen auf Entscheidungskomplexe übergeht, von einer privaten zu einer "öffentlichen"

[11] L. c., 250.

[12] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972[5], 551.

[13] K. O. Hondrich, *Theorie der Herrschaft*, Frankfurt a. M. 1973, 102.

[14] Ebd., 50 f.

Angelegenheit wird und tendenziell der Gesellschaft als Gesamtsystem zur Kontrolle unterstellt wird, gehen die "Anarchie des Marktes" (Marx) und die Anarchie der Subsysteme untereinander verloren...»[15]. Die Folge ist dass Bewegungsspielräume und Selbständigkeit von Entscheidungsträgern unter den Stichworten von «Leistungsausweis» und «Qualitätskontrolle» immer stärker eingeschränkt werden. Dieser Prozess, der eine Variante des von Alexis de Tocqueville beobachteten Fortschreitens des in seinen Einseitigkeiten freiheitsfeindlichen Gleichheitsideales in den demokratischen Gesellschaften darstellt[16], ist gegenwärtig in der westlichen Welt in vollem Gange (vgl. nur die Bologna-Reform an den Universitäten). Er lässt vermuten, dass von dieser Seite her der Druck auf das traditionelle Pfarramt immer stärker werden wird, und es ist zu befürchten, dass die Tendenz zu dessen allseitigen Einbindung in Kontrollvorgänge aller Art eine Aushöhlung der angestammten Gestalt des Pfarramtes zur Folge haben könnte, die zu einem gravierenden Verlust für die Kirche führen würde. Dies gilt nicht zuletzt für die Zürcher Landeskirche, die bei Annahme des neuen Kirchengesetzes ganz bestimmte, gesellschaftlich relevante Leistungen wird nachweisen müssen, um staatliche Gelder zu erhalten.

Diese kurze soziologische Erörterung zeigt, in welch brisantem gesellschaftlichem Kontext die Frage nach Bedeutung und Gestalt des Pfarramtes steht. Schon der soziologisch zentrale Begriff der Leistung lässt erahnen, dass kirchliches Recht und kirchliche Machtausübung nicht einfach den gesellschaftlich vorgegebenen Regeln folgen kann. Selbst das demokratische Prinzip hat seine Gefahren, wie oben deutlich wurde. Der schlichte Verweis auf demokratische Verfahren genügt deshalb keineswegs als Ordnungsprinzip für eine Kirchenordnung. Eine rein auf Leistung basierende Macht[17] ist in der Kirche grundsätzlich fragwürdig. Dies ist bereits im gesellschaftlichen Bereich der Fall, denn eine Gesellschaft, die nur auf Leistung und Kontrolle abstellt und der Realität des Vertrauens und der Anerkennung der («unverdienten») Würde des anderen nichts mehr zutraut, wird inhuman – und ineffizient, weil sie die notwendigen Voraussetzungen für Leistungen torpediert. Eine solche Gesellschaft wird zum Ort des Kampfes, der zwar seine produktiven

[15] Ebd., 200-201.

[16] Vgl. M. Bieler, *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 445-449.

[17] Vgl. M. Bieler, *Die Macht der Liebe. Besinnung auf einen theologischen Grundbegriff*, in: *Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link*, hrsg. von M. L. Frettlöh und H. P. Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn 2003, 53-64.

Seiten haben mag, aber zugleich eine ungeheuere Rücksichtslosigkeit befördert, die soziale Substanz zerstört[18].

Geradezu als Gegenprogramm dazu liest sich der Text Mk 10,41-45, der im Satz von der Hingabe des Menschensohnes gipfelt und kritisch gegen die Gewaltausübung von Fürsten und Grossen Stellung bezieht: «Unter euch ist es aber nicht so...» (10,43). Mit dieser Bemerkung ist das Zusammenleben der Glaubenden auf eine ganz bestimmte Bahn gewiesen: «Im Jüngerkreis soll es keine Gewalt-Herrschaft geben. Dass Herrschaft und Gewalt in der Welt zusammengehören, ist dabei vorausgesetzt. Demgegenüber soll das besondere Merkmal des Jünger-Kreises (der "Gemeinde" also) das Dienen sein»[19]. Wie ein Echo zum Markus-Text liest sich 2. Kor 1,24: «Nicht dass wir Herren über euren Glauben wären, sondern wir sind Mitarbeiter an eurer Freude; denn im Glauben steht ihr». Nun ist es gewiss so, dass es auch in der Kirche Konflikte gibt, viele sogar. Auch deswegen braucht es in der Kirche ein bestimmtes Recht und eine entsprechende Leitung. Die rein spontan funktionierende Gemeinde hat es nach allem, was wir wissen, nie gegeben. Aber auch das Recht und die Leitung können sich nicht vom Grundgedanken des Dienstes emanzipieren: «Es geht also nicht nur darum, dass innerkirchliche "Machtverhältnisse" als "Dienst" bezeichnet werden, obwohl sie ihre Machtstruktur behalten; es geht vielmehr darum, dass es "Machtstrukturen" eigentlich gar nicht geben soll, sondern dass an ihrer Stelle das "Dienen" die neue Gesamtstruktur der Jüngergemeinde prägen und bestimmen soll». Blank stellt zu Recht fest, dass diese «Kontrastgesellschaft» (R. Pesch) eigentlich «nur sinnvoll und denkbar» ist «unter dem Vorzeichen der "Königsherrschaft Gottes" als Herrschaft der universellen Liebe»[20]. Bei aller Kritik an der Herrschaft von Fürsten und Grossen werden auch im Raum der Kirche die Begriffe der Herrschaft und der Macht nicht einfach obsolet, denn das Christusereignis ist ja gerade als Machtwechsel zu verstehen, der zur Herrschaft ohne knechtende Unterdrückung führt. Dem gemäss muss die Machtausübung im Bereich der Kirche eine ganz neue Form annehmen.

Der eigentliche Kernpunkt christlicher Theologie, von dem aus auch das Wesen solcher Herrschaft zu bestimmen ist, ist nach Blank der Sühnetod Jesu, der ins Zentrum der Christologie gehört und nicht an deren Peripherie. Der Tod Jesu habe «*kirchenbegründende Bedeutung*»: «Die christliche Gemeinde lebt vom Heilsdienst

---

18 Vgl. G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1983⁶, 231.

19 Blank, *Vom Urchristentum zur Kirche*, 182-183. Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV,2, Zürich 1964², 781-787.

20 Ebd., 185-186.

Jesu, durch Jesu Wort und Jesu Tod. Die *diakonia Jesu* bildet also das tragende und bleibende Fundament von Christentum, Kirche christlicher Gemeinde und persönlich-christlicher Existenz»[21]. Im Sühnetod Jesu laufen die drei traditionellen Ämter Christi, das königliche Amt, das priesterliche Amt und das prophetische Amt zusammen[22]. Jesu Proexistenz ist auf das priesterliche Amt zu beziehen, seine Vollmacht und Freiheit, in der er das Kreuz erleidet, auf das königliche Amt. Das prophetische Amt wird von Jesus durch seine Bezeugung des Vaters am Kreuz[23] erfüllt.

Im Kreuz, das immer in Einheit mit der Auferstehung gesehen werden muss, gründet weiter die Kirche als Leib Christi. Von einer eigentlichen Kirchenstiftung kann bei Jesus nicht gesprochen werden[24], weil Leben, Tod und Auferstehung Jesu an sich schon die Begründung der Realität der Kirche darstellen: Weil Christus sich in seinem Leben und Sterben mit uns allen verbunden hat, ist er das Haupt aller Menschen.[25] Zugeeignet wird diese Verbundenheit in ihrer letzten Radikalität den Jüngern proleptisch im Abendmahl. Angeboten wird sie den Menschen in der Taufe. So sind im Kreuz Dienst, Predigt, Vollmacht, Taufe und Abendmahl vom Ursprung her geeint, und das Amt, das öffentlich Christus bezeugt, muss es in dieser Einheit tun. Der Leib Christi, der im Christusereignis und der Ausgiessung des Geistes entsteht, ist ebenfalls in dieser Einheit zu sehen.

Zentral für das Verständnis des Leibes Christi ist die Charismenlehre des Paulus. Die Charismen sind verbunden mit der einen wesentlichen Gabe des Lebens in Christus: «"Das Charisma Gottes ist das ewige Leben in Christus Jesus unserem Herrn", sagt Röm 6,23. Charismen gibt es nur, weil es dieses eine Charisma gibt, auf das alle anderen sich beziehen, und allein dort, wo in der eschatologisch aufgerichteten Herrschaft Christi die Gabe des ewigen Lebens erscheint»[26]. Wenn aber die Herrschaft Christi die Gestalt des Dienstes annimmt, dann bedeutet die Teilnahme

---

[21] Ebd., 189.

[22] Vgl. M. Bieler, *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne*, Freiburg-Basel-Wien 1996, 312-317. Zur systematischen Relevanz der Dreiämterlehr vgl. nebst der in «Befreiung der Freiheit» zitierten Literatur: M. Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame (Indiana) 2002.

[23] Zum Kreuz als Offenbarung vgl. H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 3,2: *Das Christusereignis*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 159-184.

[24] Vgl. dazu G. Lohfink, *Jesus und die Kirche*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3: *Traktat Kirche*, hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer und M. Seckler, Tübingen-Basel 2000², 27-64.

[25] M. Seckler, *Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes*, in: *Virtus politica*, hrsg. von J. Möller in Verbindung mit H. Kohlenberger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, 107-123.

[26] E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in: *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, 175.

an seinem Leben und mithin die Existenz im Leibe Christi ebenfalls am Dienst Christi teilzunehmen, alle an je ihrem Ort und in je eigener Weise – durch ein besonderes Charisma. So ermöglicht es die Vielfalt der Charismen, das Aufeinander-bezogen-sein der Glieder des einen Leibes zu denken. Da die Charismen Gaben des Geistes sind, muss jedes Gemeindeglied damit rechnen, im anderen der Zuwendung und dem Anspruch Gottes zu begegnen. Dies schliesst die Marginalisierung irgendeines Gemeindegliedes grundsätzlich aus[27]. Im Zusammenspiel der Charismen sind vielmehr alle so miteinander verbunden, dass alle von allen betroffen sind (1. Kor. 12,12-31). Dieses Zusammenspiel garantiert innerhalb des Leibes Christi die Geborgenheit und die Freiheit der Kinder Gottes, die als solche niemandem untertan sind, ausser Gott, der sie eben nicht als Knechte behandelt, sondern als Erben und als Freunde.

3. Sendung, ius divinum und Amt

Gerade die Charismen weisen auch den Weg zum Verständnis des spezifisch kirchlichen Rechts, weil dieses im Phänomen der Gabe begründet ist. Für das Verständnis des kirchlichen Amtes ist dies von entscheidender Bedeutung, denn: «Die Ämterordnung in der Kirche ist im Prinzip eine solche des ius divinum»[28]. Es war vor allem Hans Dombois, der sich im protestantischen Raum mit seinem mehrbändigen Werk «Das Recht der Gnade» (Bde. 1-3: Witten/Bielefeld 1961-1983) um ein vertieftes theologisches Verständnis des Kirchenrechtes bemüht hat. Seine Argumente sind in der protestantischen Theologie auf wenig Echo gestossen[29], verdienen es aber bedacht und beherzigt zu werden. Im Vorwort zum ersten Band seines Werkes schreibt Dombois: «Von der Bewältigung der Kirchenrechtsfrage hängt nicht weniger als die geschichtliche Existenzberechtigung des Protestantismus

[27] Damit gewinnt die Ekklesiologie Anschluss an die gesellschaftliche Problematik der Befreiung vom Herrschaftsdruck, die für Hondrich nur «durch fortwährende Steigerung der Spezialisierung» möglich ist, «die tendenziell alle Gesellschaftsmitglieder funktional unabkömmlich und gleichwertig macht» (*Theorie der Herrschaft*, 209). Dass hier und dort die Begründungszusammenhänge verschieden verlaufen, dürfte deutlich sein. Trotzdem sind die Berührungspunkte zwischen Soziologie und Theologie in dieser Frage ernst zu nehmen.

[28] H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*, in: *Das Kirchliche Amt im Neuen Testament*, 408.

[29] Vgl. aber die konzisen und treffenden Erwägungen zum Thema «Amt» bei Ch. Link, *Die Bewegung der Einheit: Gemeinschaft der Kirchen in der Ökumene*, in: Ch. Link – U. Luz – L. Vischer, *Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft... Einheit der Kirche als Prozess im Neuen Testament und heute*, Zürich 1988, 248-260.

ab»[30]. Ihm liegt vor allem daran, zu zeigen, dass und inwiefern die Rechtsbildung «eine genuine Lebensäusserung auch der Kirche» ist[31]. Im Kirchenrecht geht es darum, wie «Gott dem Menschen, der Mensch Gott begegnet, um die Relationen, die sich im gottesdienstlichen Handeln, und damit auch im Umgang der Glieder am Leibe Christi miteinander ausbilden»[32]. Das Recht ist also den personalen Bezügen nicht entgegengesetzt, sondern erwächst aus ihnen und gestaltet sie. Ausgangspunkt der Entfaltung des Kirchenrechtes ist entsprechend die Beobachtung, «dass das Evangelium selbst das Verhältnis Gottes zu den Menschen in Rechtsvorstellungen beschreibt»[33]. Das führt Dombois zur auf Anhieb erstaunlichen Aussage, dass die Lebenskraft des Kirchenrechtes nicht in irgendwelchen Ordnungsvorstellungen liege, sondern in der Trinitätslehre. «Die Gegenprobe bildet die Tatsache, dass der Verlust der Trinitätslehre zur Reduktion oder Verneinung des Kirchenrechts führt»[34]. Wenn das Kirchenrecht in personalen Beziehungen gründet, dann ist diese Verankerung in der Trinitätslehre konsequent.

Dombois erläutert weiter die Eigenart des Kirchenrechts anhand der Rechtsstruktur religiöser Bezüge wie Bund, Testament und Repräsentation, sodann anhand der Rechtsstruktur religiöser Kommunikation wie dem Boten, dem Herold und dem Zeugen. Schliesslich erläutert er noch die Rechtsstruktur religiöser Akte (Werk, Dienst und Recht) sowie den Rechtsbegriff des Sakraments.[35] Die Pointe all dieser Phänomene liegt in der Feststellung, dass das Recht, das Gott setzt, den Menschen in besonderer Weise beansprucht: «Der Anspruch Gottes geht auf weiter nichts – und es ist viel genug! -, als dass der Mensch sich von seiner Gnade beschenken lässt, an sich geschehen lässt, was Gott an ihm geschehen lassen will»[36]. Allein darum geht es im Kirchenrecht, und nur um die Gabe Gottes nicht zu verfehlen, deren notwendiges Ingrediens dieser Anspruch ist, sind kirchenrechtliche Fragen so wichtig. Gnade ist befreiende und verpflichtende Gabe[37], und sie ist gerade in ihrem Verpflichtungscharakter befreiend, weil dieser *im unkonditionellen Gegebensein*

[30] *Das Recht der Gnade*, Teil 1, Witten 1961, 12.

[31] Ebd., 26.

[32] Ebd., 37.

[33] Ebd., 90.

[34] Ebd., 95.

[35] Ebd., 97-139.

[36] Ebd., 168.

[37] Ebd., 186.

der Gabe den freien Menschen und sein Wohl meint[38]. So verstanden ist der «*Rechtsbegriff der Gnade*» tatsächlich die «*Summe des Evangeliums*»[39].

Recht entsteht nach Dombois aus der Gabestruktur der Gnade[40]. Deshalb ist die mit dem Recht verbundene Institution[41] keine Relativierung oder Gefährdung der personalen Zuwendung Gottes zum Menschen, sondern deren Befestigung und notwendige Konsequenz. Gerade *weil* die Gnade vollgültig gegeben ist, hat sie auch die institutionelle Gestalt des Amtes. Dombois schreibt deshalb allen Verächtern des Institutionellen ins Stammbuch: «Der Rechtsvorgang der Gnade ist ein – horribile dictu – in allen Formen seiner Anwendung institutioneller. Die Struktur der Gnade ist identisch mit der Struktur institutioneller Vorgänge. Eine Theologie der Gnade, die tendenzmässig anti-institutionell ist, die damit das Verständnis für das Wesen institutioneller Vorgänge verliert, diese immer vom Missbrauch her auslegt, ist bürgerlich, aber nicht evangelisch»[42].

Es ist letztlich die Setzung göttlichen Rechts in der Sendung Jesu als dem Gabegeschehen schlechthin, die das Amt grundsätzlich erforderlich macht. Wie Jesus vom Vater her gesendet ist, so beruft er die Jünger und sendet die Apostel. Nun ist zu Recht festgestellt worden, dass die Zwölf in erster Linie im Zusammenhang mit dem Kommen des Reiches Gottes auf Israel bezogen sind und die Apostel als Augenzeugen des Auferstandenen nur zur ersten Generation des Christentums gehören können. So gesehen muss der Zwölferkreis und das Apostolat zeitlich beschränkt sein. Die Frage ist aber – und dies ist entscheidend –, ob die mit den Zwölf und den Aposteln gegeben *Struktur des Gegenüberseins der von Christus her Gesendeten zur Gemeinde* (als Braut Christi[43]) nicht das Amt grundsätzlich erforderlich macht, um das Gabegeschehen von Gott her in der Gemeinde durch Predigt, Sakramentsverwaltung und Seelsorge wach zu halten[44]. Immerhin sind die nach-

---

38 Vgl. Bieler, *Befreiung der Freiheit*, 108-116.

39 Dombois, l. c., 191.

40 Ebd., 188 ff.

41 Zum Begriff der Institution vgl. das grundlegende Werk von M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt a. M. 1976. Vgl. ebd., 114 zum Institutionellen als Vorgabe für die Freiheit: «In ihrem Grundriss bleibt Kirche als "Setzung Gottes" für die Gemeinschaft und den einzelnen "unverfügbar"». Zugleich bedeutet es aber auch in einem positiven Sinne «Verfügbarkeit»: ebd., 116.

42 Dombois, l. c., 195.

43 Vgl. dazu M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 89.

44 Dombois, l. c., 396-397. Dass das Bewusstsein und Gespür für dieses Gegenübersein von Christus und Gemeinde im reformierten Raum defizitär ist, zeigt sich an der immer wieder anzutreffenden erstaunli-

paulinischen neutestamentlichen Schriften, die solche Ämter kennen, auch Teil des Kanons, während hinsichtlich der paulinischen Gemeinden für die genannte Struktur schlicht auf den Apostel Paulus selbst zu verweisen ist.

Wenn Ferdinand Hahn schreibt, «dass im Sinne des Neuen Testaments ein Amt nirgendwo der Gemeinde gegenübersteht»[45], dann ist dies insofern richtig, als sich kein Amt aus dem Zusammenhang der Glieder des Leibes Christi und dem Zusammenspiel der Charismen herausnehmen kann. Aber im Sinne des Gesendetseins von Gott her muss bereits von jedem Träger und von jeder Trägerin eines Charisma das Gegenübersein zur Gemeinde ausgesagt werden. Die Sendung macht das Gegenübersein aus. Nur wird das Gegenübersein zur Gemeinde (und zur Welt) als solches nicht durch jedes Charisma speziell thematisiert[46]. Dazu bedarf es des auf die Gemeinde als öffentlich[47] sichtbarer Institution bezogenen Amtes, das speziell mit dem Gottesdienst als dem konkreten Ort des Gegenüberseins von Gott in Christus und der Gemeinde als Ganzheit verbunden ist. «Immer geht es um das Offenhalten der grundsätzlichen Differenz von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade, was sich ekklesiologisch darstellt in der Differenz von Kirche (als Gemeinschaft der Glaubenden) und Christus (als dem Haupt und Heil dieser Gemeinschaft). In dieser Differenz wird vor allem die absolute Priorität Christi vor der Kirche festgehalten, womit zugleich die grundsätzliche Unverfügbarkeit des Heils in Christus und die Abhängigkeit der Kirche von Christus ausgesagt ist. So kann der gläubige Mensch (als einzelner und in der Gemeinschaft) seine Freiheit nur im Empfangen der ihm unverfügbaren und ihn gerade so befreienden Gnade Christi verwirklichen. Für diese Differenz und Vorordnung ist nun das institutionelle Amt in der Kirche ein

chen Bereitschaft von Jugendlichen und Erwachsenen, Bibeltexte nicht nur besser zu verstehen oder zu kritisieren, sondern schlicht sinnändernd umzuschreiben, damit sie besser ins Bild passen. Ob das nur ein reformiertes Phänomen ist, wäre zu prüfen, aber es ist jedenfalls ein reformiertes Phänomen.

[45] *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, 622.

[46] «So wie Christus die Apostel auserwählt und ausgesandt hat, so fährt Christus durch den Heiligen Geist fort, Personen für das ordinierte Amt auszuwählen und zu berufen. Als Herolde und Botschafter sind die ordinierten Amtsträger Repräsentanen Jesu Christi gegenüber der Gemeinschaft und verkünden seine Botschaft der Versöhnung»: *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt a. M.-Paderborn 1982[7], 32 (Amt II.11).

[47] «Um ihre Sendung zu erfüllen, braucht die Kirche Personen, die öffentlich und ständig dafür verantwortlich sind, auf ihre Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen, und die dadurch innerhalb der vielfältigen Gaben einen Bezugspunkt ihrer Einheit darstellen. Das Amt solcher Personen, die seit sehr früher Zeit ordiniert wurden, ist konstitutiv für das Leben der Kirche»: ebd., 31 (Amt II.8). Zum Begriff der Öffentlichkeit in diesem Zusammenhang vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 423-424.

wesentliches Zeichen»[48]. Man muss noch weiter gehen und sagen, dass das Amt ein unverzichtbares Zeichen ist, das zur Grundstruktur von Kirche gehört.

4. Das Amt in der Gemeinde

Wie ist diese Grundstruktur konkret zu gestalten? Dazu ist erstens zu sagen, dass es in der Geschichte der Kirche verschiedene Ämter gegeben hat. Traditionell ist das Schema Bischof, Presbyter, Diakon[49]. Wenn nach der Zuordnung der verschiedenen Ämter zueinander gefragt wird, die die spezifische Einbindung jedes Amtes in die gesamte Gemeinde darstellt, dann ist von der Einsicht auszugehen, dass das Kirchenrecht liturgisches Recht ist[50]. Das bedeutet «Es [s.c. das Kirchenrecht] entsteht nicht aus der theologischen Reflexion auf diese oder jene Ordnung, sondern aus dem Vollzug des der Kirche aufgegebenen Handelns selbst»[51]. Während der Presbyter (Pfarrer) in der Ortsgemeinde wirkt und dort als Vertreter des Amtes der Präsenz[52] dem Gottesdienst vorsteht, ist der Bischof, dem der Diakon zugeordnet ist[53], für die Einheit der Gemeinden besorgt. Aber beide sind engstens aufeinander verwiesen, wie Dombois sehr schön zeigt. Das heisst, dass auch beim Bischof die gottesdienstliche Anbindung nicht verlorengehen darf, während der Presbyter auch auf die Gesamtkirche bezogen sein muss[54]. Sodann ist für alle drei der genannten Ämter der Bezug zur Gemeinde selbst wesentlich.

Wendet man sich der reformierten Traditionsbildung zu, so stellt man fest, dass dort das Bischofsamt wegfällt, während es gleichzeitig zur Neubildung des nicht ordinierten Laienpresbyterats kommt. «Morphologisch betrachtet ist der Laien-

---

48 Kehl, *Kirche als Institution*, 115.

49 Dombois sieht eine gewisse Spannung in der Tradition des Ältestenamtes einerseits und der Tradition des Bischofsamtes andererseits. Das Presbyteriat komme aus der judenchristlichen Linie, das Bischofsamt samt Diakonat aus der heidenchristlichen Linie (siehe dazu im einzelnen auch die Aufsätze in «Das kirchliche Amt im Neuen Testament») (*Das Recht der Gnade*, Bd. 3, Bielefeld 1983, 158). Wer als reformierter Pfarrer dazu eine Gegenprobe machen möchte, lese die Detektiv-Romane mit Rabbi Small von Harry Kemelman. Er wird dort anhand der Schilderung des Lebens eines Rabbis in einer amerikanischen jüdischen Gemeinde seine eigene pfarramtliche Existenz bis in Einzelheiten hinein geschildert finden.

50 Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV,2, 787-805.

51 Dombois, *Das Recht der Gnade*, Bd. 3, 155.

52 Ebd., 157.

53 Zum Diakonat vgl. ebd., 171.

54 Ebd., 154 ff.

Presbyter der reformierten Kirche eine Neubildung. Denn aus den Ältesten der Gemeinde im biblischen Sinne können sie gerade nicht abgeleitet werden»[55]. Damit verbunden ist ein auch den Pfarrer und Prediger umfassender Kollegialitätsgrundsatz. Der Eigenständigkeit des Pfarramtes wird insofern Rechnung getragen, als die Unabhängigkeit der Pfarrperson in der Verkündigung betont wird - ein Grundsatz der bereits für Zwingli von entscheidender Bedeutung war[56]. Wie sind aber Pfarramt und Presbyterat einander genauerhin zuzuordnen? Das ist eine, wenn nicht die entscheidende Grundsatzfrage der gegenwärtigen Bemühungen um eine neue Zürcher Kirchenordnung, auf die es noch keine zureichende Antwort gibt: «Die Merkwürdigkeit und wirkliche Besonderheit der reformierten Kirchenverfassung besteht also in dem nicht schlüssig ausgetragenen Nebeneinander und Miteinander des Predigers als Amtspresbyter und des Presbyterats der Laien überhaupt. Was dieses Verhältnis aber theologisch und morphologisch zu besagen hat, ist mangels eben jener Hinterfragung noch niemals wirklich erörtert worden»[57].

In der Zürcher Landeskirche ist die Kirchenpflege (die Laien-Presbyter) «in gemeinsamer Verantwortung mit den Pfarrern und den Kirchgemeindeangestellten in erster Line zum Aufbau der Gemeinde gerufen» (Art. 35 der Kirchenordnung)[58]. Ihr obliegt ausserdem die «Aufsicht über die Amtsführung der Pfarrer» (Art. 35). Damit und in weiteren Punkten ist ein prinzipieller Vorrang der Kirchenpflege vor dem Pfarramt im Hinblick auf die Gemeindeleitung gegeben, wobei sowohl die Kirchenpflege als auch die Pfarrpersonen von der Kirchgemeinde gewählt werden. Mit dieser Vorordnung der Kirchenpflege vor dem Pfarramt, die ein Stück weit aus einer Geschichte der Übermacht des Pfarramtes zu verstehen ist[59], sind gravierende Probleme verbunden, die theologischer aber auch praktischer Art sind. Theologisch bedenklich ist die Durchbrechung des seit neutestamentlichen Zeiten

[55] Ebd., 173.

[56] «An dieser Stelle kann der Hirt lernen, dass es seine Pflicht ist, tapfer bei Gottes Wort zu bleiben, selbst wenn die ganze Welt gegen ihn steht...»: H. Zwingli, *Der Hirt* (1524), in: Ders., *Schriften*, Bd. 1, hrsg. von T. Brunnschweiler und S. Lutz, Zürich 1995, 276.

[57] Dombois, *Das Recht der Gnade*, Bd. 3, 173.

[58] Der Text der Kirchenordnung ist im Internet über www.zhlex.zh.ch abrufbar.

[59] So steht z. B. in «Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt» (Neukirchen 1958, 531) von Heinrich Heppe und Ernst Bizer unter Verweis auf Samuel Maresius: «Indem daher den Ältesten der Charakter von Gehilfen des Pfarrers zukommt, sind dieselben niemals befugt, ohne diesen in kirchlichen Angelegenheiten einseitige Anordnungen zu treffen». Heute hat sich das Verhältnis fast umgekehrt.

grundlegenden Prinzips der Leitung durch Lehre[60]. Dies kann soweit gehen, dass vorgeschlagen wird, die Pfarrschaft eindeutig einem Führungsgremium der Gemeinde zu unterstellen, das aus zwei oder drei Gemeindegliedern bestehen würde[61]. Das Amt als Zeichen des Gegenüberseins Christi zur Gemeinde und als Dienst der Vergegenwärtigung des Evangeliums in allen Bereichen des Gemeindelebens würde so vollends ausgehöhlt werden.

Praktische Probleme der zur Zeit gültigen Zuordnung zwischen Kirchenpflege und Pfarramt sind die fortwährende Kompetenzvermischung und die daraus entstehenden Konflikte sowie die Tatsache, dass viele Kirchenpflegsmitglieder aufgrund mangelnder Kompetenz von der Aufsichtspflicht völlig überfordert werden. Beides ist als eingebautes Strukturproblem einer gedeihlichen Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Akteuren in der Gemeinde nicht eben förderlich. Beim Problem der Aufsichtspflicht macht sich das mangelnde bischöfliche Element bemerkbar. Das Vorhandensein einer entsprechenden Instanz könnte viel zur Entspannung auf Gemeindeebene beitragen.

Dombois bringt Sinn und Absicht der geschilderten Zuordnung von Kirchenpflege und Pfarramt auf den Punkt: «Es ist das Problem der personalen Verantwortung überhaupt. Hat nämlich der Prediger nicht wie von eh und je als Gemeindeleiter eine gewisse integrierende Gesamtverantwortung und Letztentscheidung, sondern wird immer letztlich alles in das Kollegium zurückverwiesen, so zeigt sich hier als entscheidendes Motiv die Negation personaler Verantwortlichkeit und Macht: ein negatives Moment ein negativer Antrieb hat zur Formgebung und zur Formulierung zentraler Grundsätze Anlass gegeben. Darum wird begründungslos jede Rückverweisung auf das biblisch bezeugte Bischofsamt als Typus personaler Repräsentation und Amtsvollmacht vermieden»[62]. Das heisst nun aber keineswegs, dass hier im positiven Sinne eine Abflachung von Herrschaftsstrukturen stattfindet, im Gegenteil: Der im Presbyterat angelegte egalitäre Gedanke «schliesst deutlich die Abhebung des Presbyterats von der übrigen Gemeinde und seine starke Autoritätsstellung keineswegs aus, sondern gerade ein». Das Presbyterat (Kirchenpflege) «ist eine kollegial-egalitäre Minderheit, keine Allgemeinheit. Gerade der aktive, militante und disziplinierende Zug des Calvinismus bedingt diese

60 Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, 412 ff.

61 So der Präsident der Kirchenpflege Horgen (ZH) Hans Rudolf Hersche, Das Zuordnungsmodell birgt Gefahren, in: notabene 1 (2003) 7.

62 *Das Recht der Gnade*, Bd. 3, 174.

Minderheitsstruktur»[63]. Von besonderem Gewicht ist dabei das Präsidium der Kirchenpflege, das noch dadurch verstärkt wird, dass der/die Präsident/in als solche(r) direkt von der Kirchgemeinde gewählt wird (Art. 33).

5. Was wäre zu tun? Oder nochmals: Das Amt in der Gemeinde

Gegen das Anliegen, das Vormachtstreben irgendeiner Instanz in der Gemeinde zu bremsen und destruktive und blockierende Machtstrukturen abzubauen, ist grundsätzlich nichts einzuwenden. Dort, wo das Amt monologisch wird und über die Köpfe der Betroffenen hinweg dekretiert, wie dies vor nicht allzu langer Zeit in reformierten Gemeinden der Fall sein konnte, ist eine Veränderung angebracht. Aber die Lösung kann natürlich nicht darin bestehen, dass eine nicht weniger problematische Machtballung in einer anderen gemeindlichen Instanz stattfindet, die zudem noch als Kollegium anonymer und deshalb weniger gut fassbar ist.

In einer Kirchgemeinde geht es letztlich nur im partnerschaftlichen Miteinander. Das heisst dass das Amt, hier das Pfarramt, darauf angewiesen ist, dass es von der Gemeinde gehört und getragen wird. Zu letzterem gehört eben ganz wesentlich die Unterstützung durch die Kirchenpflege, die in vielen Gemeindebelangen ihrerseits Kompetenzen mitbringt, die der Pfarrperson nicht zur Verfügung stehen. So gesehen ist die Kirchenpflege eigentlich eine vorzügliche Sache. Die pfarramtliche Existenz hat im Bewusstsein der Abhängigkeit von der Gemeinde gelebt zu werden. Das Umgekehrte gilt allerdings auch! So ist es ein bestechender, auf Dombois Einsicht in den Zusammenhang zwischen Trinität und Amt zurückverweisender Gedanke von Medard Kehl, dass sich auch das innergöttliche trinitarische Gespräch als solches institutionell abbilden lassen sollte, «und zwar so, dass nicht nur dem einen Gesprächspartner ("Vater" bzw. Amt) eine institutionelle Objektivierung zuteil wird, sondern dem Gespräch als solchem»[64]. Im Hinblick darauf wäre das gesunde Zueinander von Pfarramt und Kirchenpflege eine geradezu ideale Voraussetzung.

Wenn nun im Zusammenhang mit einem solchen Gespräch, das ja dann auch wesentlich die weitere Gemeinde mit ihren Charismen (und andere Menschen darüber hinaus) einbeziehen müsste, die konkrete Machtausübung des Amtes in der Gemeinde geschildert werden soll, so besteht sie in erster Linie in der Einübung in

[63] Ebd., 174.

[64] *Kirche als Institution*, 311.

die Autorität des bittenden Christus[65]. Nach wie vor das eindrücklichste Beispiel dafür ist der Apostel Paulus, dem es immer um die Sache und nie um irgendwelche vermeintlichen Privilegien ging. Weil er sein Gegenüber ernst genommen hat, konnte Paulus nicht einfach über den anderen bestimmen, sondern er musste ihn überzeugen[66]. Ein «Nebenprodukt» dieser Bemühungen sind die paulinischen Briefe, die bezeugen, wie Paulus mit seinen Gemeinden ringen musste[67], sich von ihnen aber auch getragen wusste. Aber wie steht es mit den Drohungen des Paulus, notfalls mit Vollmacht in einer Gemeinde einzufahren, die sich nicht zur Räson bringen lässt (2. Kor. 13,2)? Tritt hier nicht der Ernstfall der Amtlichkeit ein, die Ausübung von Vollmacht, deren Wucht sich durch keinen Dialog abfedern lässt[68]? Aber was hätte denn Paulus in einer entsprechenden Situation konkret tun können? Im Extremfall doch nur, die Gemeinde dazu zu bewegen, Uneinsichtige auszuschliessen (1. Kor. 5,1-8) oder darüber hinaus, den Sand von den Füssen zu schütteln und zu gehen (Mt 10,14), in der Hoffnung, dass dann die verlassene Gemeinde doch noch zur Einsicht kommt. Es bleibt auch hier dabei, dass die Gemeinde nicht durch Gewalt zu zwingen ist. Das relativiert allerdings keineswegs den Ernst der Entscheidung vor die sie sich durch Paulus gestellt sieht. Im schlimmsten Fall würde sie den Charakter der Gemeinde verlieren.

Was wäre also im Rahmen der (Neu-)Organisation der Zürcher Landeskirche im Hinblick auf das Amt zu tun? Erstens müsste das Bewusstsein für die Notwendigkeit und die Bedeutung des Amtes stärker gefördert werde. Zweitens müsste das Ungleichgewicht zwischen Kirchenpflege und Pfarramt rückgängig gemacht werden. Das müsste auch eine klarere Kompetenzentrennung und eindeutigere Entscheidungsbefugnisse beinhalten. Drittens müsste das bischöfliche Element wieder zur Geltung kommen[69]. Möglicherweise könnten hier für die Gemeindeebene die bereits bestehenden Dekanate aufgewertet werden. Viertens müsste die theologische Kompetenz der Pfarrkonvente und überhaupt der Pfarrschaft stärker gewich-

---

65 Vgl. E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 179-188.

66 Eindrücklich dazu: H. F. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, 32-58.

67 Vgl. H. U. von Balthasar, *Paulus ringt mit seiner Gemeinde*, Trier 1988.

68 «Wo es in einer Gemeinschaft Autorität gibt, die sich sowohl material wie formal begründet, tritt eo ipso so etwas wie "Herrschaft" bzw. "Macht" ("Voll-Macht") ein, also die Möglichkeit, Entscheidungen zu fällen und auch gegen den Willen und die Einsicht anderer durchzusetzen»: Kehl, *Kirche als Institution*, 103-104.

69 Vgl. auch das Plädoyer von Ch. Link, *Die Bewegung der Einheit: Gemeinschaft der Kirchen in der Ökumene*, 258 ff.

tet und kirchenrechtlich verbindlicher zur Geltung gebracht werden. Fünftens müsste es für Kirchgemeinden einfacher werden, sich von missliebigen Pfarrpersonen zu trennen. Die entscheidende Instanz dafür sollte allerdings gerade nicht die Kirchenpflege sein, sondern die Gesamtkirchgemeinde (allerdings im Rahmen einer übergeordneten Regelung mit entsprechenden Verfahrensweisen). Dass solche Veränderungen, die im einzelnen weiter diskutiert werden müssten, nicht leicht zu bewerkstelligen sind, bedarf keiner weiteren Begründung, aber das soll uns nicht daran hindern es zu versuchen und die anstehenden Veränderungen als Chance wahrzunehmen.

Wer das Amt missachtet, wird vielleicht sehr lange Zeit pragmatisch ganz gut über die Runden kommen und in bestimmter Hinsicht sogar Erfolg haben, aber es droht dabei auf Dauer das innerste Pünktlein verloren zu gehen, ohne das der schönste Betrieb hohl und leer ist[70]. Und in einer Krisensituation, in der das Handeln der Kirche *als* Kirche gefordert ist, wird dann u.U. schmerzlich festzustellen sein, wie sehr die Kirche als Institution orientierungslos und handlungsunfähig geworden ist. «Aber Gott helfe uns: man darf's nicht geschehen lassen!».

[70] «Rabbi Jizchak Meïr erging sich einmal an einem Spätsommerabend mit seinem Enkel im Hof des Lehrhauses. Es war Neumond, der erste Tag des Monats Elul. Der Zaddik fragte, ob man heute den Schofar geblasen habe, wie es geboten ist, einen Monat, ehe das Jahr sich erneuert. Danach begann er zu reden: "Wenn einer Führer wird, müssen alle nötigen Dinge dasein, ein Lehrhaus und Zimmer und Tische und Stühle, und einer wird Verwalter, und einer wird Diener und so fort. Und dann kommt der böse Widersacher und reisst das innerste Pünktlein heraus, aber alles andre bleibt wie zuvor, und das Rad dreht sich weiter, nur das innerste Pünktlein fehlt". Der Rabbi hob die Stimme: "Aber Gott helfe uns: man darf's nicht geschehen lassen!"»: M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949, 830.

Giovanni Paolo II
25 anni di Pontificato

JOSEPH RATZINGER, Le 14 encicliche di Giovanni Paolo II

RINO FISICHELLA, Un magistero fondato nella Trinità

MASSIMO CAMISASCA, Il programma di un pontificato. Riflessioni sulla Redemptor Hominis

PAOLA RICCI SINDONI, Simbolica dell'umano ed ermeneutica del femminile. Il contributo di Karol Wojtyla all'antropologia filosofica

ADRIANO DELL'ASTA, Il filo che determina il disegno della stoffa: note su La bottega dell'orefice

ROGER ETCHEGARAY, Pellegrini per le strade del mondo

JOSÉ SARAIVA MARTINS, Santi e santità in Giovanni Paolo II

STANISLAW RYLKO, Cracovia e Roma: due Chiese sorelle

WALTHER RUSPI, Il Vangelo conferma di tutti i diritti dell'uomo

ALDINO CAZZAGO, Giovanni Paolo II e Alessio II

ALBERTO QUATTRUCCI, La pace e gli incontri. «Uomini e religioni»

LEO SCHEFFCZYK, «Duc in altum». La Chiesa davanti al terzo millennio

ALESSANDRO GHISALBERTI, Nominare l'essenza divina. Gli attributi di Dio nella scolastica

communio
Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 190-191, luglio-ottobre 2003

€ 18,60 - Abbonamento sei numeri/anno € 42
versare su CCP n° 14918205 intestato a: Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7 - 20123 Milano

Jaca Book

La conscience comme voie vers Dieu et vers l'Eglise chez Newman

Charles Morerod, OP
Pontificia Università San Tommaso (Roma)

Les études consacrées au thème de la conscience dans l'œuvre de Newman ne manquent pas[1]. Nous allons néanmoins essayer de proposer ici une vision d'ensemble à partir de la question suivante: la conscience personnelle est fréquemment invoquée comme une instance religieuse qui permette de prendre quelque distance par rapport à l'Eglise. C'est ce qui vient de se vérifier à nouveau dans la dramatique crise de confiance que traverse actuellement l'Eglise catholique aux Etats-Unis. Présentant les réactions de nombreux catholiques, le *New York Times* cite celle-ci, de la part d'un professeur de «College» de New York: «La conscience est supposée être donnée par Dieu, et c'est ce que vous êtes censés suivre. Je ne me sens pas emmuré par l'Eglise, et cela depuis longtemps»[2].

---

[1] Par exemple: M. E. Allsopp, *Conscience, the Church and Moral Truth: J. H. Newman, Vatican II, Today*, dans The Irish Theological Quaterly LVIII (1992/3) 192-208; F. Attard, *A Study of Conscience in the Parochial and Plain Sermons of John Henry Newman*, An Extract from the Dissertation for the Degree of Doctor of Divinity, The Milltown Institute of Theology and Philosophy, Dublin 1999; Id., *John Henry Newan. Advocacy of conscience – 1825-1832*, dans Salesianum 62 (2000) 331-351 et 433-456; A. J. Boekraad, *Conscience in the Vision of Cardinal John Henry Newman*, dans Divus Thomas 3 (1979) 233-249; Id. and H. Tristram, *The Argument from Conscience to the Existence of God, According to J. H. Newman*, Louvain 1961; E. Cormier, *La liberté de conscience et de pensée selon J. H. Newman*, Pars dissertationis ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, éd. de l'Université de Montréal, Faculté de Théologie, Montréal 1964; K. B. Fagan, *A Toast to Conscience: Liberty of Conscience in John Henry Newman*, Dallas 1998; H. Geißler, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, (Theologie im Übergang 12) Frankfurt am Main 1992; G. Velocci, *Aspetti della coscienza nel pensiero di John Henry Newman*, dans Sacra Doctrina 6 (1992) 677-701. On peut aussi consulter les biographies suivantes: L. Bouyer, *Newman, Sa vie, sa spiritualité*, Paris 1952; O. Chadwick, *John Henry Newman*, Paris 1989; I. Ker, *John Henry Newman, A Biography*, Oxford 1988. L'édition italienne de la Lettre au Duc de Norfolk donne une excellente introduction à la vie de Newman et au thème de la conscience: John Henry Newman, *Lettera al Duca di Norfolk*, dans *Coscienza e libertà*, a cura di V. Gambi, Milano 1999 (introduction 7-105).

[2] «The individual conscience is supposed to be God-given, and that is what you are supposed to follow. I

Chez Newman, qui comme on le sait s'est converti à l'Eglise catholique après avoir été anglican, et qui une fois catholique a assisté à la proclamation de deux dogmes qui heurtaient l'éducation religieuse de sa jeunesse, quel est le rapport de la conscience avec Dieu et avec l'Eglise?

Notre étude se fondera sur un choix d'œuvres caractéristiques, de la période anglicane comme de la période catholique[3]. La position de Newman reste très semblable avant et après sa conversion pour ce qui est de la relation de la conscience avec Dieu et avec la révélation. Des changements surviendront évidemment sur des points comme la relation de la conscience avec le pape.

1. Qu'est-ce que la conscience?

Le vocabulaire français confond deux mots anglais sous le terme unique de «conscience».

Nous parlons ici de la conscience morale (en anglais: *conscience*), qui est un juge intérieur de nos actions, qui indique ce qu'il faut faire ou ne pas faire, qui approu-

---

don't feel hemmed in by the church, and I haven't for a long time» (The New York Times, 28 avril 2002; texte pris sur internet).

[3] Bien que de nombreuses traductions de Newman en français soient disponibles, nous avons préféré nous référer toujours au texte original, et le traduire en français. Cela permet d'unifier le vocabulaire français, là où différents traducteurs pourraient recourir à différents termes français pour un même mot anglais. Nous donnons en outre le texte original en note, pour que le lecteur puisse s'y référer. Les œuvres sur lesquelles nous nous baserons sont les suivantes, indiquées ici par ordre chronologique, avec au terme de chaque référence, entre crochets, l'abréviation qui sera utilisée:
(1816-1843) *Parochial And Plain Sermons*, In eight volumes, New impression, London-New York-Bombay-Calcutta 1907-1908 [PPS]
(1826-1843) *Fifteen Sermons Preached Before The University of Oxford*, Between a.d. 1826 and 1843; New impression, London-New York-Bombay-Calcutta 1909 [SUO]
(1845) *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Fourteenth Impression, London-New York-Bombay-Calcutta 1909 [DD]
(1859) *Proof of Theism*, dans A. Boekraad – H. Tristram, *The Argument from Conscience to the Existence of God*, 103-125 [PT]
(1864-1865) *Apologia pro vita sua*, The Two Versions of 1864 & 1865, Preceded by Newman's and Kingsley's Pamphlets, With an Introduction by Wilfred Ward, London-Edinburgh-Glasgow-New York-Toronto-Melbourne-Bombay 1913 [AP]
(1870) *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, London-New York-Bombay 1903 [GA]
(1875) *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, In a Letter addressed to the Rev. E. B. Pusey, D.D., on occasion of his Eirenicon of 1864; And in a Letter addressed to the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone's Expostulation of 1874, Vol. II, New impression, London-New York-Bombay 1900 [LDN].

ve ou condamne ce qui a été fait. Cette conscience a toujours un double acte, intellectuel et pratique[4].

L'anglais a un autre terme (*consciousness*) pour désigner la conscience psychologique. Lorsque l'on dit en français que l'on a conscience d'être en bonne santé, par exemple, cela n'implique aucun jugement moral.

1.1. La conscience comme guide progressif vers Dieu

Un texte résume l'essentiel, que nous aurons à développer point par point: «Notre grand enseignant intérieur de religion est notre conscience. La conscience est un guide personnel, et je dois l'utiliser parce que je dois m'utiliser moi-même; je suis aussi peu capable de penser avec un esprit autre que le mien que je le suis de respirer avec les poumons d'un autre. La conscience est plus proche de moi que n'importe quel autre moyen de connaissance. Et de même qu'elle m'est donnée à moi, elle est aussi donnée aux autres... [Elle est] adaptée à l'usage d'hommes de toutes classes et conditions, haute et basse, jeunes et vieux, hommes et femmes, indépendamment des livres, du raisonnement éduqué, de la connaissance physique ou de la philosophie. La conscience nous enseigne aussi non seulement que Dieu est, mais ce qu'il est... En outre, elle est ainsi constituée que, si on lui obéit, elle devient plus claire dans ses injonctions et plus ample dans leur portée, et elle corrige et complète la faiblesse initiale accidentelle de ses enseignements»[5]. Les éléments sont les suivants:

La conscience est intérieure à tout homme;

Elle enseigne que Dieu existe;

Elle enseigne ce qu'est Dieu;

La connaissance qu'elle donne est susceptible de progrès.

---

[4] H. Geibler, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, 68-69.

[5] «Our great internal teacher of religion is... our Conscience. Conscience is a personal guide, and I use it because I must use myself; I am as little able to think by any mind but my own as to breathe with another's lungs. Conscience is nearer to me than any other means of knowledge. And as it is given to me, so also is it given to others... [It is] adapted for the use of all classes and conditions of men, for high and low, young and old, men and women, independently of books, of educated reasoning, of physical knowledge, or of philosophy. Conscience, too, teaches us, not only that God is, but what He is... Moreover, it is so constituted that, if obeyed, it becomes clearer in its injunctions, and wider in their range, and corrects and completes the accidental feebleness of its initial teachings» (GA II.10.1, 389-390).

2. Universalité de la conscience

Quant à la diffusion universelle de la conscience, nous ne commentons pas, parce que Newman non plus ne commente pas le fait, qu'il considère comme évident. Nous aurons toutefois à voir ci-dessous comment la conscience peut se corrompre.

2.1. La conscience enseigne l'existence et quelque attribut de Dieu

Le premier point à mettre en évidence est que la conscience enseigne que Dieu existe et du même coup donne une indication quant à son être, du moins en rapport avec nous: «La conscience nous suggère beaucoup de choses à propos de ce Maître, que nous percevons grâce à elle, mais son enseignement le plus important, sa vérité cardinale et distinctive, c'est qu'il est notre Juge. Par conséquent, l'attribut spécial par lequel la conscience amène Dieu face à nous et auquel elle subordonne tous les autres attributs, c'est celui de la Justice – de la justice rétributive. Ces informations nous enseignent le Tout-Puissant, premièrement, non pas comme un Dieu de Sagesse, de Savoir, de Bienveillance, mais comme un Dieu de Jugement et de Justice»[6]. L'information ainsi reçue sur Dieu implique aussi une indication sur l'homme: «Mon véritable informateur, ma conscience chargée, me donne à la fois la vraie réponse à chacune de ces questions opposées: elle proclame sans ambiguïté que Dieu existe, et elle prononce tout aussi sûrement que je suis "aliéné"[7] par rapport à lui»[8].

Nous nous contentons de constater ici, sans le commenter beaucoup, l'accent moral de cette position. Dieu est abordé d'abord comme juge. Cet accent provient probablement de l'enracinement protestant de Newman (bien que son anglicanisme ait été toujours plus catholicisant, l'influence protestante a marqué sa formation initiale). On a fait remarquer à juste titre que la Réforme, en faisant de la justification

6 «Now Conscience suggests to us many things about that Master, whom by means of it we perceive, but its most prominent teaching, and its cardinal and distinguishing truth, is that he is our Judge. In consequence, the special Attribute under which it brings Him before us, to which it subordinates all other Attributes, is that of justice—retributive justice. We learn from its informations to conceive of the Almighty, primarily, not as a God of Wisdom, of Knowledge, of Power, of Benevolence, but as a God of Judgment and Justice» (GA II.10.1, 389-391).

7 Dans le sens, vieilli en français, d'une distance créée entre les personnes, et non pas d'une aliénation mentale.

8 «My true informant, my burdened conscience, gives me at once the true answer to each of these antagonist questions:—it pronounces without any misgiving that God exists:—and it pronounces quite as surely that I am alienated from Him» (GA II.10.1, 397-398).

l'article central de la foi, a du même coup insisté sur le péché comme dimension première de la vie chrétienne[9]. Il est probable que le poids donné par Newman à la conscience puisse être tributaire de cette primauté de la dimension morale dans la tradition protestante (ce qui correspond à l'image de l'Angleterre victorienne).

Dans d'autres textes, Newman explique en quoi la conscience nous enseigne l'existence de Dieu. Tout d'abord, la conscience se présente comme une voix qui ne vient pas de nous, et qui vient d'un être supérieur à nous puisque son autorité s'impose à nous: «Un homme à l'esprit religieux est celui qui se tient à la règle de la conscience, qui est née en lui, qu'il n'a pas faite pour lui-même, et à laquelle il se tient tenu au devoir de se soumettre. Et la conscience dirige immédiatement ses pensées vers quelque Etre extérieur à lui, qui l'a donnée et qui est évidemment supérieur à lui; car une loi implique un législateur, et un commandement implique un supérieur»[10]. A partir de la seule conscience, on peut bâtir tout un système religieux: «La conscience implique une relation entre l'âme et quelque chose d'extérieur et, qui plus est, quelque chose de supérieur à elle... Nous avons ici d'un seul coup les éléments d'un système religieux; car qu'est-ce que la Religion si ce n'est le système de relations existant entre nous et un Pouvoir Suprême, réclamant notre obéissance habituelle?»[11].

L'argument de la conscience est pour Newman le principal et le plus sûr argument en faveur de l'existence de Dieu: «Ward pense que je tiens qu'il y a une obligation morale, parce qu'il y a un Dieu. Mais je tiens précisément le contraire, à savoir qu'il y a un Dieu parce qu'il y a une obligation morale. J'ai un certain sentiment en mon esprit, que j'appelle conscience. Quand je l'analyse, je sens qu'il

---

[9] Cf. P. O'Callaghan, *Fides Christi. The Justification Debate*, Dublin 1997, 203: «The core of the entire debate lies on this very point: man for Luther is a sinner; God, in Christ, is his Saviour. In other words justification remains as the interpretative centre of Scripture and the hermeneutical principle for criticizing every aspect of the Church's life and Christian spirituality only as long as man is considered exclusively as a sinner and God exclusively as his Saviour. The question must be asked, in the light of Scripture: is that all that can be said about man in his relationship to God? Is that all that can be said of God and his saving action over man? Or, to put it slightly differently, is man being a sinner and God being a Saviour all that we are in position to say, as Christians, of ourselves and God?».

[10] «A man of religious mind is he who attends to the rule of conscience, which is born with him, which he did not make for himself, and to which he feels bound in duty to submit. And conscience immediately directs his thoughts to some Being exterior to himself, who gave it, and who evidently is superior to him; for a law implies a lawgiver, and a command implies a superior» (PPS II.II, 18).

[11] «Conscience implies a relation between the soul and a something exterior, and that, moreover, superior to itself... Here, then, at once, we have the elements of a religious system; for what is Religion but the system of relations existing between us and a Supreme Power, claiming our habitual obedience» (SUO 2, 18-19).

implique l'idée d'un Père et d'un Juge... Tous les hommes savent ce qu'est le sentiment d'une bonne ou d'une mauvaise conscience, bien qu'ils puissent diverger très largement sur ce que la conscience commande... C'est la conscience, et par la nature de ce qui est en cause, son existence même porte nos esprits vers un être extérieur à nous-mêmes, sinon d'où vient-elle? Et vers un être supérieur à nous; sinon d'où vient son étrange et troublante autorité péremptoire?... C'est un argument pour l'existence d'un Dieu que je voudrais, si possible, maintenir. Il a été la preuve de cette doctrine fondamentale que j'ai choisie pour moi-même depuis trente ans... J'y suis conduit par sa très grande convenance et son à propos en ces temps où nous sommes. 1) il est une preuve commune à tous, haut et bas socialement, depuis la plus tendre enfance. Il est communiqué en forme compacte à toute âme. Il est toujours disponible – il ne demande pas d'être étudié – et il est possédé par les païens aussi bien que par les chrétiens. 2) Ensuite, il est intimement lié à la pratique. Il n'est pas quelque vérité abstraite forgée par le pur intellect»[12].

Ce texte n'est pas exempt d'une certaine allure kantienne. Newman se réjouit que son argument en faveur de l'existence de Dieu ne soit pas «quelque vérité abstraite forgée par le pur intellect», mais soit fondé sur une dimension pratique, morale. Comment ne pas se rappeler de nombreux textes de Kant, comme celui-ci: «La foi purement doctrinale a en soi quelque chose de vacillant (...) Il en est tout autrement de la foi morale. Car là il est absolument nécessaire que quelque chose arrive, c'est-à-dire que j'obéisse en tous points à la loi morale. Le but est ici inévitablement fixé, et il n'y a, suivant toutes mes lumières, qu'une seule condition possible qui permette à ce but de s'accorder avec toutes les fins dans leur ensemble, et lui donne ainsi une valeur pratique: c'est qu'il y ait un Dieu et un monde futur. (...) Alors je croirai inévitablement à l'existence de Dieu et à une vie future, et je suis certain que rien ne peut faire chanceler cette croyance, puisque cela renverserait

[12] «November 7, 1859. Ward thinks I hold that moral obligation is, because there is a God. But I hold just the reverse, viz. there is a God, because there is a moral obligation. I have a certain feeling on my mind, which I call conscience. When I analyse this, I feel it involves the idea of a Father and a Judge, of one who sees my heart, etc. All men know what the feeling of a bad or good conscience is, though they may differ most widely from each other as to what conscience injoins... This is Conscience, and, from the nature of the case, its very existence carries on our minds to a being exterior to ourselves; for else, whence did it come? and to a being superior to ourselves; else whence its strange, troublesome peremptoriness?... Such is an argument for the being of a God which I should wish, if it were possible, to maintain. It has been my own chosen proof of that fundamental doctrine for thirty years past... I am led to it, not only by its truth, but by its great convenience and appositeness in this day. 1) It is a proof common to all, to high and low, from earliest infancy. It is carried about in a compact form in every soul. It is ever available – it requires no learning – it is possessed by pagans as well as Christians. 2) And next: it is intimately combined with practice. It is not a some abstract truth wrought out by the pure intellect» (PT, 103-122).

mes principes moraux mêmes, auxquels je ne saurais renoncer sans être exécrable à mes propres yeux»[13]. La situation est claire: les arguments «théoriques» ne permettent pas de se prononcer quant à l'existence de Dieu (ni pour ni contre); en revanche les arguments «pratiques» suffisent: Dieu existe parce que j'en ai besoin pour avoir une morale (l'argument de Kant est plus complexe qu'il ne semble à la lecture de ce seul texte, mais le point central reste celui que nous venons de mentionner). Le parallèle a de fait été mentionné dès 1885, par le «Principal» Fairbairn[14], auquel Newman répondra d'une manière qui ne suggère pas une connaissance directe de Kant[15]. Nous ne pensons donc pas que Newman ait étudié Kant[16]. Il reste que son argument principal en faveur de l'existence de Dieu n'est pas sans parenté avec le système du philosophe de Königsberg, quoi qu'il en soit des différences abyssales quant à leurs systèmes pris dans leur ensemble.

Un argument d'abord moral et fondé sur la conscience est plus faible aujourd'hui qu'il ne l'était à l'époque de Newman. Le soupçon surgira d'emblée que la conscience puisse ne pas être la voix de Dieu, mais un écho inconscient des désirs du sujet, même si cet écho présente des parentés entre différents sujets. Tout ce que Newman «prouve» est que l'argument doit venir d'un être rationnel, qu'il estime devoir être supérieur: «Ces sentiments [de la conscience] sont tels qu'ils requièrent comme cause excitante un être intelligent: nous ne ressentons pas de réaction affective face à une pierre, et nous ne ressentons pas de honte face à un cheval ou à un chien; nous n'avons pas de remords ou de componction pour avoir désobéi à une loi

---

[13] I. Kant, *Critique de la raison pure*, B 855-856. Cité d'après la traduction de A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris 1980, 687-688.

[14] L'article de ce A. M. Fairbairn mentionne précisément notre question: «Kant, indeed, does not allow that the mere or pure reason, which is equal to the interpretation of Nature, is equal to the cognition of God, and he builds, like Newman, his argument for the Divine existence on conscience» (*Catholicism and Religious Thought*, dans The Contemporary Review, May 1885, 674). Nous avons trouvé le texte sur Internet: http://www.newmanreader.org/works/error/fairbairn1.html. Andrew Martin Fairbairn (1838-1912) était un théologien congrégationnaliste féru de philosophie de la religion et versé dans la controverse. A propos de sa dispute avec Newman, cf. I. Ker, *John Henry Newman*, 741-743.

[15] La seule allusion à Kant dans la réponse de Newman à Fairbairn en octobre 1885 est explicitement hypothétique: «I believe that some philosophers, as Kant, speak of the Moral Sense as a Divine Reason. Of course, I have no difficulty in accepting "Reason" in this sense; but I have not so used it myself» (Newman, *The Development of Religious Error*, dans The Contemporary Review, October 1885, 459, note 1, http://www.newmanreader.org/works/error/error.html).

[16] En fait Newman ne connaissait guère la philosophie (A. J. Boekraad – H. Tristram, *The Argument from Conscience to the Existence of God*, 7-51). Mais il est vrai que cela n'empêche pas en soi d'en subir l'influence.

purement humaine»[17]. Le problème est que l'homme aussi est un être rationnel, fort subtil quand il s'agit d'élaborer des systèmes conformes à ses désirs. La similitude relative des impératifs de la conscience en différents sujets ne signifie pas en soi que ceux-ci, qui tous vivent en société, n'aient pas formé eux-mêmes des systèmes semblables sur le plan moral comme sur d'autres plans.

En outre, aujourd'hui bien davantage que du temps de Newman, ni la nécessité de la morale ni le lien nécessaire entre Dieu et la morale ne sont hors de discussion. L'argument qui pour Newman est le plus fort devra en fait être étayé par d'autres arguments en faveur de l'existence de Dieu (arguments philosophiques ou fondés sur l'expérience même de la vie chrétienne), pour que la conscience elle-même puisse trouver sa force à partir de la croyance en Dieu, et non pas seulement l'inverse. L'argument de la conscience n'a donc qu'un certain degré de probabilité, ce que Newman accepte.

2.2. L'argument à partir de la conscience a la force de la probabilité

L'argument à partir de la conscience en faveur de l'existence de Dieu ne donne pas toute sa mesure si on le prend seul; joint à d'autres arguments, il jouit au moins d'une plus forte probabilité. Or, pour Newman, la probabilité suffit en ces matières: «Celui qui nous a faits a voulu que nous puissions arriver à la certitude en mathématiques par de rigides démonstrations, mais que dans la recherche religieuse nous arrivions à la certitude par des probabilités accumulées»[18]. N'agissons-nous pas sur la base de probabilités aussi pour ce qui concerne notre richesse, notre propriété, notre santé ou notre réputation[19]? Toutes ces matières, à la différence des mathématiques, portent sur des faits concrets abordés par des hommes faillibles, et ne se prêtent pas à des démonstrations absolues[20].

---

17 «These feelings in us are such as require for their exciting cause an intelligent being: we are not affectionate towards a stone, nor do we feel shame before a horse or a dog; we have no remorse or compunction on breaking mere human law» (GA I.5.1, 110).

18 «He who made us, has so willed that in mathematics indeed we should arrive at certitude by rigid demonstration, but in religious inquiry we should arrive at certitude by accumulated probabilities» (AP 1841-1845, 292). Cf. aussi PPS I.XVII, 218: «Our reasoning powers are very weak in all inquiries into moral and religious truth».

19 Cf. DD I.3.2, 115: «Our dearest interests, our personal welfare, our property, our health, our reputation, we freely hazard, not on proof, but on a simple probability, which is sufficient for our conviction, because prudence dictates to us so to take it. We must be content to follow the law of our being in religious matters as well as in secular».

20 Cf. GA II.10.2, 410-411: «I am suspicious then of scientific demonstrations in a question of concrete fact, in a discussion between fallible men».

La force de la probabilité tient à la nature même de l'homme, qui privilégie les domaines qui sont le règne du probable, car «c'est dans la nature humaine d'être plus affecté par le concret que par l'abstrait»[21]. En effet, «l'homme n'est pas un animal raisonnant; il est un animal voyant, ressentant, contemplant, agissant»[22]. Il est aussi dans la nature de la religion d'être concrète: nous avons vu que la religion pour Newman est le rapport avec Dieu, saisi premièrement dans l'expérience morale. Et une religion non-pratique porte au scepticisme: «Si la religion n'est pas une matière pratique, il est juste et philosophique pour nous d'être sceptiques»[23].

Cet accent sur la probabilité pratique est-il un pragmatisme typiquement anglais? Peut-être, mais ce n'est pas sûr, et au moins pour Newman la tonalité est plus catholique qu'anglicane: il estime que la théologie anglicane n'a jamais rien été d'autre qu'un système sur le papier, dont on ne sait pas s'il pourrait fonctionner[24]. Déjà à la fin de sa période anglicane, il voyait le système romain comme corrompu, mais vivant, à la différence de l'anglicanisme: «Je voyais la controverse entre disons la théologie livresque de l'Anglicanisme d'un côté, et le système vivant de ce que j'appelais la corruption romaine de l'autre»[25]. D'ailleurs, ce n'est pas la logique qui l'a fait aller vers Rome[26].

Newman oppose-t-il conscience et raison? Ce qu'il oppose en fait, c'est le mépris de la conscience au nom de la raison, alors que la conscience n'est pas moins que la raison une partie de l'homme[27]. Ce danger est particulièrement vif chez les hommes d'intelligence supérieure[28], qui «donnent une valeur à toutes les vérités exactement en proportion de la possibilité de les prouver par les moyens de la pure

---

[21] «It is in human nature to be more affected by the concrete than by the abstract» (GA, I.4, 36).

[22] «Man is not a reasoning animal; he is a seeing, feeling, contemplating, acting animal» (GA, I.4.3, 95).

[23] «If religion be not a practical matter, it is right and philosophical in us to be sceptics» (PPS II.II, 21).

[24] Cf. AP 1841-1845, 298: «The Anglican Theory was very distinctive. I admired it and took it on faith. It did not (I think) occur to me to doubt it; I saw that it was able, and supported by learning, and I felt it was a duty to maintain it. Further, on looking into Antiquity and reading the Fathers, I saw such portions of it as I examined, fully confirmed (e.g. the supremacy of Scripture). There was only one question about which I had a doubt, viz. whether it would work, for it has never been more than a paper system».

[25] «I saw that the controversy lay between the book-theology of Anglicanism on the one side, and the living system of what I called Roman corruption on the other» (AP 1839-1841, 203).

[26] Cf. AP 1841-1845, 264: «All the logic in the world would not have made me move faster towards Rome than I did».

[27] Cf. PPS I.XV, 200: «Their conscience is as much a part of themselves as their reason is; and it is placed within them by Almighty God in order to balance the influence of sight and reason».

[28] Cf. PPS I.XVII, 223: «The first sin of men of superior understanding is to *value* themselves upon it, and look down upon others».

raison. Dans ces conditions, les vérités morales et religieuses sont considérées par eux comme peu de chose, parce qu'elles appartiennent au règne de la Conscience bien plus que de l'intellect. La religion baisse dans leur estime, ou devient sans importance; ils commencent à penser que toutes religions sont identiques»[29]. Newman voit dans ce rationalisme un effet lointain de la Réforme, qui avait ouvert la voie au mépris de la conscience par son rejet de l'Eglise[30] (c'est du moins l'une des conséquences possibles de la Réforme: il peut y en avoir d'autres, suivant l'aspect de celle-ci que l'on retient[31]).

Si Newman insiste sur la conscience et sur les aspects concrets de la religion, il ne méprise toutefois pas la raison. En effet, «peu d'esprits peuvent sérieusement rester à l'aise sans quelque sorte de fondements rationnels pour leur croyance religieuse; réconcilier la théorie et le fait est presque un instinct de l'esprit»[32]. Présenter des arguments est même un devoir précisément parce que la foi est menacée par une science séculière[33], dont la religion doit pourtant se soucier de

---

29 «They make intellect the measure of praise and blame; and instead of considering a common *faith* to be the bond of union between Christian and Christian, they dream of some other fellowship of civilization, refinement, literature, science, or general mental illumination, to unite gifted minds one with another. Having thus cast down moral excellence from its true station, and set up the usurping empire of mere reason, next, they place a value upon all truths exactly in proportion to the possibility of proving them by means of that mere reason. Hence, moral and religious truths are thought little of by them, because they fall under the province of Conscience far more than of the intellect. Religion sinks in their estimation, or becomes of no account; they begin to think all religions alike» (PPS I.XVII, 223-224).

30 Cf. SUO, 4.17, 69: «The usurpations of the Reason may be dated from the Reformation. Then, together with the tyranny, the legitimate authority of the ecclesiastical power was more or less overthrown; and in some places its ultimate basis also, the moral sense. One school of men resisted the Church; another went farther, and rejected the supreme authority of the law of Conscience. Accordingly, Revealed Religion was in a great measure stripped of its proof; for the existence of the Church had been its external evidence, and its internal had been supplied by the moral sense. Reason now undertook to repair the demolition it had made, and to render the proof of Christianity independent both of the Church and of the law of nature».

31 Cf. GA II.7.2, 245-247 où Newman développe l'idée selon laquelle on peut insister sur trois aspects différents de la Réforme, avec trois dynamismes différents. Qui en retient surtout la divinité du Christ se dirige vers le catholicisme; qui retient surtout l'Ecriture seule se dirige vers l'unitarianisme; qui retient surtout le rejet du clergé se dirige vers l'athéisme.

32 «Few minds in earnest can remain at ease without some sort of rational grounds for their religious belief; to reconcile theory and fact is almost an instinct of the mind» (AP, General Answer to Mr. Kingsley, 351).

33 Cf. AP, General Answer to Mr. Kingsley, 351-352: «When then a flood of facts, ascertained or suspected, comes pouring in upon us, with a multitude of others in prospect, all believers in revelation, be they Catholic or not, are roused to consider their bearing upon themselves, both for the honour of God, and from tenderness for those many souls who, in consequence of the confident tone of the schools of secular knowledge, are in danger of being led away into a bottomless liberalism of thought».

prendre connaissance sans avoir peur de quelque vérité que ce soit[34].

La rationalité est donc un devoir, sans pour autant que la foi se fonde sur elle: «à moins que les doctrines reçues par la foi soient approuvables par la raison, elles ne peuvent prétendre à être regardées comme vraies; mais il ne s'ensuit pas que foi soit en fait fondée sur la raison dans l'esprit croyant lui-même»[35]. D'autant que, si elle n'est pas irrationnelle, la religion est en partie suprarationnelle: «ce n'est pas une caractéristique d'une vraie religion d'être rationnelle dans le sens commun du terme; et ce n'est pas à l'honneur d'un homme d'avoir décidé de n'accepter que ce qu'il considère rationnel. La vraie religion est en partie tout à fait au-dessus de la raison, dans ses Mystères»[36].

En conclusion, l'accent mis sur une probabilité pratique n'est pas mépris de la raison, mais plutôt volonté de globalité. L'approche rationnelle n'est pas totale, et vouloir s'y limiter ne serait conforme ni à ce qu'est l'homme – nous l'avons vu – ni à ce qu'est la vérité, car «toute partie de la vérité est nouvelle pour son opposant, et vue détachée du tout, elle devient une objection»[37]. Cette phrase nous semble une clef de toute l'approche de Newman: la pure rationalité ne suffit pas car elle est incomplète, et y ajouter des aspects pratiques renforce des arguments rationnels qui au contraire seraient contre-productifs à eux seuls en raison de leur prétention boiteuse.

3. De la religion naturelle à la révélation

Permettant de fonder un système religieux, comme nous l'avons vu, la voix intérieure de la conscience est au cœur de la religion naturelle. La révélation, elle, se fonde sur une voix extérieure: «on doit garder à l'esprit que, comme l'essence de

---

[34] Cf. AP, General Answer to Mr. Kingsley, 352-353: «It would ill become me, as if I were afraid of truth of any kind, to blame those who pursue secular facts, by means of the reason which God has given them, to their logical conclusions: or to be angry with science, because religion is bound in duty to take cognizance of its teaching».

[35] «Unless the doctrines received by Faith are approvable by Reason, they have no claim to be regarded as true, it does not therefore follow that Faith is actually grounded on Reason in the believing mind itself» (SUO 10.13, 182-183).

[36] «It is no necessary mark of a true religion that it is rational in the common sense of the word; nor is it any credit to a man to have resolved only to take up with what he considers rational. The true religion is in part altogether above reason, as in its Mysteries» (PPS II.II, 24).

[37] «Every part of the Truth is novel to its opponent; and seen detached from the whole, becomes an objection» (SUO 5.19, 88).

toute religion est autorité et obéissance, ainsi la distinction entre la religion naturelle et la religion révélée consiste en ceci, que l'une a une autorité subjective, et l'autre une autorité objective. La Révélation consiste dans la manifestation du Pouvoir Divin Invisible, ou dans la substitution de la voix d'un Législateur à la voix de la conscience. La suprématie de la conscience est l'essence de la religion naturelle, la suprématie de l'Apôtre, ou du Pape, ou de l'Eglise, ou de l'Evêque, est l'essence de la religion révélée; et quand une telle autorité extérieure est enlevée, l'esprit retombe par nécessité sur ce guide intérieur qu'il possédait avant que la Révélation soit accordée. Par conséquent, ce que la conscience est dans le système de la nature, c'est ce qu'est la voix de l'Ecriture, ou de l'Eglise, ou du Saint-Siège, comme nous pouvons le déterminer, dans le système de la Révélation»[38]. La voix extérieure de la révélation aide à combattre la voix extérieure de la tentation[39]. La voix de la conscience et la voix de la révélation ont en commun leur contenu moral[40], et ne peuvent se contredire en raison de leur commune origine: «Cela me conduit à poser le principe général que j'ai sans cesse présupposé: qu'aucune religion ne vient de Dieu si elle contredit notre sens du droit et du faux»[41].

Les deux systèmes ne sont pas de simples alternatives: «La religion naturelle,

---

[38] «It must be borne in mind that, as the essence of all religion is authority and obedience, so the distinction between natural religion and revealed lies in this, that the one has a subjective authority, and the other an objective. Revelation consists in the manifestation of the Invisible Divine Power, or in the substitution of the voice of a Lawgiver for the voice of conscience. The supremacy of conscience is the essence of natural religion; the supremacy of Apostle, or Pope, or Church, or Bishop, is the essence of revealed; and when such external authority is taken away, the mind falls back again of necessity upon that inward guide which it possessed even before Revelation was vouchsafed. Thus, what conscience is in the system of nature, such is the voice of Scripture, or of the Church, or of the Holy See, as we may determine it, in the system of Revelation» (DD I.2.2.11, 86).

[39] Cf. PPS IV.XXI, 313-314: «We are at once forced to reflect, reason, decide, and act; for we are between two, the inward voice speaking one thing within us, and the world speaking another without us; the world tempting, and the Spirit whispering warnings. Hence faith becomes necessary; in other words, God has most mercifully succoured us in this contest, by speaking not only in our hearts, but through the sensible world; and this Voice we call revelation. God has overruled this world of sense, and put a word in its mouth, and bid it prophesy of Him. And thus there are two voices even in the external world; the voice of the tempter calling us to fall down to worship him, and he will give us all; and the voice of God, speaking in aid of the voice in our hearts: and as love is that which hears the voice within us, so faith is that which hears the voice without us; and as love worships God within the shrine, faith discerns Him in the world».

[40] Cf. SUO 8, 3, 137: «That we are accountable for what we do and what we are, – that, in spite of all aids or hindrances from without, each soul is the cause of its own happiness or misery, – is a truth certified to us both by Nature and Revelation. Nature conveys it to us in the feeling of guilt and remorse, which implies self-condemnation. In the Scriptures, on the other hand, it is the great prevailing principle throughout, in every age of the world, and through every Dispensation».

[41] «This leads me to lay down the general principle, which I have all along implied: – that no religion is from God which contradicts our sense of right and wrong» (GA II.10.2, 419).

aussi certains que soient ses fondements et ses doctrines quand ils sont adressés à des esprits réfléchis et sérieux, a besoin, pour pouvoir parler à l'humanité efficacement et soumettre le monde, d'être soutenue et complétée par la révélation»[42]. Vatican I (que ce dernier texte entend justement défendre) ne disait pas autre chose[43].

La religion comme telle existe même sans révélation. Toutefois, la révélation lui apporte beaucoup: «Cette appréhension vivante des objets religieux... est indépendante des écrits de la Révélation; elle ne demande aucune connaissance de l'Ecriture, ni de l'histoire ou de l'enseignement de l'Eglise catholique. Elle est indépendante des livres. Mais si tellement de choses peuvent être découvertes dans le demi-jour de la Religion Naturelle, l'addition en plénitude et en exactitude qui est faite à notre image mentale de la Personnalité et des Attributs Divins par la lumière du Christianisme est évidente»[44].

Le dynamisme de la conscience porte l'homme à aller vers Dieu, et le met dans une situation où il doit choisir entre aller toujours au-delà vers Dieu, ou se lasser et arrêter sa course à un dieu intramondain. Newman décrit ainsi le cheminement qui, partant de la conscience, peut mener un homme à une religiosité sans révélation: «Ainsi un homme est d'un coup projeté hors de lui-même, par la voix elle-même qui parle en lui; et alors qu'il dirige et conduit son cœur par son sens intérieur du droit et du faux, non par les maximes du monde extérieur, ce sens intérieur ne lui permet pourtant pas de se reposer en lui, mais le projette à nouveau hors de sa demeure pour chercher à l'extérieur Celui qui a mis Sa Parole en lui. Il cherche à l'extérieur dans le monde pour trouver Celui qui n'est pas dans le monde, pour chercher derrière les ombres et les tromperies de cette scène mouvante du temps et du sens Celui dont la Parole est éternelle et dont la présence est spirituelle. Il cherche hors

---

[42] «Natural Religion, certain as are its grounds and its doctrines as addressed to thoughtful, serious minds, needs, in order that it may speak to mankind with effect and subdue the world, to be sustained and completed by Revelation» (LDN, 5, 254).

[43] Cf. Concile Vatican I, Constitution *Dei Filius* du 24 avril 1870, Denz. 3005: «C'est bien grâce à cette Révélation divine que tous les hommes doivent de pouvoir, dans la condition présente du genre humain, connaître facilement, avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur, ce qui dans les choses divines n'est pas de soi inaccessible à la raison» (le texte se réfère à S. Thomas d'Aquin).

[44] «This vivid apprehension of religious objects... is independent of the written records of Revelation; it does not require any knowledge of Scripture, nor of the history or the teaching of the Catholic Church. It is independent of books. But if so much may be traced out in the twilight of Natural Religion, it is obvious how great an addition in fulness and exactness is made to our mental image of the Divine Personality and Attributes, by the light of Christianity» (GA I.5.1, 118).

de lui-même cette Parole Vivante à laquelle il peut attribuer ce qui a résonné dans son cœur; et étant sûr qu'il doit la trouver quelque part, il est prédisposé à la trouver, et il pense souvent qu'il l'a trouvée alors que tel n'est pas le cas. Par conséquent, si la vérité n'est pas à sa portée, il est prêt à confondre l'erreur et la vérité, à considérer comme la présence et l'œuvre spéciale de Dieu ce qui ne l'est pas; estimant toute chose préférable au scepticisme, il devient... superstitieux. Tel est, peut-on supposer, l'état de la meilleure sorte de personnes dans un pays païen. Ils n'ont pas reçu les meilleures marques de la puissance et de la volonté de Dieu, que nous avons; du coup, ils imaginent là où ils ne peuvent trouver, et ayant la conscience plus aiguisée que leurs capacités de raisonnement, ils pervertissent et emploient faussement même les indications de Dieu qui leur sont fournies par nature. Telle est une cause des fausses divinités du culte païen, qui sont des marques de culpabilité dans l'adorateur, non (comme nous en sommes assurés) qu'ils n'aient pu connaître mieux, mais parce qu'ils se sont détournés de la lumière»[45].

A partir de cette situation, l'homme est préparé ou bien à accueillir l'Evangile si celui-ci lui est présenté, ou bien à se contenter du monde et à renoncer à la conscience elle-même: «si tel est le cours d'un esprit religieux, même quand il ne reçoit pas la bénédiction des nouvelles de la divine vérité, à bien plus forte raison il recevra la main de Dieu et s'y remettra lui-même, quand il lui sera permis de la discerner dans l'Evangile... D'un autre côté, les personnes qui préfèrent ce monde aux indications de l'Esprit de Dieu en elles perdent vite la perception de ces dernières, et s'inclinent vers ce monde comme vers un dieu. N'ayant aucun pressentiment d'un Guide Invisible, qui peut réclamer le droit à être suivi en matière de conduite, ils

[45] «Thus a man is at once thrown out of himself, by the very Voice which speaks within him; and while he rules his heart and conduct by his inward sense of right and wrong, not by the maxims of the external world, still that inward sense does not allow him to rest in itself, but sends him forth again from home to seek abroad for Him who has put His Word in him. He looks forth into the world to seek Him who is not of the world, to find behind the shadows and deceits of this shifting scene of time and sense, Him whose Word is eternal, and whose Presence is spiritual. He looks out of himself for that Living Word to which he may attribute what has echoed in his heart; and being sure that it is to be found somewhere, he is predisposed to find it, and often thinks he has found it when he has not. Hence, if truth is not at hand, he is apt to mistake error for truth, to consider as the presence and especial work of God what is not so; and thinking anything preferable to scepticism, he becomes... superstitious. This, you may suppose, is the state of the better sort of persons in a heathen country. They are not vouchsafed the truer tokens of God's power and will, which we possess; so they fancy where they cannot find, and, having consciences more acute than their reasoning powers, they pervert and misuse even those indications of God which are provided for them in nature. This is one cause of the false divinities of pagan worship which are tokens of guilt in the worshipper, not (as we trust) when they could know no better, but when they have turned from the light» (PPS II.II, 18-19).

considèrent que rien n'a de substance mais ils suivent leurs sens, se contentent de cette situation et en tirent les règles de leur vie»[46].

Quel que soit le choix opéré par tel ou tel homme, le principe est que «l'obéissance à la conscience conduit à l'obéissance à l'Evangile qui, au lieu d'être quelque chose de tout à fait différent, n'est rien d'autre que l'accomplissement et la perfection de cette religion qu'enseigne la conscience naturelle. Vraiment, il serait étrange que le Dieu de la nature ait dit une chose, et le Dieu de la grâce une autre»[47]. Quand un homme qui vit droitement rencontre l'Evangile, «sa conscience anticipe le mystère et le convainc; sa bouche est stoppée. Et quand il lit que le Fils de Dieu est lui-même venu dans notre monde dans notre chair, et est mort sur la croix pour nous... Il ne peut choisir que de croire en Lui»[48].

L'harmonie entre voix de la conscience et voix de la révélation est attribuée au Saint Esprit, qui a toujours agi dans la création et dans le cœur des êtres rationnels[49]. Ce même Esprit mène au Christ et à son Eglise: «L'inhabitation du Saint-Esprit élève l'âme non seulement vers la pensée de Dieu, mais du Christ aussi... L'Esprit est venu spécialement pour "glorifier" le Christ... Premièrement, il a inspiré aux saints évangélistes de faire connaître la vie du Christ... Il fait l'histoire devenir doctrine, nous disant clairement, par S. Jean ou par S. Paul, que la conception et la naissance du Christ étaient la véritable Incarnation du Verbe éternel... sa mort et sa résurrection l'Expiation pour le péché et la Justification pour tous les croyants. Et ce n'est pas tout: il a continué son saint commentaire dans la formation de

---

[46] «If this is the course of a religious mind, even when it is not blessed with the news of divine truth, much more will it welcome and gladly commit itself to the hand of God, when allowed to discern it in the Gospel... On the other hand, such persons as prefer this world to the leadings of God's Spirit within them, soon lose their perception of the latter, and lean upon the world as a god. Having no presentiment of any Invisible Guide, who has a claim to be followed in matters of conduct, they consider nothing to have a substance but what meets their senses, are contented with this, and draw their rules of life from it» (PPS II.II, 19).

[47] «Obedience to conscience leads to obedience to the Gospel, which, instead of being something different altogether, is but the completion and perfection of that religion which natural conscience teaches. Indeed, it would have been strange if the God of nature had said one thing, and the God of grace another» (PPS VIII.XIV, 202).

[48] «His conscience anticipates the mystery, and convicts him; his mouth is stopped. And when he goes on to read that the Son of God has Himself come into the world in our flesh, and died upon the Cross for us... He cannot choose but believe in Him» (PPS VIII.VIII, 119).

[49] Cf. PPS II.XIX, 218: «[The Spirit] has ever been the secret Presence of God within the Creation: a source of life amid the chaos, bringing tout into form and order what was at first shapeless and void, and the voice of Truth in the hearts of all rational beings, tuning them into harmony with the intimations of God's Law, which were externally made to the».

l'Eglise»[50]. Ainsi guidé jusqu'à la révélation, le chrétien n'est plus dans la même situation qu'auparavant par rapport à la conscience. Désormais, «il suit une loi que les autres ne connaissent pas; ce n'est plus sa propre sagesse et son propre jugement, mais la sagesse du Christ et le jugement de l'Esprit»[51].

Nous sommes ainsi arrivés à l'Eglise. Nous allons aborder la suite du mouvement dans le cas particulier de la vie de Newman: comment la conscience mène-t-elle à l'Eglise catholique?

4. La conscience comme guide vers l'Eglise catholique

Newman vient d'affirmer – dans un texte de sa période anglicane – que l'Esprit, agissant dans la conscience, mène à l'Eglise. Quel rôle a joué la conscience de Newman dans son propre cheminement vers l'Eglise catholique?

Avant d'entrer dans le cœur du sujet, nous allons en aborder quelques préliminaires. Dès sa période anglicane, en fait tout au long de sa vie, Newman met la conscience au cœur de sa religiosité. Pourtant il changera d'Eglise. N'avait-il donc pas bien suivi sa conscience dans un premier temps? Ou bien – comme on l'en accusera – a-t-il cessé de la suivre une fois devenu catholique?

4.1. La conscience peut se tromper

Le fait que quelqu'un qui suit toujours sa conscience puisse être amené à changer profondément sa position présuppose un fait: bien qu'elle soit un guide divin, la conscience peut se tromper. Elle est en effet une voix divine, mais dans un cœur d'homme. Il est essentiel de voir en quoi et comment la conscience peut se tromper.

Newman voit l'erreur de conscience surtout sous l'angle moral, ce qui ne surprendra pas puisque la conscience est une instance morale. Le germe de la déviation de la conscience est notre désir de pécher: «dans un premier temps notre conscience nous dit, de manière claire et directe, ce qui est juste et ce qui est faux; mais

[50] «The indwelling of the Holy Ghost raises the soul, not only to the thought of God, but of Christ also... The Spirit came especially to "glorify" Christ... First, He inspired the Holy Evangelists to record the life of Christ... He has made history to be doctrine; telling us plainly, whether by St. John or St. Paul, that Christ's conception and birth was the real Incarnation of the Eternal Word... His death and resurrection, the Atonement for sin, and the Justification of all believers. Nor was this all: he continued His sacred comment in the formation of the Church» (PPS II.XIX, 226-228).

[51] «He goes by a law which others know not; not his own wisdom or judgment, but by Christ's wisdom and the judgment of the Spirit» (PPS VI.XVIII, 267).

quand nous prenons cet avertissement à la légère, notre raison devient pervertie, et vient en aide à nos désirs»[52]. Le péché fait perdre le guide intérieur originel[53]. L'erreur de conscience peut toutefois aussi être de nature plus intellectuelle (comme nous le verrons par les exemples cités ci-dessous), peut-être sans que cela soit directement lié à un désir de pécher. Aussi bien sur le plan intellectuel que sur le plan moral, l'éducation de la conscience demande de la discipline: «Aussi bien la sanction morale que la sanction intellectuelle peuvent être biaisées par les inclinations et les motifs personnels; toutes deux demandent et admettent de la discipline»[54].

Toutefois, suivre la conscience erronée non seulement n'est pas faux, c'est un devoir: «la conscience n'est pas infaillible, c'est vrai; mais tout de même on doit lui obéir»[55].

Il y a différentes manières de suivre une conscience erronée.

Qui est dans l'ignorance sans faute de sa part peut suivre sa conscience et accomplir de manière non coupable un acte objectivement mauvais: «Aussi grand qu'ait été le péché de S. Paul dans la persécution des disciples du Christ, avant sa conversion, ce péché était d'une autre sorte; il ne transgressait pas sa conscience, mais y obéissait... Il ne péchait pas contre la lumière, mais dans les ténèbres»[56]. Peut-être aurait-il été préférable de dire qu'il ne s'agissait tout simplement pas d'un péché, car un péché doit être un acte responsable, ce qui implique la conscience du fait; mais on voit bien ce que veut dire Newman: un acte qui est objectivement mauvais n'est pas une faute si celui qui le commet pense de bonne foi qu'il est bon. Newman explique ainsi que «chacun est jugé selon sa lumière et ses privilèges»[57]. Ce qui est pris en compte n'est pas une situation objectivement bonne, mais la situation de la personne à un moment précis: «il est accepté [par Dieu] dans cet état dans lequel il est, que ce soit un état de plus ou moins grande faveur, paganisme, schisme, superstition, ou hérésie; et cela, parce que ses fautes et erreurs, présentement,

---

[52] «At first our conscience tells us, in a plain straightforward way, what is right and what is wrong; but when we trifle with this warning, our reason becomes perverted, and comes in aid of our wishes» (PPS VIII.V, 67).

[53] Cf. PPS II.VI, 66: «they have lost, through sin, a guide they originally had from God».

[54] «Both the moral and the intellectual sanction are liable to be biassed by personal inclinations and motives; both require and admit of discipline» (GA II.7.2, 234).

[55] «Conscience is not infallible; it is true, but still it is ever to be obeyed» (DD I.2.2.11, 86-87).

[56] «Great as St. Paul's sin was in persecuting Christ's followers, before his conversion, that sin was of a different kind; he was not transgressing, but obeying his conscience... he was not sinning against light, but in darkness» (PPS VIII.XIV, 210).

[57] «Every one will be judged according to his light and his privileges» (PPS V.XVII, 252).

ne sont pas volontaires»[58]. Nous dirions quant à nous qu'une telle personne n'est tout simplement pas schismatique ou hérétique, par exemple, appliquant ainsi une utile distinction du cardinal Journet inspirée de la théologie des actes humains chez S. Thomas d'Aquin: «Une hérésie, un schisme sont des péchés personnels, des vices personnels. Ils ne s'héritent pas. Pour qu'ils affectent plusieurs générations successives il faut que les hommes de ces générations refassent eux-mêmes, en pleine conscience, le péché d'hérésie ou le péché de schisme... en ratifiant pour leur compte, d'une manière vraiment coupable, l'hérésie-mère, le schisme originel»[59]. Mais en tout état de cause, au-delà du vocabulaire, l'idée est toujours la même: on ne peut être tenu pour responsable d'un acte mauvais que l'on croit bon selon sa conscience, alors même que celle-ci est insuffisamment éclairée.

Le tout est de savoir dans quel sens ira l'évolution, à partir de cette situation provisoire de conscience erronée.

Il est possible de régresser, de se satisfaire d'un état insatisfaisant, et dès lors de devenir responsable en allant contre sa conscience. Newman décrit le processus d'extinction de la conscience: «Tel est le chemin qui conduit à la mort. Les hommes commencent par abandonner la prière privée; ensuite ils négligent l'observance du jour du Seigneur... Ensuite ils laissent progressivement sortir de leur esprit l'idée de l'obéissance à une loi éternelle fixe; ensuite ils se laissent réellement aller à des actes que leur conscience condamne; ensuite ils perdent la direction de leur conscience qui, étant mal utilisée, refuse à la longue de les diriger. Alors, étant délaissés par leur véritable guide intérieur, ils sont obligés de prendre un autre guide, leur raison, qui par elle-même connaît peu ou rien en matière de religion; ensuite cette raison aveugle forme pour eux un système du droit et du faux, aussi bien qu'elle le peut, flattant leurs propres désirs... Rien d'étonnant à ce que ce schéma contredise l'Ecriture, comme cela se manifeste bientôt; souvent ils ne le savent pas et pensent croire encore à l'Evangile, alors qu'ils maintiennent des doctrines que l'Evangile condamne. Mais il arrive qu'ils perçoivent que leur système est contraire à l'Ecriture, et alors, au lieu de l'abandonner, ils abandonnent l'Ecriture, et se professent eux-mêmes incroyants»[60].

---

[58] «He is accepted in that state in which he is, be it one of greater favour or less, heathenism, schism, superstition, or heresy; and that, because his faults and errors at present are not wilful» (PPS V.XVII, 252).

[59] Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, tome 3, Paris 2000, 1199.

[60] «This is the path which leads to death. Men first leave off private prayer; then they neglect the due observance of the Lord's day...; then they gradually let slip from their minds the very idea of obedience to a fixed eternal law; then they actually allow themselves in things which their conscience condemns; then

A partir d'une conscience erronée, l'évolution peut aussi se faire dans le sens positif: «Quand des hommes errent dans l'ignorance, suivant de près leurs propres notions de droit et de faux, bien que ces notions soient fausses... de tels hommes ne sont pas délaissés par le Dieu de toute grâce. Dieu les conduit vers la lumière en dépit de leurs erreurs dans la foi, s'ils continuent à obéir strictement à ce qu'ils croient être Sa volonté. Et afin de nous proclamer cette vérité réconfortante, S. Paul a ainsi été mené par la providence de Dieu, et mené à la lumière par un miracle... Qui n'a pas craint de s'éloigner de la vraie doctrine du Christ? Qu'il chérisse la sainte lumière de la conscience en lui-même et qu'il lui obéisse, comme Saul l'a fait; qu'il étudie soigneusement les Ecritures, comme Paul ne l'a pas fait[61]; et le Dieu qui a eu pitié même du persécuteur de Ses saints versera assurément sa grâce sur lui, et l'amènera vers la vérité qui est en Jésus»[62].

5. La conscience de Newman avant sa conversion

Nous venons de citer un sermon de Newman anglican (sermon non-daté mais publié en 1835, soit dix ans avant sa conversion): «Qui n'a pas craint de s'éloigner de la vraie doctrine du Christ?». Cette crainte sous-tend un long cheminement, tout entier placé sous l'autorité de sa conscience, de l'Eglise d'Angleterre à l'Eglise de Rome.

---

they lose the direction of their conscience, which being ill used, at length refuses to direct them. And thus, being left by their true inward guide, they are obliged to take another guide, their reason, which by itself knows little or nothing about religion; then, this their blind reason forms a system of right or wrong for them, as well as it can, flattering to their own desires... No wonder such a scheme contradicts Scripture, which it is soon found to do; not that they are certain to perceive this themselves; they often do not know it, and think themselves still believers in the Gospel, while they maintain doctrines which the Gospel condemns. But sometimes they perceive that their system is contrary to Scripture; and then, instead of giving it up, they give up Scripture, and profess themselves unbelievers» (PPS I.XIX, 254-255).

[61] Dans ce même texte, Newman dit que Saul n'avait pas soigneusement étudié les Ecritures, sinon il n'aurait pas persécuté les croyants. Cette interprétation ne s'impose pas, mais de toute manière elle ne change rien à notre question.

[62] «When men err in ignorance, following closely their own notions of right and wrong, though these notions are mistaken... yet such men are not left by the God of all grace. God leads them on to the light in spite of their errors in faith, if they continue strictly to obey what they believe to be His will. And, to declare this comfortable truth to us, St. Paul was thus carried on by the providence of God, and brought into the light by a miracle... Who has not felt a fear lest he be wandering from the true doctrine of Christ? Let him cherish and obey the holy light of conscience within him, as Saul did; let him carefully study the Scriptures, as Saul did not; and the God who had mercy even on the persecutor of His saints, will assuredly shed His grace upon him, and bring him into the truth as it is in Jesus» (PPS II.IX, 105-106).

Le point de départ du processus est une éducation marquée de préjugés nettement «anti-papistes»: «Quand j'étais jeune... et après que j'ai grandi, je pensais que le Pape était l'Antéchrist»[63]. En 1870, décrivant la situation d'un protestant à qui on propose de se convertir au catholicisme, il envisage un homme qui suit des convictions sincères et non-dénuées de tout fondement; certains traits ont probablement une tonalité autobiographique: «[Le protestant] demande si tous les protestants sont réellement tenus de se joindre à l'Eglise [catholique] – sont-ils tenus dans le cas où eux-mêmes ne se sentent pas tenus; s'ils sont confiants dans le fait que leur religion actuelle soit une religion sûre; si, d'autre part, ils ont de graves doutes quant à la fidélité doctrinale et à la pureté de l'Eglise [catholique]; s'ils sont convaincus que l'Eglise est corrompue; si leur conscience rejette instinctivement certaines de ses doctrines; si l'histoire les convainc que le pouvoir du Pape n'est pas *jure divino*, mais simplement dans l'ordre de la Providence? Si, ensuite, ils vivent dans un pays païen où il n'y a pas de prêtres? Ou bien là où le seul prêtre disponible lui impose comme condition de réception une profession de foi contenant des points dont le Credo de Pie IV[64] ne dit rien: par exemple que Saint-Siège est faillible même quand il enseigne, ou que le pouvoir temporel est une corruption antichrétienne?»[65]. Le débat intérieur contient deux éléments qui, de fait, se sont succédés dans la vie de Newman: le protestant peut être simplement convaincu que son Eglise est bonne; il peut aussi être convaincu qu'il y a des erreurs dans l'Eglise catholique, soit dans l'Eglise catholique en soi, soit dans l'Eglise catholique telle qu'il la rencontre pratiquement.

Petit à petit, une sympathie pour l'Eglise catholique se fera jour, mais Newman pensera devoir lutter contre ce penchant. Dans l'*Apologia pro vita sua*, il cite un texte qu'il avait écrit en 1834: «Considérant les droits sérieux de l'Eglise de Rome

---

63 «When I was young... and after I was grown up, I thought the Pope to be Antichrist» (AP 1833-1839, 3, 153).

64 La profession de foi du Concile de Trente (1564), reprise et augmentée par le Concile de Vatican I; cf. Denz. 1862-1870.

65 «He asks whether all Protestants really are bound to join the Church—are they bound in case they do not feel themselves bound; if they are satisfied that their present religion is a safe one; if they are sure it is true; if, on the other hand, they have grave doubts as to the doctrinal fidelity and purity of the Church; if they are convinced that the Church is corrupt; if their conscience instinctively rejects certain of its doctrines; if history convinces them that the Pope's power is not jure divino, but merely in the order of Providence? if, again, they are in a heathen country where priests are not? Or where the only priest who is to be found exacts of them as a condition of their reception, a profession, which the Creed of Pope Pius IV. says nothing about; for instance, that the Holy See is fallible even when it teaches, or that the Temporal Power is an anti-Christian corruption?» (GA II.8.2, 289-290).

et de ses dépendances à notre admiration, respect, amour et gratitude, comment pourrions-nous y résister, comme nous le faisons, comment pourrions-nous nous retenir de fondre dans la tendresse et de nous précipiter dans la communion avec elle, si ce n'est en raison des paroles de la Vérité elle-même, qui nous a dit de La préférer au monde entier?»[66]. Il s'agit bien d'un débat de conscience: choisir entre le désir et la vérité qu'est le Christ lui-même. Non seulement il estime ne pas pouvoir joindre l'Eglise de Rome, mais il doit s'y opposer: «Pour une raison de simple conscience, bien que cela fût contre mes sentiments, je ressentais comme un devoir de protester contre l'Eglise de Rome»[67]. Le débat de conscience est toutefois complexe, car Newman se rend alors compte que, étant vu par ses coreligionnaires anglicans comme dangereusement catholicisant, il a intérêt à protester contre Rome: «Je savais que j'avais une tentation, d'autre part, de dire contre Rome autant que je pouvais, pour me protéger moi-même de l'accusation de papisme»[68].

La recherche continue car Newman ne peut trouver la paix: «Pendant 30 ans je dois avoir eu quelque chose comme une notion habituelle, quoique qu'elle fût latente et ne m'eût jamais conduit à retirer ma confiance à mes propres convictions, que mon esprit n'avait pas encore trouvé son repos définitif, et que dans un sens j'étais en voyage»[69]. Dans cette situation, Newman a peur que son trouble intérieur soit non un désir d'en haut, mais une tentation d'en bas, et il décide alors de se confier à sa raison plus qu'à son sentiment, de laisser le temps opérer le discernement et

---

66 «Considering the high gifts and the strong claims of the Church of Rome and its dependencies on our admiration, reverence, love, and gratitude; how could we withstand it, as we do, how could we refrain from being melted into tenderness, and rushing into communion with it, but for the words of Truth itself, which bid us prefer It to the whole world?» (AP 1833-1839, 3, 155).

67 «As a matter, then, of simple conscience, though it went against my feelings, I felt it to be a duty to protest against the Church of Rome» (AP 1833-1839, 3, 155).

68 «I knew that I had a temptation, on the other hand, to say against Rome as much as ever I could, in order to protect myself against the charge of Popery» (AP 1833-1839, 3, 156).

69 «For 30 years I must have had something of an habitual notion, though it was latent, and had never led me to distrust my own convictions, that my mind had not found its ultimate rest, and that in some sense or other I was on journey» (AP 1839-1841, 214).

70 Cf. AP 1839-1841, 215: «The one question was, what was I to do? I had to make up my mind for myself, and others could not help me. I determined to be guided, not by my imagination, but by my reason. And this I said over and over again in the years which followed, both in conversation and in private letters. Had it not been for this severe resolve, I should have been a Catholic sooner than I was. Moreover, I felt on consideration a positive doubt, on the other hand, whether the suggestion did not come from below. Then I said to myself, Time alone can solve that question. It was my business to go on as usual, to obey those convictions to which I had so long surrendered myself, which still had possession of me, and on which my new thoughts had no direct bearing. That new conception of things should only so far influence me, as it had a logical claim to do so. If it came from above, it would come again;—so I trusted».

entre-temps de continuer sa vie d'anglican, dans la confiance que la volonté de Dieu se fera le moment venu[70]. Cherchant à raisonner dans son incertitude, Newman se trouve petit à petit face à un doute intellectuel. Il en vient à avoir plus de peine à critiquer l'Eglise romaine parce qu'il se demande s'il n'a pas trop vite pris pour argent comptant les écrits anglicans, sans les avoir vérifiés[71]. Lorsqu'il critique de plus en plus l'Eglise anglicane, il le fait pour donner plus de poids aux arguments qu'il utilise pour la défendre contre Rome, convaincu que «l'honnêteté est la meilleure politique»[72].

En 1841, Newman met en évidence la situation de sa conscience quatre ans avant de devenir catholique (il numérote différents points, dont nous ne retenons que ceux qui intéressent notre thème): «4. Je n'avais jamais envisagé de quitter l'Eglise d'Angleterre; 5. je ne pouvais y exercer un office, si on ne me permettait pas de tenir le sens catholique des Articles[73]; 6. je ne pourrais aller à Rome aussi longtemps qu'elle souffrait que des honneurs soient rendus à la Vierge Marie aux Saints, ce qu'en ma conscience j'estimais incompatible avec la Gloire suprême, Incommunicable de l'Un Infini et Eternel; 7. je désirais une communion avec Rome sous conditions, Eglise avec Eglise;... 9. je retenais de toutes mes forces toutes les personnes qui étaient disposées à aller à Rome. Et je les retenais pour trois ou quatre raisons; 1. parce que ce que je ne pouvais faire moi-même en conscience, je ne pouvais souffrir que d'autres le fissent; 2. parce que je pensais qu'en plusieurs cas ils agissaient par excitation; 3. [pendant que tenais Ste Marie[74]] parce que j'avais des devoirs vis-à-vis de mon Evêque et de l'Eglise anglicane; 4. dans certains

---

71 Cf. AP 1839-1841, 219: «I had a great and growing dislike, after the summer of 1839, to speak against the Roman Church herself or her formal doctrines. I was very averse to speaking against doctrines, which might possibly turn out to be true, though at the time I had no reason for thinking they were, or against the Church, which had preserved them. I began to have misgivings, that, strong as my own feelings had been against her, yet in some things which I had said, I had taken the statements of Anglican divines for granted without weighing them for myself».

72 Nous citons cette phrase dans son contexte: «At a later date, 1841, when I really felt the force of the Roman side of the question myself, as a difficulty which had to be met, I had a fourth reason for such frankness in argument, and that was, because a number of persons were unsettled far more than I was, as to the Catholicity of the Anglican Church. It was quite plain, that, unless I was perfectly candid in stating what could be said against it, there was no chance that any representations, which I felt to be in its favour, or at least to be adverse to Rome, would have had their real weight duly acknowledged. At all times I had a deep conviction, to put the matter on the lowest ground, that "honesty was the best policy"» (AP 1839-1841, 206).

73 C'est-à-dire de lire dans un sens catholicisant les 39 Articles, résumé de la foi anglicane (publiés pour la première fois en 1563 et que le clergé anglican devait tenir à l'époque où Newman en faisait partie).

74 C'est-à-dire lorsqu'il avait un engagement officiel dans le clergé anglican.

cas, parce que j'avais reçu de leurs parents ou supérieurs anglicans une responsabilité directe pour eux. Telle était ma vision des choses de la fin de 1841 à ma démission de Ste Marie en automne 1843»[75]. On voit les éléments du conflit intérieur: Newman est attiré par Rome mais n'y va pas parce que sa conscience s'y oppose, en particulier à cause du culte des saints[76]. D'autre part, il est mal à l'aise dans l'Eglise anglicane mais y reste pour la raison précédemment citée en par loyauté vis-à-vis de ses engagements. C'est toujours sa conscience qui détermine chacun des éléments. Quant au fait qu'il retienne d'autres anglicans qui sont tentés par le catholicisme, il s'explique par les facteurs cités ci-dessus (respect de ses engagements), mais aussi par le fait qu'il ne sent pas l'étoffe d'un leader, poursuit la règle de «vivre et laisser vivre»[77] et veut éviter à tout prix de troubler la conscience des autres[78]. Il conçoit son cheminement comme essentiellement individuel[79].

Sous l'influence de divers facteurs que nous n'avons pas à décrire ici – facteurs intellectuels et pratiques (décisions de l'Eglise d'Angleterre) – Newman finit par quitter l'Eglise anglicane. Il résume les étapes de son cheminement, qui sont des étapes de l'évolution de sa conscience: «De mon côté, j'ai découvert que *je ne pou-*

---

[75] «4. I never contemplated leaving the Church of England; 5. I could not hold office in her, if I were not allowed to hold the Catholic sense of the Articles; 6. I could not go to Rome, while she suffered honours to be paid to the Blessed Virgin and the Saints which I thought in my conscience to be incompatible with the Supreme, Incommunicable Glory of the One Infinite and Eternal; 7. I desired a union with Rome under conditions, Church with Church; ... 9. I kept back all persons who were disposed to go to Rome with all my might. And I kept them back for three or four reasons; 1, because what I could not in conscience do myself, I could not suffer them to do; 2, because I thought that in various cases they were acting under excitement; 3, [while I held St. Mary's,] because I had duties to my Bishop and to the Anglican Church; and 4, in some cases, because I had received from their Anglican parents or superiors direct charge of them. This was my view of my duty from the end of 1841, to my resignation of St. Mary's in the autumn of 1843» (AP 1841-1845, 246). Cf. aussi AP 1841-1845, 271-272, où il explique de manière plus développée pourquoi, dans la période qui précède immédiatement sa conversion, il retenait des anglicans qui voulaient devenir catholiques.

[76] Cf. aussi AP 1841-1845, 278: «for two years I was in lay communion, not indeed being a Catholic in my convictions, but in a state of serious doubt, and with the probable prospect of becoming some day, what as yet I was not. Under these circumstances I thought the best thing I could do was to give up duty and to throw myself into lay communion, remaining an Anglican. I could not go to Rome, while I thought what I did of the devotions she sanctioned to the Blessed Virgin and the Saints».

[77] Cf. AP 1833-1839, 3, 160: «My great principle ever was, Live and let live. I never had the staidness or dignity necessary for a leader».

[78] Cf. AP 1841-1845, 307: «If there is any thing that was [and is] abhorrent to me, it is the scattering doubts, and unsettling consciences without necessity».

[79] Cf. AP 1841-1845, 310-311: «My own soul was my first concern, and it seemed an absurdity to my reason to be converted in partnership. I wished to go to my Lord by myself, and in my own way, or rather His way. I had neither wish, nor, I may say, thought of taking a number with me».

vais pas les tenir [les principes anglicans qu'il avait précédemment défendus]. A partir du moment où j'ai commencé à soupçonner qu'ils n'étaient pas fondés, j'ai cessé de les mettre en avant. Quand j'ai été assez sûr qu'ils n'étaient pas fondés, j'ai renoncé au poste qui me permettait de vivre. Une fois que j'ai été pleinement convaincu que l'Eglise de Rome était la seule vraie Eglise, j'y suis entré»[80].

Réfléchissant alors sur ce parcours étonnant où le guide intérieur – et divin! – de sa conscience a mis tellement de temps à le faire évoluer, Newman médite sur la patience confiante dans un plan providentiel: «N'est-ce pas un temps d'étranges providences? n'est-ce pas pour nous le chemin le plus sûr, sans regarder aux conséquences, de faire simplement ce que nous estimons juste, jour après jour? ne serons-nous pas sûrs de nous tromper de chemin, si nous essayons de tracer à l'avance le parcours de la divine Providence?»[81]. Et il est bon de commencer par essayer de vivre la religion dans laquelle on est né, selon ce même plan providentiel: «N'est-ce pas le devoir de quelqu'un, plutôt que de commencer par la critique, de se jeter généreusement dans cette forme de religion qui lui est providentiellement présentée?»[82]. Ensuite vient le devoir de recherche et de vérification.

Son *Essai sur le développement de la doctrine*, publié l'année même de sa conversion (1845), décrit la conversion comme un phénomène progressif qui ne consiste pas à détruire, mais à essentiellement à ajouter de la vérité à la vérité que l'on avait déjà[83].

---

[80] «For myself, I found *I could* not hold them. I left them. From the time I began to suspect their unsoundness, I ceased to put them forward. When I was fairly sure of their unsoundness, I gave up my Living. When I was fully confident that the Church of Rome was the only true Church, I joined her» (AP 1841-1845, 253).

[81] «Is not this a time of strange providences? is it not our safest course, without looking to consequences, to do simply *what we think right* day by day? shall we not be sure to go wrong, if we attempt to trace by anticipation the course of divine Providence?» (AP 1841-1845, 256-257).

[82] «Is it not one's duty, instead of beginning with criticism, to throw oneself generously into that form of religion which is providentially put before one?» (AP 1841-1845, 298).

[83] Cf. DD II.5.6, 200-201: «For instance, a gradual conversion from a false to a true religion, plainly, has much of the character of a continuous process, or a development, in the mind itself, even when the two religions, which are the limits of its course, are antagonists. Now let it be observed, that such a change consists in addition and increase chiefly, not in destruction. True religion is the summit and perfection of false religions; it combines in one whatever there is of good and true separately remaining in each. And in like manner the Catholic Creed is for the most part the combination of separate truths, which heretics have divided among themselves, and err in dividing. So that, in matter of fact, if a religious mind were educated in and sincerely attached to some form of heathenism or heresy, and then were brought under the light of truth, it would be drawn off from error into the truth, not by losing what it had, but by gaining what it had not, not by being unclothed, but by being "clothed upon", "that mortality may be swallowed up of life". That same principle of faith which attaches it at first to the wrong doctrine would attach

Il déduit de cet accroissement progressif que «la vraie conversion a toujours un caractère positif, jamais un caractère négatif»[84].

6. Newman a-t-il dissimulé sournoisement sa conversion?

Une fois devenu catholique, Newman se trouve accusé d'avoir dissimulé pendant un certain temps son catholicisme, afin de nuire de l'intérieur à l'Eglise d'Angleterre. Une telle accusation ne peut qu'être ressentie douloureusement par un homme qui a toujours voulu suivre sa conscience.

Nous avons déjà vu qu'il avait loyalement essayé de retenir des anglicans de devenir catholiques, lorsque lui-même était anglican. Il nie radicalement avoir dissimulé une adhésion à l'Eglise catholique durant sa période anglicane, expliquant qu'il a sincèrement défendus en les croyant anglicans des principes qui le porteront ensuite à la conversion: «Je ne confesse pas, je nie carrément que j'aie jamais dit quoi que ce soit qui s'opposât à l'Eglise d'Angleterre, en le sachant moi-même, afin que d'autres puissent l'accepter sans méfiance. C'était même une de mes grandes difficultés et causes de retenue, lorsque le temps avançait, qu'à la longue je reconnaissais dans des principes que j'avais honnêtement prêchés comme s'ils étaient anglicans des conclusions favorables à l'Eglise romaine. Evidemment que je n'aimais pas le reconnaître et que, quand on m'interrogeait, j'étais dans la perplexité»[85]. Durant toute la période d'hésitation, il a choisi de rester anglican et de s'abstenir de contacts avec les catholiques – pour lesquels il avait d'ailleurs de l'antipathie[86] – en raison du principe qu'un homme ne peut appartenir à deux religions à la fois[87]. Si alors il n'a pas expliqué publiquement l'état de son cheminement inté-

---

it to the truth; and that portion of its original doctrine, which was to be cast off as absolutely false, would not be directly rejected, but indirectly, in the reception of the truth which is its opposite».

[84] «True conversion is ever of a positive, not a negative character» (DD II.5.6, 201).

[85] «I do not confess, I simply deny that I ever said any thing which secretly bore against the Church of England, knowing it myself, in order that others might unwarily accept it. It was indeed one of my great difficulties and causes of reserve, as time went on, that I at length recognised in principles which I had honestly preached as if Anglican, conclusions favourable to the Roman Church. Of course I did not like to confess this; and, when interrogated, was in consequence in perplexity» (AP 1841-1845, 263).

[86] Cf. AP 1841-1845, 319 (lettre du 16 novembre 1844): «I have no existing sympathies with Roman Catholics; I hardly ever, even abroad, was at one of their services; I know none of them, I do not like what I hear of them».

[87] Cf. AP 1841-1845, 306: «this was close upon my submission to the Catholic Church. [And I had only one more act to perform, and that was the act of submission itself.] But two years yet intervened before the

rieur, ce n'était pas de la dissimulation, mais de la pudeur: «Qui pourrait jamais songer à faire du monde son confident?»[88].

Un autre signe de l'honnêteté de sa période anglicane est le fait que, une fois catholique, il doive retirer des critiques passées, ajoutant qu'il les avait émises de bonne foi: «Je demande pardon pour avoir émis dans la controverse des accusations contre l'Eglise de Rome, que toutefois j'affirme avoir vraiment cru être vraies»[89].

Enfin, au-delà du cas personnel de Newman, si le concile de Trente enseigne aux prêtres l'amour de la vérité jusque dans les détails, rappelant que le démon est le père du mensonge, on ne peut accuser les catholiques de pratiquer une politique de dissimulation systématique[90].

7. La conscience de Newman catholique

Une fois devenu catholique, Newman – pourtant mal accueilli par de nombreux catholiques et souffrant de cette situation – se trouve libéré des troubles durables de sa conscience en recherche: «Depuis que je suis devenu catholique, bien sûr que je n'ai plus d'histoire ultérieure de mes opinions religieuses à raconter. En disant cela, je n'entends pas dire que mon esprit a été inoccupé, ou que j'aie renoncé à penser à propos de sujets théologiques; mais que je n'ai subi de changements que je pourrais rapporter ici, et que j'ai eu aucune inquiétude de quelque sorte que ce soit dans mon cœur. J'ai été dans une paix et un contentement parfaits. Je n'ai jamais eu le moindre doute... c'était comme arriver au port après une mer agitée»[91].

---

date of these final events; during which I was in lay communion in the Church of England, attending its services as usual, and abstaining altogether from intercourse with Catholics, from their places of worship, and from those religious rites and usages, such as the Invocation of Saints, which are characteristics of their creed. I did all this on principle; for I never could understand how a man could be of two religions at once».

88 «Who would ever dream of making the world his confidant?» (AP 1841-1845, 267). Ce texte explique son attitude face aux attaques dont il était victime dans la presse après son retrait du ministère Anglican, avant sa conversion.

89 «I apologize for saying out, in controversy charges against the Church of Rome which withal I affirm that I fully believed to be true» (AP 1841-1845, 294).

90 Cf. AP, General Answer to Mr. Kingsley, 369-370.

91 «From the time that I became a Catholic, of course I have no further history of my religious opinions to narrate. In saying this, I do not mean to say that my mind has been idle, or that I have given up thinking on theological subjects; but that I have had no changes to record, and have had no anxiety of heart whatever. I have been in perfect peace and contentment. I never have had one doubt... it was like coming into

Newman continue pourtant non seulement à avoir une conscience, mais aussi à en parler. Il semble même être plus favorable à la liberté de conscience durant sa période catholique que durant sa période anglicane[92].

Une fois catholique, il devra réfuter une accusation principale (outre celles qui le concernaient personnellement et que nous avons déjà présentées): selon des anglicans un catholique est tenu de professer des doctrines qu'il ne peut croire dans son cœur, et comme en outre on risque sans cesse de lui en imposer de nouvelles, il n'est plus propriétaire de ses propres pensées[93]. Si Newman n'est pas troublé dans sa conscience, ce n'est pas qu'il y ait renoncé à celle-ci, c'est qu'il voit comment un catholique vit avec elle. Il défend la position catholique à plusieurs reprises[94], surtout après une lettre de Gladstone critiquant la définition de l'infaillibilité pontificale (Newman y répondra par sa lettre au Duc de Norfolk).

Newman donne plusieurs arguments. D'une part, au niveau peut-être le plus superficiel, il explique qu'en fait «le Pape intervient si peu dans le système de la théologie morale par lequel nos vies sont réglées (et elles le sont aussi par nos consciences), que le poids de sa main sur nous, comme hommes privés, et absolument imperceptible»[95]. En fait les déclarations du pape ont été rares au cours des 200 années précédentes[96], parce que «l'Eglise, guidée par son Divin Maître, a fait en sorte de peser aussi légèrement que possible sur la foi et la conscience de ses enfants»[97]; les déclarations qui doivent être reçues comme infaillibles n'arrivent pas

port after a rough sea; and my happiness on that score remains to this day without interruption» (AP, General Answer to Mr. Kingsley, 331).

92 Cf. E. Cormier, *op. cit.*, 30. Nous ne savons pas la raison de ce fait. Peut-être cela tient-il à ce que l'orthodoxie était moins menacée dans l'Eglise catholique, ou peut-être au fait que des courants catholiques montraient trop peu de respect de la conscience et que Newman voulait peser en sens inverse.

93 Cf. AP, General Answer to Mr. Kingsley, 338: «I am defending myself here from a plausible charge brought against Catholics, as will be seen better as I proceed. The charge is this:—that I, as a Catholic, not only make profession to hold doctrines which I cannot possibly believe in my heart, but that I also believe in the existence of a power on earth, which at its own will imposes upon men any new set of credenda, when it pleases, by a claim to infallibility; in consequence, that my own thoughts are not my own property».

94 Cf. par exemple le résumé de O. Chadwick, *John Henry Newman*, 87-105.

95 «So little does the Pope come into this whole system of moral theology by which (as by our conscience) our lives are regulated, that the weight of his hand upon us, as private men, is absolutely unappreciable» (LDN, 4, 229).

96 Cf. LDN, 4, 230-231: «It must be granted, I think, that in the long course of 200 years the amount of the Pope's authoritative enunciations has not been such as to press heavily on the back of the private Catholic».

97 «The Church, as guided by her Divine Master, has made provision for weighing as lightly as possible on the faith and conscience of her children» (LDN, 9, 332).

chaque jour, et les catholiques recourent à des critères traditionnels d'interprétation qui lient le pape lui-même[98], ainsi évidemment que l'Ecriture et la Tradition contre lesquelles le pape ne peut enseigner[99].

On voit apparaître un nouvel élément: il faut interpréter les déclarations du pape, car toutes ne sont pas infaillibles. Les catholiques le savent, mais les autres chrétiens peuvent l'ignorer. Newman prend des exemples adaptés à la situation de son pays où l'on s'inquiète de la fidélité des sujets catholiques. Newman affirme ainsi que si le pape demandait à tous les soldats anglais de se retirer d'une guerre que sa conscience ne voit pas comme injuste, il lui désobéirait[100]. D'ailleurs la règle ne concerne pas que le pape: ni la reine ni le pape ne pourraient demander une obéissance absolue[101]. Qu'arriverait-il en cas de conflit d'allégeances? «Si jamais cette double allégeance [au pape et à la reine] devait me tirer dans des sens opposés, ce qui à mon avis n'arrivera jamais à notre époque, alors je devrais prendre une décision conformément au cas particulier, qui est au-delà de toute règle et doit être l'objet d'une décision selon ses propres caractéristiques. Je devrais chercher à voir ce que pourraient faire pour moi des théologiens, les évêques et le clergé autour de moi, mon confesseur, mes amis respectés: et si, après tout cela, je ne pouvais adopter leur vue en la matière, alors je devrais me diriger moi-même par mon propre

98 Cf. LDN 7, 280: «Utterances which must be received as coming from an Infallible Voice are not made every day, indeed they are very rare; and those which are by some persons affirmed or assumed to be such, do not always turn out what they are said to be; nay, even such as are really dogmatic must be read by definite rules and by traditional principles of interpretation, which are as cogent and unchangeable as the Pope's own decisions themselves».

99 Cf. une lettre des évêques suisses, approuvée par le pape et que reprend Newman, LDN 9, 339-340: «I end with an extract from the Pastoral of the Swiss Bishops, a Pastoral which has received the Pope's approbation: "It in no way depends upon the caprice of the Pope, or upon his good pleasure, to make such and such a doctrine, the object of a dogmatic definition. He is tied up and limited to the divine revelation, and to the truths which that revelation contains. He is tied up and limited by the Creeds, already in existence, and by the preceding definitions of the Church. He is tied up and limited by the divine law, and by the constitution of the Church. Lastly, he is tied up and limited by that doctrine, divinely revealed, which affirms that alongside religious society there is civil society, that alongside the Ecclesiastical Hierarchy there is the power of temporal Magistrates, invested in their own domain with a full sovereignty, and to whom we owe in conscience obedience and respect in all things morally permitted, and belonging to the domain of civil society"».

100 Cf. LDN, 4, 241-242: «were I actually a soldier or sailor in her Majesty's service, and sent to take part in a war which I could not in my conscience see to be unjust, and should the Pope suddenly bid all Catholic soldiers and sailors to retire from the service, here again, taking the advice of others, as best I could, I should not obey him».

101 Cf. LDN, 4, 243: «if either the Pope or the Queen demanded of me an "Absolute Obedience", he or she would be transgressing the laws of human society. I give an absolute obedience to neither».

jugement et ma propre conscience. Mais tout ceci est hypothétique et irréel»[102].

Plus profondément, les déclarations du pape ne sont pas un poids surajouté à la conscience de celui qui inclut déjà l'Eglise dans sa confession de foi. Cela vaut même dans le cas où quelqu'un accepte ce qu'il ne comprend pas: «ce n'est pas une conséquence nécessaire de l'unité de la profession de foi, et ce n'est pas non plus un fait, que l'Eglise impose des déclarations dogmatiques à l'assentiment intérieur de ceux qui ne peuvent les comprendre. La difficulté est supprimée par le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise, et du devoir consécutif de "foi implicite" dans sa parole. L'"Eglise une, sainte, catholique et apostolique" est un article du Credo»[103]. Cet argument est capital d'une manière générale, et doit l'avoir été aussi dans l'acceptation par Newman de la définition de l'infaillibilité pontificale, que pourtant il n'avait pas souhaitée[104]. On pourrait toutefois se demander s'il n'est pas en légère contradiction avec le fait que Newman – comme nous l'avons vu plus haut – affirme l'existence de Dieu à partir de la conscience; il fonde maintenant la possibilité de faire évoluer sa propre conscience sur la base de la foi, qui présuppose évidemment l'existence de Dieu.

Quant aux textes de Grégoire XVI et Pie IX contre la liberté de conscience, Newman explique que ces papes condamnent non la conscience comme telle, mais une conception indifférentiste de celle-ci; condamner la conscience en soi serait de la part du pape un acte suicidaire car il couperait l'une des racines de la religion[105].

---

[102] «If ever this double allegiance pulled me in contrary ways, which in this age of the world I think it never will, then I should decide according to the particular case, which is beyond all rule, and must be decided on its own merits. I should look to see what theologians could do for me, what the Bishops and clergy around me, what my confessor; what friends whom I revered: and if, after all, I could not take their view of the matter, then I must rule myself by my own judgment and my own conscience. But all this is hypothetical and unreal» (LDN, 4, 243-244).

[103] «It is not the necessary result of unity of profession, nor is it the fact, that the Church imposes dogmatic statements on the interior assent of those who cannot apprehend them. The difficulty is removed by the dogma of the Church's infallibility, and of the consequent duty of "implicit faith" in her word. The "One Holy Catholic and Apostolic Church" is an article of the Creed» (GA I.5.3, 150).

[104] Cf. le résumé de I. Ker, *John Henry Newman*, 651-657.

[105] Cf. LDN, 5, 250-252: «And now I shall turn aside for a moment to show how it is that the Popes of our century have been misunderstood by the English people, as if they really were speaking against conscience in the true sense of the word, when in fact they were speaking against it in the various false senses, philosophical or popular, which in this day are put upon the word. The present Pope, in his Encyclical of 1864, *Quantâ curâ,* speaks (as will come before us in the next section) against "liberty of conscience", and he refers to his predecessor, Gregory XVI, who, in his *Mirari vos,* calls it a "*deliramentum*"... To make this distinction clear, viz., between the Catholic sense of the word "conscience", and that sense in which the Pope condemns it, we find in the *Recueil des Allocutions,* &c., the words accompanied with quotation-marks, both in Pope Gregory's and Pope Pius's Encyclicals, thus:—Gregory's, "*Ex*

Le problème est que la nature de la conscience est souvent mal comprise: «La conscience a des droits parce qu'elle a des devoirs; mais à notre époque, dans une grande partie du public, le droit et la liberté de conscience consistent à se dispenser de la conscience, à ignorer un Législateur et Juge»[106]. Si l'on a une compréhension correcte de la conscience, l'autorité de l'Eglise, qui a la même origine que la conscience, ne s'y oppose pas mais la soutient, même lorsque cette autorité est utilisée de manière imparfaite[107]. Jean-Paul II ne dit rien d'autre que Newman à ce propos[108].

La conscience est tellement la voix de Dieu que Newman peut dire dans une formule devenue célèbre: «Certainement, si je suis obligé d'introduire la religion dans des toasts de fin de repas (ce qui certes ne semble pas être tout à fait la chose à faire) je boirai – au pape si vous voulez bien – mais d'abord à la conscience, et ensuite au pape»[109]. Le cardinal Ratzinger interprète correctement ce texte en disant que Newman ne comprend pas la papauté en la séparant de la conscience[110].

---

hoc putidissimo 'indifferentismi' font" (mind, "*indifferentismi*" is under quotation-marks, because the Pope will not make himself answerable for so unclassical a word) "*absurda illa fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet 'libertatem conscientiae'*". And that of Pius, "*Haud timent erroneam illam fovere opinionem a Gregorio XVI. deliramentum appellatam, nimirum 'libertatem conscientiae' esse proprium cujuscunque hominis jus*". Both Popes certainly scoff at the so-called "liberty of conscience", but there is no scoffing of any Pope, in formal documents addressed to the faithful at large, at that most serious doctrine, the right and the duty of following that Divine Authority, the voice of conscience, on which in truth the Church herself is built. So indeed it is; did the Pope speak against Conscience in the true sense of the word, he would commit a suicidal act. He would be cutting the ground from under his feet».

106 «Conscience has rights because it has duties; but in this age, with a large portion of the public, it is the very right and freedom of conscience to dispense with conscience, to ignore a Lawgiver and Judge» (LDN 5, 250).

107 Cf. DD I.2.2.11, 87: «as obedience to conscience, even supposing conscience ill-informed, tends to the improvement of our moral nature, and ultimately of our knowledge, so obedience to our ecclesiastical superior may subserve our growth in illumination and sanctity, even though he should command what is extreme or inexpedient, or teach what is external to his legitimate province».

108 Cf. Jean-Paul II, Encyclique *Evangelium Vitae*, n. 64: «L'autorité de l'Eglise, qui se prononce sur les questions morales, ne lèse donc en rien la liberté de conscience des chrétiens: d'une part, la liberté de conscience n'est jamais une liberté affranchie "de" la vérité, mais elle est toujours et seulement "dans" la vérité; et, d'autre part, le Magistère ne fournit pas à la conscience chrétienne des vérités qui lui seraient étrangères, mais il montre au contraire les vérités qu'elle devrait déjà posséder en les déployant à partir de l'acte premier de la foi. L'Eglise se met toujours et uniquement au service de la conscience, en l'aidant à ne pas être ballottée à tout vent de doctrine au gré de l'imposture des hommes (cf. Ep 4, 14), à ne pas dévier de la vérité sur le bien de l'homme, mais, surtout dans les questions les plus difficiles, à atteindre sûrement la vérité et à demeurer en elle».

109 «Certainly, if I am obliged to bring religion into after-dinner toasts, (which indeed does not seem quite the thing) I shall drink – to the Pope, if you please, – still, to Conscience first, and to the Pope afterwards» (LDN, 5, 261).

8. Conclusion

La référence à la conscience traverse la vie de Newman. Elle est l'argument principal pour l'existence de Dieu. Si on la suit avec persévérance, elle conduit au christianisme. Elle conduit à l'Eglise. Une fois qu'il a rejoint l'Eglise catholique, Newman se trouve enfin en paix avec sa conscience, et dans une paix qui n'est pas celle d'un cimetière intérieur. L'unité du mouvement de la conscience provient de sa source, qui est divine. L'action de Dieu sur un plan ne saurait contredire son action sur un autre plan, bien que la Providence divine agisse dans les complexités de l'histoire humaine avec la patience de l'éternité.

Nous voudrions signaler deux points importants en conclusion. Tout d'abord, le développement du dogme est un axe central de la pensée de Newman, et de sa découverte de l'Eglise catholique. Et ce développement du dogme dans l'Eglise est similaire au processus de la conscience dans l'individu: «Ce que la conscience est dans l'histoire d'un esprit individuel, tel a été le principe dogmatique dans l'histoire du christianisme»[111]. Rien d'étonnant: la source divine de l'approfondissement progressif de la révélation est la source de la conscience individuelle, et dans les deux cas une écoute attentive et fidèle permet de progresser.

Nous voudrions conclure sur une note grave. Ecouter la conscience et y obéir a un poids d'éternité. Si la liberté de conscience permet heureusement un grand respect des diverses convictions religieuses, elle ne saurait s'identifier à de l'indifférence. La conscience mérite le respect en particulier chez qui cherche en conscience la vérité, non chez qui voit dans la conscience un prétexte à ne pas la chercher. Dans une lettre du 16 novembre 1844, arrivant au terme de son cheminement de conversion, Newman fait cette confidence dramatique: «Ma raison majeure d'envisager un changement est la conviction profonde et invariable que notre Eglise est en schisme, et que mon salut dépend de mon ralliement à l'Eglise de Rome»[112]. Vatican II, qui a tellement et si heureusement insisté sur la liberté de conscience et l'action divine parmi les non-catholiques a fondé ces affirmations sur le respect de la conscience aux prises avec une ignorance invincible. Cela n'empêche pas – au

---

[110] Cf. J. Ratzinger, *Coscienza e verità*, dans *La coscienza*, Conferenza Internazionale patrocinata dallo "Wethersfield Institute" di New York, Orvieto, 27-28 maggio 1994, a cura di G. Borgonovo, Roma 1996, 26.

[111] «What Conscience is in the history of an individual mind, such was the dogmatic principle in the history of Christianity» (DD II.8.1.5, 361).

[112] «My one paramount reason for contemplating a change is my deep, unvarying conviction that our Church is in schism, and that my salvation depends on my joining the Church of Rome» (AP 1841-1845, 319).

contraire – le concile de prendre en considération le cas de la conscience éclairée mais réticente: «Aussi ne pourraient-ils pas être sauvés, ceux qui, sans ignorer que Dieu, par Jésus-Christ, a établi l'Église catholique comme nécessaire, refuseraient cependant d'y entrer ou de demeurer en elle»[113].

[113] Vatican II, Constitution *Lumen Gentium*, n. 14.

RTLu VIII (3/2003) 541-557

Balthasar et l'Orient chrétien

Jacques Servais, SJ
Pontificia Università Gregoriana (Roma)

Dans l'histoire des relations œcuméniques entre l'Orient et l'Occident, les années soixante du siècle dernier furent particulièrement significatives. Un moment essentiel fut marqué, lors de la dernière session du Concile Vatican II, par la déclaration commune du 7 décembre 1965, dans laquelle Paul VI et Athénagoras I exprimaient, au nom de l'Église entière, leur regret pour les neuf siècles de divisions en même temps que leur espérance d'une réconciliation future. Les catholiques se souviennent, pour leur part, que, dès le début de son pontificat, Montini avait rencontré à Jérusalem le patriarche œcuménique, ainsi qu'il le rappelle lui-même avec émotion et joie dans sa première encyclique, *Ecclesiam suam*, datant du 6 août 1964, exactement quatorze ans avant sa mort. Mais ils ignorent pour la plupart le geste que le patriarche de Constantinople accomplit, quelques mois plus tard, à l'égard d'un grand théologien qui n'avait pas été invité au Concile, Hans Urs von Balthasar. Le 28 mars 1965, il lui faisait remettre la «Croix d'or du saint Mont Athos», une décoration instituée à l'occasion du millième anniversaire de la fondation de la république du célèbre Monastère gréco-orthodoxe.

Au cours de la rencontre qui eut lieu en présence de la Communauté que le théologien suisse avait fondée avec Adrienne von Speyr, à Bâle, au Münsterplatz, dans la maison des Kaegi où il habitait, le délégué du patriarche, l'archimandrite Charkianakis précisa que le prix lui était décerné pour ses mérites concernant l'histoire et la théologie de l'Orthodoxie et du dialogue œcuménique, en reconnaissance surtout de ses études importantes des Pères grecs de l'Église, spécialement Origène, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur, dont il avait rendu accessible et interprété la richesse de foi et de doctrine. Répondant avec gratitude à la bénédiction du patriarche et aux salutations des moines du Mont Athos, accompagnées de leur vœux d'une féconde activité dans l'esprit de la liturgie cosmique, Balthasar rendit tout

d'abord témoignage à son maître et ami Henri de Lubac, le théologien et historien de Lyon auquel lui même devait tant d'inspirations et de stimulations dans le domaine de la patristique. Puis il ajouta qu'il éprouvait cet honneur avant tout comme une mission, le devoir de collaborer au dialogue en un lieu où tant de courants se croisent et se fécondent, de contribuer à ce qu'augmentent et s'approfondissent les rencontres entre l'Orient et l'Occident.

En évoquant ce fait, à vrai dire resté sans beaucoup d'écho dans la presse occidentale[1], nous ne voulons pas seulement rappeler un épisode du passé, mais faire mémoire d'une rencontre heureuse, dont l'histoire de l'œcuménisme au XXIe siècle pourrait, croyons-nous, exploiter les potentialités insoupçonnées. Sur le chemin du rapprochement dont la visite récente de Jean-Paul II au patriarche de l'Église orthodoxe roumaine, Théoctiste, a accru encore l'espérance, l'œuvre gigantesque de ce théologien n'est-elle pas appelée à jouer un rôle d'importance? Découverte avec admiration par quelques grecs-orthodoxes ou grecs-catholiques contemporains, cette œuvre est encore peu connue en profondeur dans le monde théologique latin, qui n'y retrouve guère ses références et sa méthodologie habituelles. Et pourtant, à qui l'étudie sérieusement, elle apparaît comme l'ouvrage providentiel d'un médiateur de l'unité plurielle des deux mondes culturels européens séparés. Plus que bien d'autres théologiens, Balthasar respire en effet aux deux poumons de la grande Tradition ecclésiale. Par ces réflexions liminaires, nous avons indiqué le but de cet article: mettre en valeur, dans la figure de cet occidental à l'écoute des Pères grecs, l'artisan d'une fécondation mutuelle entre l'Orient et l'Occident chrétiens.

Au lendemain de sa mort, un patrologue français de renom, Ch. Kannengiesser, évoquait la découverte que le jeune étudiant en théologie avait faite des Pères de l'Église à Fourvière. Là, écrit-il, Balthasar «avait mesuré vers quel abîme l'âme allemande tendait à se laisser entraîner par ses goûts d'apocalypse et son désespoir métaphysique». Grâce à la médiation du Père Henri de Lubac, «il trouvait dans l'exemple des Pères une synthèse tonique, une œuvre constructive, qui posait un fondement mystique pour de longs siècles»: en effet, «ces fondateurs de la tradition du christianisme en Occident avaient été capables d'assumer les valeurs essentielles de leur culture, de les transformer, de les mettre au service de l'Évangile qu'ils prêchaient». Ainsi, continue le spécialiste parisien, «il prit feu à ce paradigme incandescent et plongea dans l'étude assidue d'Origène et de Grégoire de Nysse, comme en un creuset où fermentaient, à l'état naissant, les énergies des futurs âges chré-

[1] Deux journaux locaux le signalent: *Basler Volksblatt* (29.03.1965), 2. Blatt, Nr. 73; *Basler Nachrichten*, Abendblatt (30.03.1965).

tiens. Important avec lui ses aspirations et ses questions de jeune intellectuel du XXe siècle, il devint le contemporain des plus éminents penseurs de l'Église ancienne»[2].

Sans minimiser le rôle de saint Augustin, auquel le P. E. Przywara l'initia à Munich durant sa formation de philosophie[3], dès ces années décisives pour sa mission théologique Balthasar étudia de près, en effet, la théologie des Pères grecs des sept premiers siècles après le Christ, non seulement ceux qui ont été mentionnés et auxquels il consacra une monographie[4], mais également les Pères apostoliques, Irénée, Évragre le Pontique, Denis l'Aéropagite, sans oublier Basile le Grand, dont les Règles mettent en lumière, à son avis, «le rapport originel entre l'Évangile et le groupe de ceux qui, dans la communauté, se savaient appelés à en représenter la figure authentique»[5]. Tous ces Pères n'ont pas bien sûr exercé la même influence sur lui. Reparcourant à la fin de sa vie son itinéraire intellectuel, Balthasar nomme ceux qui l'attirèrent particulièrement durant la théologie. «C'était avant tout quatre Grecs», par rapport auxquels, confesse-t-il, son intérêt pour Augustin se trouva plutôt «relégué au second plan». Outre les trois figures mentionnées lors de l'attribution de la Croix d'or du Mont Athos, il nomme Irénée, «le théologien antignostique de l'incarnation du Verbe»[6].

La dimension de corporéité que cet évêque de Lyon venu d'Asie mineure met en relief, doit être d'autant plus appréciée, estime Balthasar, qu'elle fournit à l'avance un antidote contre les influences néoplatonisantes unilatérales de la mystique chrétienne postérieure. Aux spéculations de la gnose et, derrière elle, du platonisme

---

2 Ch. Kannengiesser, *À l'écoute des Pères*, in R.C.I. Communio XIV, 2 (1989) 25-31, ici 25. Voir aussi J. Servais, *Balthasar e i Padri della Chiesa*, in Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura 120 (1991) 72-79; E. Guerriero, *I Padri della Chiesa*, in Id., *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo 1991, 41-82; et surtout: W. Löser, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt-am-Main 1976.

3 C'est à cette époque que remonte probablement la préparation de diverses anthologies de textes choisis, traduits et présentés sous les titres: *Über die Psalmen* (1936; 1983²), *Das Antlitz der Kirche* (1942; 1955²), *Psychologie und Mystik. De Genesi ad Litteram Liber 12* (1960), *Die Gottesbürgerschaft* (1961, 1982²). À la fin de sa vie, Balthasar offrira encore, dans sa collection «Christliche Meister», une nouvelle traduction complète, avec introduction et notes, des *Confessions*: *Die Bekenntnisse* (1985).

4 H. U. von Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène* (1957, première version dans Recherches de Science religieuse [1936-1937]); *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (1942, première version dans Recherches de Science religieuse [1939]); *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners* (1961, nouvelle version unifiant deux ouvrages antérieurs datant de 1941).

5 Id., *Zu seinem Werk*, Freiburg 2000², 60; cf. *Die «Großen Regeln» des heiligen Basilius unter Beiziehung ausgewählter «Kleiner Regeln» bearbeitet und eingeleitet von H. U. von Balthasar*, in H. U. von Balthasar, *Die grossen Ordensregeln* (1948, 1988⁶).

6 Id., *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, 33-34.

moyen, qui détache l'un de l'autre le corps et l'âme, celui que notre auteur qualifie de «fondateur de la théologie ecclésiale»[7], oppose une vision qui se rapporte positivement au monde terrestre. Chez lui, cependant, les fronts s'opposent de façon inverse par rapport à notre façon habituelle de voir. «Aujourd'hui le christianisme passe pour une "religion de l'au-delà", tandis que l'athéisme païen se présente comme un "assentiment positif à l'ici-bas". Autrefois on démasquait la gnose, ce projet anti-chrétien, comme une évasion hors du corps et hors du monde, comme un spiritualisme aride et terne qui, à la place du monde et de son existence incontournable, un monde pécheur, certes, mais que Dieu peut racheter et qui fut réellement racheté par l'incarnation du Verbe, pose un arrière-monde imaginatif, qui en même temps fend en deux l'unique nature de l'homme». Selon Balthasar, «la plausibilité du christianisme se manifeste avant tout dans le fait que, reconnaissant pleinement la bonté de la création, il acquiesce courageusement et joyeusement, en même temps que Dieu, à l'homme menacé par le destin, le péché et la mort»[8]. À ses yeux, la réponse énergique d'Irénée aux tentations d'opposer âme et corps, esprit et chair, existence pneumatique et physique, conserve toute son actualité.

Contre un spiritualisme vide qui méprise orgueilleusement le corps et le monde, le disciple de Polycarpe lie inflexiblement l'être humain à sa condition terrestre. Dans l'acceptation en profondeur de l'ordre temporel et charnel, Balthasar discerne la marque du «réalisme» constitutif de l'existence chrétienne. «C'est cette terre et nulle autre, c'est ce corps et nul autre qu'il faut que la grâce de Dieu puisse assumer en elle-même, s'il doit y avoir en fin de compte une rédemption»[9]. Par là il exprime une conviction intime qui le situe clairement dans l'orbite métaphysique d'un Charles Péguy, le chantre du temporel. Ce qui le saisit, à l'instar du poète français, c'est «ce besoin incroyable du temporel qui a été laissé au spirituel», c'est «cette incapacité, absolue, du spirituel à se passer du temporel». «Il fallait», écrit encore Péguy dans *L'Argent suite*, «que la cité antique fût le berceau temporel de la cité de Dieu, il fallait que l'empire fût le monde et le berceau temporel de la chrétienté. Et non seulement cela mais il fallait que la plus grande création spirituelle qui ait jamais eu lieu dans le monde subît constamment non seulement cet appui mais cette sorte de re-

7 Id., *Herrlichkeit*, vol. II, Einsiedeln 1962, 15.

8 Id., *Irenäus, Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten*, Einsiedeln 1981³, 15.

9 *Ibid.*, 19.

tardement propre, de frottement qui est la marque du temporel, du moule temporel, du lit temporel, du berceau temporel»[10].

Le réalisme charnel que Balthasar découvre chez Irénée et qu'il loue chez Péguy, se retrouve chez Alexander Schmemann, un théologien orthodoxe russe qu'il eût certainement aimé (qui sait du reste s'il ne l'a pas connu?). Pour celui-ci, à l'instar de l'évêque de Lyon dont la marque est particulièrement visible dans son étude sur l'Eucharistie[11], le contenu eschatologique du Christianisme et de l'Église est la présence du Royaume de Dieu, de l'éon qui advient en *ce* monde: «présence», écrit-il dans son *Journal*, «en tant que salut *du* monde, et non point comme évasion *hors du* monde... Sans le monde, le Royaume de Dieu est incompréhensible, abstrait et en quelque sorte absurde»[12]. Nous aurons l'occasion de revenir sur les pensées spirituelles de cet amant de la réalité charnelle du monde, car la signification eschatologique-«sacramentelle» de l'univers, caractéristique du Christianisme et de l'Église, est précisément ce qui permet au chrétien de faire monter vers le Ciel ce que Balthasar nomme en référence à Maxime le Confesseur, la «liturgie cosmique».

Si nous nous sommes arrêtés un peu longuement sur la figure d'Irénée, c'est parce que, d'après Balthasar, elle prémunit d'avance contre les tentations platonisantes de l'école alexandrine postérieure. Très tôt, cependant, celui-ci arrive à la conviction que c'est dans l'œuvre de l'alexandrin Origène que se trouve la clef de compréhension de la théologie des Pères grecs. Dans un article de 1939, portant le titre significatif: «Tournant vers l'Orient», il écrit: «Le centre et le point d'intersection de tous les chemins spirituels importants de la religiosité de l'Orient est sans aucun doute, au temps patristique, Alexandrie. Même si l'école opposée et rivale d'Antioche, avec son examen scientifique et historique positif de l'Écriture, ne veut pas s'associer à l'hommage rendu à Origène, le grand Maître de l'interprétation spirituelle-allégorique de la Bible, il n'en apparaît pas moins, plus les siècles progressent, que le vainqueur décisif reste finalement sur le champ de bataille»[13]. À ce maître il a dédié une énorme anthologie, dont le titre: *Esprit et feu*, est comme la devise sous laquelle il a voulu se placer lui-même. «Origène demeure pour moi», avoue-t-il, «l'interprète et l'amoureux de la Parole de Dieu le plus génial, le plus ample. Nulle part ailleurs je

---

[10] Ch. Péguy, *Œuvres en prose complètes*, vol. III, Paris 1992, 904-905. Voir le portrait que H. U. von Balthasar fait du poète français dans *Herrlichkeit* II, 29-94.

[11] A. Schmemann, *The Eucharist*, Crestwood (NY) 1988, notamment 36, 215 et 244.

[12] *The Journals of Father Alexander Schmemann. 1973-1883*, Crestwood (NY) 2000, 174 (13 octobre 1977); cf. 334 (2 juin 1982).

[13] H. U. von Balthasar, *Wendung nach Osten*, in Stimmen der Zeit 69 (1939) 32-46, ici 33.

ne me sens aussi bien que chez lui»[14]. Ou encore: «À Lyon..., Origène (pour moi, comme autrefois pour Erasme, plus important qu'Augustin) devint la clef de toute la Patristique grecque, du Haut Moyen Âge, même jusqu'à Hegel et Karl Barth»[15]. La prédilection qu'il lui porte n'exclut point, certes, de légères réserves. Mais Balthasar, qui n'étudie jamais un auteur pour en mettre en relief les déficiences, n'a pas de peine à montrer en lui un théologien de grand format, dont la doctrine, une fois purifiée d'éléments gnostiques, manifeste sa nature fondamentalement «orthodoxe». Comme telle, estime-t-il, elle constitue «une source presqu'inépuisable d'inspiration spirituelle et théologique pour toute pensée chrétienne ultérieure»[16].

Chez Origène, Balthasar met surtout en évidence le caractère mystérique, «sacramentel», de la Parole en tant que manifestation et communication de Dieu à travers son Verbe fait chair. À la base de sa doctrine, il y a l'expérience décisive de la «transparence», l'épiphanie de tout le monde sensible en direction du monde spirituel. Cette expérience authentiquement spirituelle, il est possible de l'interpréter selon une double tendance (héritée de sa philosophie néo-platonicienne), que le théologien de Bâle qualifie respectivement de «spiritualisme» et de «symbolisme». «Ou bien en effet, dans sa course à travers les images et les allégories du monde sensible, le sage se mettra, en toute radicalité et sans s'arrêter, à l'affût de l'esprit pur, laissant ainsi derrière lui, telle une coquille brisée, le monde allégorique entendu comme une réalité provisoire dont le service s'est épuisée dans ce renvoi; ou bien au contraire il s'arrêtera avec révérence devant l'image, conscient que le spirituel ne se révèle que dans ce miroir et échappe à qui a la présomption d'aller derrière le miroir»[17]. Interprétée selon le premier mode, «spiritualiste», l'expérience risque de glisser vers une mystique de l'identité. Ainsi en est-il des théories de l'ascension: à un moment donné, elles risquent de faire perdre de vue l'axiome chrétien de la créaturalité de l'homme. Selon la Bible, insiste Balthasar, il n'est rien en celui-ci qui ne soit créé; la plus haute union de la créature avec son Créateur ne peut abolir la différence ontologique qui demeure entre eux. À ses yeux, pour être chrétienne, la *theôsis*, la divinisation dans le Christ et par participation avec lui, doit se fonder indéfectiblement sur cet axiome, qui reste insurpassable. Quant au second mode d'interprétation, selon le schéma «symbolique», il a d'éminents représentants dans des fi-

[14] Id., *Zu seinem Werk*, 131.

[15] *Op. cit.*, 76.

[16] *Op. cit.*, 24.

[17] Id., *Wendung nach Osten*, 33.

gures tels Basile, Chrysostome, et surtout Denys l'Aréopagite et Jean Damascène. Balthasar lui accorde nettement sa préférence, car il préserve davantage le caractère analogique de l'être créé. Dans la Parole faite chair et dans la chair même du Verbe, toute pénétrée de l'Esprit Saint, Origène contemple la présence actuelle de la réalité qu'elle signifie. Or telle est précisément, pour le théologien suisse, la véritable signification du «symbolisme» origénien: le Verbe incarné est son propre symbole; il est le Révélateur en même temps que la révélation du Dieu ineffable, le «mystère» opérant à la fois notre capacité de le connaître et le contenu de notre connaissance, le Logos qui rend présent et manifeste Celui que personne n'a jamais vu.

Cette vision de la Parole comme mystère trouve son perfectionnement chez les deux disciples spéculatifs d'Origène, et d'abord chez Grégoire de Nysse où, n'hésite pas à écrire Balthasar, «se développe une philosophie du devenir d'un tel dynamisme et d'une telle ouverture qu'elle produit une anticipation et un dépassement chrétiens de l'Idéalisme allemand et de bien des intuitions heideggeriennes»[18]. L'image de Dieu à laquelle l'homme est fait, est comprise chez lui comme un mouvement de transcendence de la condition créaturale finie à l'unité et à la beauté originaires du Créateur. Dans son état actuel de pécheur, l'homme est incapable de réaliser la similitude en vue de laquelle il a été créé. Par l'incarnation, il trouve l'accès au salut. L'entrée du Logos dans l'humanité, la présence du Christ, le premier-né, dans l'humanité qui, par le péché, avait perdu l'unité de son être à l'image de Dieu, rétablit l'homme dans sa dignité première et lui confère sa grandeur définitive. Pour Grégoire le sens de la création de l'homme ne se dévoile donc pleinement qu'à la lumière du Christ, son rédempteur. À cette lumière, il apparaît dans toute sa force. Dans une page de son livre *Présence et pensée* où il commente des passages décisifs du *De opificio hominis*, Balthasar fair ressortir le rôle admirable que Grégoire attribue à l'homme qu'achève de sanctifier le sacrement du Corps du Christ. Citons-la *in extenso*, car elle nous aidera à mieux saisir le sens et la portée de la christologie cosmique qu'élabore à sa suite Maxime le Confesseur.

«Après Origène, et avant Augustin, Grégoire admire la vaste "cité intérieure de l'esprit", le réceptacle inépuisable de la mémoire qui accumule sans rien mélanger tout ce que les différents sens lui fournissent et qui unifie à l'intérieur ces données multiples, comme des voyageurs qui, entrés par diverses portes, se réunissent au centre de la ville. Car ce ne sont pas les yeux qui voient ni les oreilles qui entendent, mais c'est l'unique esprit qui regarde et qui entend par le moyen de ses sens. Loin

[18] Id., *Zu seinem Werk*, 25.

de se subjuguer l'esprit, les sens le libèrent: afin que l'homme n'ait plus à chercher sa nourriture avec la bouche, ses mains sont formées de façon à lui servir d'instrument. La bouche ainsi se trouve libérée pour le service de la parole spirituelle. Ainsi l'homme, par sa double nature, est préparé à sa tâche cosmique. Il est l'endroit où s'opère "d'après la sagesse divine la fusion et le mélange du sensible et de l'intelligible, afin que toutes choses aient une même part à la beauté", il est "la jointure entre le divin et le terrestre", de lui "se diffuse une seule grâce de même valeur sur toute la création". Le corps, la matière entière reçoit le reflet spirituel de l'âme, devient l'image de l'Image. Grégoire – poursuit notre théologien, rapportant et traduisant ici encore en français des passages tirés surtout des chapitres 2 et 4 de cet opuscule – aime à décrire cette royauté de l'homme dans l'univers: "Image vivante du Roi universel", "indépendant et libre" dans ses actions, l'homme se trouve dans cette situation unique et privilégiée d'être "capable des deux jouissances: celle de Dieu par ce qu'il y a de divin dans sa nature, des biens terrestres par la sensation qui leur est apparentée". Il est "en partie le témoin, en partie le dominateur des merveilles de ce monde pour recevoir d'une part par la jouissance l'intelligence de celui qui les lui donne, de l'autre part par la beauté et la grandeur des choses visibles une certaine trace de la Puissance indicible et incommunicable du Créateur"»[19].

La présence immanente de Dieu qui s'est incarné en ce monde jusqu'à y manifester sur la Croix l'ultime fond de son amour, nous rend participants de la nature divine elle-même et provoque en nous le mouvement de remontée vers la «source scellée» (cf. Ct 4,12) de cet amour absolu, sans pour autant abandonner purement et simplement le monde. L'arrière-plan ignatien de la façon dont Balthasar comprend le Nysséen[20], est indéniable, mais ce fait n'ôte rien au caractère vraiment objectif de son interprétation dont les accents n'en touchent pas moins ce qui est présent comme une constante dans la théologie orthodoxe. «Le monde», écrit Alexander Schmemann que nous avons cité plus haut, «est créé comme communion avec Dieu, comme ascension vers Dieu; il est créé pour se spiritualiser, mais il n'est pas "dieu", c'est pourquoi la spiritualisation est toujours aussi le dépassement du monde, sa libération. En d'autres termes, le monde est un "sacrement"»[21]. Comme le fait ici le théologien russe, Balthasar, à l'instar de Grégoire, met en valeur le caractère «sa-

[19] Id., *Présence et pensée*, Paris 1988², 34-35.

[20] Cf. p. ex. le commentaire des nn. 234-237 des *Exercices spirituels* dans Id., *Christlich meditieren*, Freiburg 1995³, 85-96.

[21] *The Journals of Father Alexander Schmemann*, 202 (30 novembre 1978).

cramentel» du monde, enraciné en ce qu'il appelle la différence ontologique entre le Créateur et la création, et il montre que ce trait exige du chrétien qu'il vive dans l'unité «paradoxale» (une expression chère au P. de Lubac) l'«antinomie» contenue apparemment dans l'Évangile: d'un côté: «... car Dieu a tant aimé le monde...»; de l'autre: «n'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde». La tentation de l'Église, explique dans le même sens Schmemann, fut d'insister sur l'appel à «ne pas aimer le monde ni ce qui est en lui», en ignorant pour ainsi dire l'amour de Dieu lui-même pour le monde («... car Dieu a tant aimé le monde...»). «Si», écrira encore peu de temps avant sa mort le théologien de S. Vladimir, «le mot: "Dieu a tant aimé le monde" reste sans relation avec l'autre: "n'aimez pas le monde", cela donne un obscur maximalisme négatif et une vraie hérésie». Au contraire, «l'essence eschatologique du Christianisme» – le caractère sacramentel du monde, fondé sur le mystère du Verbe fait chair – permet de «discerner – ici et maintenant, au milieu de nous – le Royaume venant dans la joie du Christ qui monta au Ciel, sans être séparé de ceux qui L'aime, mais demeurant avec eux, dans la transfiguration mystique du monde et de la créature»[22]. Chez Schmemann, plus que Grégoire, Maxime le Confesseur sert ici de guide secret[23]. Il nous reste à considérer ce grand théologien byzantin, le quatrième grec chez qui, selon Balthasar, s'articule, de façon définitive, le lien entre symbole et mystère commandant le juste rapport de l'homme à Dieu et à l'univers.

H. U. von Balthasar n'aborde pas les Pères de l'Église en érudit, mais en croyant qui cherche en eux des maîtres spirituels capables de mener aux sources d'eau vive, des témoins de la «Parole de vie» (Ph 2,16), la «Parole du salut» (Ac 13,26), qui est «croissance» de l'Église (6,7; 12,24; 19,20) «jusqu'à ce jour» (26,22). Le croyant en lui est d'abord un contemplatif, mais, à la façon de l'aigle johannique, il est prêt, à tout moment, à fondre sur la proie aperçue. Car il lui importe au plus haut point de saisir les signes précurseurs d'un renouveau au sein même des requêtes essentielles de la modernité et d'exaucer celles-ci en les ramenant à un principe originaire et unitaire de compréhension. Ce que Balthasar écrit de «l'obscur et imposant Maxime le Confesseur», le génial moine du VII^e siècle qui «offrit une synthèse définitive du monde spirituel des Pères»[24], vaut en quelque manière de lui-même: «Maxime a beau-

[22] *Ibid.*, 334 (2 juin 1982).

[23] Cf. *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemann*, Crestwood (NY) 1990, 120-128. Dans une note de son *For the Life of the World* (Crestwood [NY] 1998², 139), A. Schmemann renvoie à *La liturgie cosmique* de Balthasar (dans la traduction française de la 1ère édition allemande non corrigée), du reste en l'attribuant par mégarde à H. de Lubac.

[24] H. U. von Balthasar, *Zu seinem Werk*, 11.

coup lu, mais sa demeure spirituelle, il l'a établie sur quelques colonnes, peu nombreuses et bien choisies, celles qui lui permirent de récupérer, par-delà tous les gibets et les épouvantails spectaculaires, la véritable image de la Tradition vivante. Ce qu'il y a de génial chez Maxime, c'est qu'il put ouvrir en lui-même l'un vis-à-vis de l'autre cinq ou six mondes spirituels devenus apparemment sans relations entre eux, et qu'il sut tirer de chacun une lumière qui éclaire tous les autres et les place en de nouveaux rapports, ce qui fait surgir les reflets et connexions les plus inattendus»[25].

En deux-trois traits, le théologien de Bâle en esquisse le portrait. «Il est un théologien contemplatif de la Bible, un philosophe de formation aristotélicienne, un mystique dans la grande tradition néo-platonicienne du Nysséen et de l'Aréopagite, logologien enthousiaste à la suite d'Origène, moine austère de la tradition évagrienne, finalement et avant tout partisan et martyr de la christologie orthodoxe de Chalcédoine et d'une Église centrée sur Rome»[26].

Nous aurons à revenir sur ces éléments biographiques, mais appliquons-nous d'abord, quelques instants, à ce qui est incontestablement le véritable centre de gravité de toute son œuvre: la figure du Christ, lui-même synthèse de deux natures unies sans mélange, origine tant historique que structurelle objective du monde en son essence intime. Aux yeux de Balthasar, le Concile de Chalcédoine compte parmi les plus décisifs, dans la mesure où, élevant la formule *asunchutôs* (sans confusion) au rang de principe dogmatique, il substitua à l'image de mélange l'idée de périchorèse, de circumincession réciproque. «Cette compénétration ontologique», estime-t-il, «sauvegarde non seulement la nature divine comme la nature humaine en ce qui leur est propre, mais elle les accomplit dans leur distinction même, bien plus elle produit même celle-ci. L'amour, l'union la plus haute, ne se construit que dans l'autonomie croissante de ceux qui s'aiment, et l'union, à plus forte raison, entre Dieu et le monde manifeste, par la proximité à laquelle elle amène les pôles l'un par rapport à l'autre, la différence toujours plus grande du Dieu essentiellement incomparable»[27]. Le princi-

---

[25] Id., *Mittler zwischen Ost und West. Zur 1300-Jahrfeier Maximus' des Bekenners (580-662)*, in Sein und Sendung 8 (1962) 358-361, ici 358-359.

[26] *Ibid.*, 359.

[28] Id., *Kosmische Liturgie*, Trier 1988³, 55. Ailleurs, Balthasar montre comment Maxime comprend l'amour, *agapè*, comme la force synthétique par excellence: «L'amour envers Dieu et l'amour envers le monde ne sont pas deux espèces d'amour, mais deux aspects de l'unique et indivisible amour. Par lui s'accomplit la synthèse totale de l'humanité dans le sens d'une unique identité où chacun échange avec l'autre ce qui lui est propre, et tous le font avec Dieu. Unis dans l'amour du Christ, qui est l'amour et donc aussi l'unité, les membres de son corps sont également un les uns avec les autres, jusqu'à la connaissance mutuelle de leurs cœurs et de leurs pensées, jusqu'à l'impossibilité d'être absents l'un à l'autre, parce que l'amour les pousse jusqu'à une compénétration ontologique» (Id., *Mittler zwischen Ost und West*, 361).

pe théologique de la synthèse trouve son application suprême dans le Christ qui, selon l'explication de Maxime, «sut combler, sans mélange des natures, l'abîme infini entre Dieu et la créature», ce qui fonde chez le Confesseur une «grande confiance dans le sens de la nature»[28].

Poussant la doctrine chalcédonienne jusqu'à ses ultimes conséquences, le moine byzantin a discerné dans la synthèse christologique – et tel est son apport original – le principe et la forme de toutes les synthèses cosmologiques et anthropologiques. Pour Maxime le Confesseur, le Verbe incarné est le noyau de toutes les synthèses du cosmos et de l'histoire; en lui s'unifie tout le créé comme en sa fin et son accomplissement. La «synthèse hypostatique» qu'est le Christ, est l'ultime pensée du monde parce qu'elle en est aussi la première du point de vue de Dieu. Dans son apparition à l'intérieur de l'histoire se révèle en même temps, dans toute sa clarté, la nature de la créature: «qu'elle n'est point un pur *negativum* de Dieu, qu'elle ne peut donc être sauvée unilatéralement par une fusion en Dieu, mais seulement – sans mettre du tout en cause l'élévation à la participation divine, ni la mort à ce monde – en conservant et en accomplissant plutôt expressément sa nature»[29]. À coup sûr, dans le débat scholastique au sujet du motif de l'incarnation, Maxime, à la différence de Jean Damascène, se situe du côté de Scot: «Ce n'est pas la rédemption du péché», note avec faveur Balthasar, «mais l'unification du monde en lui-même et avec Dieu qui est le motif dernier de l'incarnation, et comme tel, la première pensée originelle du Créateur, précédant encore toute création»[30]. Mais, ajoute-t-il, ce débat lui est totalement étranger, car lui-même n'imagine pas la possibilité d'un autre ordre du monde que celui qui existe réellement.

Ce qui, chez Maxime, est particulièrement cher au théologien suisse, est la dimension cosmique de sa conception chrétienne, fondée sur le schéma de la synthèse christologique. Le Confesseur, montre-t-il en assemblant génialement, selon son habitude, des citations de textes épars dans son œuvre[31], ne se lasse de célébrer

[28] Id., *Kosmische Liturgie*, 66.

[29] *Ibid.*, 204-205.

[30] Id., *Mittler zwischen Ost und West*, 359. Cette notation ne signifie point, de la part de son auteur, une mise en cause du sens sotériologique de l'incarnation du Logos. Traitant de la liberté humaine du Christ qui, aux yeux de Maxime, n'est ni un «libre arbitre» (*gnômè*) ni une liberté de choix – ce qui présupposerait en lui la mauvaise indifférence due au péché originel –, mais une liberté intégrale, Balthasar souligne combien l'union hypostatique trouve dans la Passion et la mort du Christ son suprême paradoxe: «Le motif le plus profond pour lequel le Christ devait posséder une liberté humaine, tient à l'économie du salut: la guérison de la nature exigeait la descente jusqu'à ce point tragique de l'homme où l'opposition à Dieu, le péché, s'était opérée» (Id., *Kosmische Liturgie*, 261).

[31] Id., *Kosmische Liturgie*, 271-272.

«toutes les synthèses des créatures dispersées, opérées par le Christ». Par sa victoire sur les génies hostiles des airs, il rétablit le lien entre le ciel et la terre «et montre que les êtres célestes et terrestres, selon la répartition des dons divins forment une seule ronde solennelle». Car «par le sang de sa croix, il a réconcilié dans la paix les choses célestes et les choses terrestres» (Col 1,20). «Maintenant la nature humaine, unie dans une seule volonté avec les puissances célestes, célèbre la magnificience de Dieu». Et «le Christ, ayant achevé pour nous son action salvatrice et étant monté au ciel avec le corps qu'il avait adopté, opère en lui l'union du ciel et de la terre, des êtres sensibles et des êtres spirituels, et démontre ainsi l'unité de la création dans la polarité de ses parties». Réunissant en lui toute la création, à la fois matérielle et spirituelle, il la présente au Père en sa totalité; «récapitulant l'univers en lui-même, il montre l'unité du tout en celle d'un seul homme»: l'Adam cosmique. Car, en lui, Dieu possède un corps et une âme et des sens comme nous par lesquels, en tant que parties, il réunit toutes les parties en unités qu'il peut unir elles-mêmes en une totalité suprême. Et tandis que le Christ, homme total, se soumet ainsi au Père, «il unit la nature créée à la nature incréée dans l'amour – ô merveille de l'amitié et de la tendresse divines pour nous! – et montre que, par la grâce, les deux ne sont plus qu'une seule chose identique. Le monde total entre (*perichôrèsas*) totalement dans le Dieu total et devenant tout ce qu'est Dieu, excepté de nature, il reçoit de soi le Dieu total».

Combien, par le biais de la Byzance, au style grandiose et déjà un peu baroque, de la fin du VII^e siècle, le théologien se rapproche d'un courant spirituel demeuré vivant en Orient jusqu'aujourd'hui, des connaisseurs de cette tradition le montreront un jour, espérons-le, avec l'érudition voulue. Contentons-nous ici de renvoyer de nouveau à A. Schmemann, et en particulier à la conclusion de son ouvrage *Pour la vie du monde* où il écrit: «C'est seulement parce que la *leitourgia* est toujours cosmique, c.-à-d. assume dans le Christ la création toute entière, et qu'elle est toujours historique, c.-à-d. assume dans le Christ le temps tout entier, qu'elle peut être aussi eschatologique, c.-à-d. nous rendre vraiment participants du Royaume à venir»[32]. L'intuition du caractère «symbolique», ou mieux encore «sacramentel», du monde est sans doute ce qui inspire les meilleurs théologiens provenant des deux grandes traditions occidentale et orientale; c'est également ce qui peut conduire aujourd'hui l'Église tout entière à une commune attestation de foi, d'espérance et de charité face à l'agnosticisme contemporain. Avec son maître Maxime, Balthasar voit dans la

[32] A. Schmemann, *For the Life of the World*, 123.

sainte Église de Dieu une image de l'univers[33]. La promesse faite à Israël d'être un Peuple pour tous s'accomplit dans la nouvelle Synagogue qu'est l'Église. En tant qu'anticipation du Royaume de Dieu universel, celle-ci transcende sa figure visible en direction d'une totalité eschatologique. Certes cette figure qui est comme telle fondée par le Christ, ne peut être abolie: les dimensions hiérarchique et ministérielle appartiennent à sa constitution divine. Mais à l'instar des Pères grecs et à l'école de Claudel (*Le soulier de satin*!), Balthasar aime à contempler dans l'Église le sacrement du cosmos racheté, la lumière du Christ projetant progressivement sa clarté sur toutes les ténèbres du monde. Par là même il rejoint tout un courant de la pensée russe du siècle dernier qui a mis en valeur, avec le rapport entre l'antropologie et la cosmologie[34], la responsabilité du croyant vis-à-vis du cosmos: «Mon salut et ma transformation», écrivait N. Berdiaeff[35], «sont liés non seulement à ceux des autres hommes, mais à ceux des animaux, des plantes et des minéraux, à leur insertion dans le Royaume de Dieu, qui dépend de mes efforts créateurs».

Ce n'est donc pas sans une intention profonde que le théologien suisse a donné à la synthèse qu'il a découverte chez Maxime le Confesseur le titre de «liturgie cosmique». Le culte sacramentel de l'Église est pour lui le sympole réel de la liturgie transcendante, universelle, cosmique. Le jésuite en lui n'était peut-être pas, au départ, très sensible à l'aspect proprement rituel de la liturgie mais, fils d'un architecte qu'a rendu célèbre la construction d'une église du canton de Lucerne[36], il est particulièrement captivé par la forme de l'édifice dans lequel se déroule la sainte liturgie. Le jeune Byzantin distingué de cour vécut, fait-il remarquer, sous les merveilles architectoniques, d'une beauté grandiose, de l'ère de Justinien et les célébrations sacrées menées dans ce cadre impérial durent laisser dans son esprit des traces inoubliables. En réalité, Maxime, explique-t-il en présentant sa traduction de la *Mystagogie*[37], «ne part d'aucune église déterminée; ce qui l'intéresse, c'est le symbolisme général entre l'édifice de l'église et le cosmos». Dans l'esprit d'Anthémios de Tralles et d'Isidore de Milet, les deux grands architectes de Sainte Sophie de Constantinople, l'édifice veut être réellement, précise le théologien, une reproduction du cosmos, du cosmos «rédimé» et «unifiant le ciel et la terre». Et d'exposer plus en détail son interprétation

---

[33] Voir le chapitre II de sa *Mystagogie*, dont Balthasar présente une traduction in *op. cit.*, 366ss.

[34] Cf. V. Losski, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1930, 106.

[35] *L'idée russe*, Paris 1969, 132.

[36] Cf. P. Henrici, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, in K. Lehmann – W. Kasper (éd.), *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, Köln 1989, 18-61, ici 18.

[37] H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 363.

à partir de données à la fois architectoniques et historiques: «Pour Maxime, ce qui est d'emblée essentiel dans l'édifice c'est l'architectonie liant la nef (*naós*) et le chœur (*hierateion*). Cette architectonie se présentait toutefois au temps des antiques basiliques, de façon plus nette que dans les constructions justiniennes, dont l'idée provient de l'octogone (San Vitale à Ravenne) et ne rétablit qu'avec peine le rapport du bâtiment central avec l'axe longitudinal; dans la Hagia Sophia domine encore l'idée de la construction octogonale, l'église des Apôtres, tout aussi imposante, formait une croix avec des bras réguliers; ce n'est qu'avec la Hagia Irene que revient ce mouvement tout à fait clair en direction de l'abside, tel que Maxime le présuppose». Dans son réalisme, Maxime lie d'emblée le symbolisme mystagogique à son expression architecturale dans l'église faite de pierres où se déroule la divine liturgie. Ainsi pour expliquer que «tout l'édifice des actions divines repose sur la foi qui en est le fondement», il attire l'attention sur «l'autel rituel» en tant que «symbole de Dieu auquel nous sommes tous immolés spirituellement». Ou encore, pour inviter l'âme à la contemplation spirituelle de la nature, il établit un parallélisme polaire entre l'édifice cultuel et l'univers: «De même que l'église est un "monde", ainsi le monde est une église cosmique, dont la "nef" est le monde sensible, et le chœur le monde spirituel»[38]. Que le dualisme architectonique du chœur et de la nef reflète le dualisme du clergé et du peuple, constitutif de la conscience ecclésiale, c'est là du reste, estime Balthasar, ce que le moine byzantin admet comme un préalable évident: telle est la base sur laquelle il établit son système général des synthèses, qui gouverne le cosmos tout entier. Liée comme elle l'est au spectacle des grandes basiliques et à la liturgie fortement hiératique de son temps, cette conception spirituelle et symbolique d'une liturgie cosmique ne peut en aucune manière induire à l'idée d'une Église purement intérieure et mystique. Pour l'adversaire acharné du monoénergisme et du monothélisme, il n'y a pas de doute que la lutte en faveur de la pleine humanité du Christ va de pair avec celle de la sainte Église qui est à la fois extérieure, visible, et intérieure, mystérique. La preuve en est tout l'engagement de sa vie, jusqu'au seuil du martyre, au bénéfice de l'unité de l'Église tout à fait réelle de son temps.

Plus encore que la doctrine de ce saint, c'est ce destin personnel qui, à ses propres dires, a laissé chez le jeune Balthasar une impression profonde: «le fait qu'une fois encore après Athanase, un individu ait pu défendre la christologie orthodoxe contre

[38] *Ibid.*, 326. De la basilique justinienne S. Irène de Constantinople la structure en forme de croix sur le modèle iconographique byzantin est reproduite dans: G. Valentini S.J. – G. Caronia, *Morfologia e funzioni dell'edificio sacro cristiano*, Palermo 1962, tav. XXII (79-81); voir aussi: E. Guglielmi, *Storia dell'architettura*, Roma 2002.

un Empire entier, que lui, le Byzantin, se soit allié au pape Martin Ier de Rome et que finalement il ait souffert le martyre pour la vraie foi»[39]. Ce saint est un témoin de l'unité de l'Église qui, sur le solide fondement des douze Apôtres, fut capable d'unir le dogme et la vie, le pape et l'empereur, l'Ouest et l'Est. N'est-ce point au fond ce que Balthasar a voulu être lui-même? N'est-ce point ce qu'en effet le patriarche Athénagoras a reconnu dans sa figure éminente de théologien des Pères grecs? Son œuvre n'est-elle pas une porte ouverte sur le dialogue œcuménique respectueux qu'il nous appartient de mener en ce début du XXIe siècle?

Pour suggérer en terminant une piste à approfondir dans ce domaine, renvoyons à un essai dans lequel Balthasar s'aventure dans une comparaison théologico-phénoménologique entre les deux grands types d'ecclésiologie d'Orient et d'Occident[40]. «L'Orient», écrit-il après avoir expliqué en long et en large les différences entre les organes de la vue et de l'ouïe, «est johannique, il est l'Église de la vision». L'Occident est synoptique-paulinien, il est l'Église de l'ouïe. En Orient, le Logos s'appelle «Sens» et «Idée»; en Occident, *Verbum*, «Parole». À l'inverse de l'ecclésiologie occidentale, l'ecclésiologie orientale privilégie clairement la perception de la figure telle que le théologien suisse l'a mise lui-même en évidence dans le premier et fondamental volume du premier volet de son tryptique monumental, intitulé en français *La gloire et la croix*. «Un christianisme qui subordonne l'audition à la vision doit aussi nécessairement avoir comme structure fondamentale la modalité du "voir". Cela veut dire: à la base, l'objectivité, l'insurpassable vis-à-vis de l'œil et de la chose. C'est pourquoi le monde apparaît fondamentalement à l'Orient comme le monde des idées, le Logos comme la quintessence de toutes les valeurs spirituelles. La distance, qui conditionne le voir, se manifeste clairement dans le mode typique dont l'Orient pense les êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, les hiérarchies célestes et terrestres; le cérémonial de cour de caractère byzantin-sacral – un cérémonial que la liturgie ne fait que transposer dans le domaine ecclésial, comme la théologie le fait dans le domaine cosmique – a le sens omniprésent de la représentation». Ainsi, poursuit Balthasar, en alléguant de nouveau la *Mystagogie* de Maxime, «l'univers créé devient un sacrement universel et un "mystère", dans lequel ce qui est ecclésial liturgique n'apparaît que comme une fonction particulière».

---

[39] Cfr. Id., *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, 36-37.

[40] Id., *Sehen, hören und lesen im Raum der Kirche*, in *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 484-501, ici 493ss.

Dans cette conception propre à la tradition de l'Orient il y a, à n'en pas douter, une richesse extraordinaire, dont l'Occident a un besoin vital, s'il veut éviter de retomber dans les impasses du subjectivisme anthropologique auxquelles il a succombé après le grand schisme: la Parole interprétée comme actualité pure et simple (Luther, Calvin et Port-Royal) ou la pratique chrétienne entendue comme activisme pur et simple[41]. La théologie des Pères grecs comme aussi, de nos jours, les écrits mystiques d'un P. Florenskij et même la sophiologie (quelle qu'en soit l'ambivalence) d'un S. Bulgakov peuvent aider le catholique occidental à maintenir l'œil spirituel ouvert au sens objectif de la Parole dialogique et à comprendre le service du monde comme une représentation sacrale, «sacramentelle», de Dieu en celui-ci. D'un autre côté, les Églises d'Orient, il ne faut pas se le cacher, ont eu elles-mêmes, dans le passé, et continuent à avoir leurs propres tentations, en particulier la gnose et le panthéisme[42]. Et à cet égard, elles peuvent trouver dans la tradition de l'Occident ce qui fait défaut à pareils systèmes: le sens aigu de la distance créaturale de l'être fini par rapport à l'Être infini. Bref, selon Balthasar, Rome et Byzance ont besoin l'une de l'autre. À ses yeux, l'Église ne pourrait être «une», si n'était fondé en elle un principe visible d'unité, le rocher de Pierre: les pécheurs que nous sommes n'ont-ils pas en effet toujours tendance à l'isolement et au sectarisme[43]? Cependant ce principe pétrinien se fonde lui-même sur un principe supérieur plus profond, qui est structurellement d'un autre ordre, ce que le théologien suisse nomme le principe marial de «l'Église sainte et immaculée, sans tache ni ride ni aucun défaut» (Ep 5,27). Cette Église à la fois charnelle et mystique qui prolonge dans la régénérescence des croyants, par le moyen de la foi, la naissance nouvelle qui eut lieu du sein de la Vierge[44], est celle que les catholiques reconnaissent dans la tradition d'Orient. C'est celle avec laquelle Balthasar, tout en tenant en haute considération la fonction mi-

41 Sur les déviations de l'Occident, lire les pénétrantes observations in *The Journals of A. Schmemann*, 288 (1er mars 1981).

42 Les hérésies de l'Orient sont venues, estime le théologien suisse, de «l'absolutisation de la dynamique intérieure de la vision», une dynamique qui «vise tendanciellement à l'identité avec Dieu et à la négation du monde» (*ibid.*, 494).

43 Cf. Origène, *Hom. in Ezech.*, 9, 1: «Où se trouve le péché, là aussi la multiplicité, là le schisme, là l'hérésie, là le conflit». Lire dans le même sens: H. U. von Balthasar, *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1980, 79.

44 Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 33, 4, in SC 100, 812-813.

nistérielle d'unité propre au Vicaire de Pierre, se sentait en pleine consonance. L'œuvre de ce nouveau médiateur entre l'Orient et l'Occident les aide à la comprendre et aimer davantage, comme elle peut aussi amener les orthodoxes à redécouvrir le charisme pétrinien, en le situant à l'intérieur du principe marial supérieur de l'Église[45].

[45] Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*, n. 27b, in *Enchiridion Vaticanum* XI, n. 1327, renvoyant à H. U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen* (Freiburg 1995²).

NOVITÀ

L'ARTE DELLA MERAVIGLIA

Icone russe del XVII sec.

Libro-Calendario 2004

Testo di A. Preobraženskij

- 50 pagine
- 25 tavole a colori di grande formato
- € 13,00

L'icona russa del XVII secolo è stata finora poco studiata o sbrigativamente definita come un fenomeno di progressiva imitazione del clima culturale occidentale. In realtà, le opere di questo periodo colpiscono per la loro originalità, la ricchezza di elementi e di scene, per la profondità di caratterizzazione della psicologia dei diversi personaggi e del suo dramma, per il gusto di un "bello" che talvolta assume una certa teatralità o addirittura stravaganza, ma è tutto puntato a cogliere ed esprimere i segni della presenza del divino nel mondo umano. Alla laconicità delle epoche artistiche più antiche, si sostituisce un moltiplicarsi di simboli, di elementi patetici e narrativi tesi a calare il cielo sulla terra, che tuttavia, nonostante la propria particolare impronta di eloquenza, non riesce a liberarsi da un senso di malinconico esilio dallo splendore della gloria futura.

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

Il Crocifisso nelle diverse confessioni

Maria Antonietta Crippa
Ordinario di Storia dell'Architettura (Politecnico di Milano)

Il titolo di questo breve saggio, nella sua laconicità, pone una questione di enorme importanza: la relazione dell'uomo e delle comunità di fede cristiana con la più sacra, e umana al tempo stesso, delle immagini, quella di Cristo crocifisso.

Più precisamente mi pare che il titolo suggerisca di esplorare e motivare l'esistenza delle diverse interpretazioni di tale tema figurativo, non in termini esclusivamente artistici o iconografici, ma a partire dalle appartenenze confessionali, inclinando al contempo verso una relazione di causa/effetto – tra espressione figurativa e confessione cristiana – quanto mai delicata, non solo nel territorio dell'arte ma anche nel contesto storico di sviluppo dell'iconografia cristiana.

La problematica che mi è stato offerto di delineare ha avuto certamente esiti emblematici, attuati cioè in forme compiutamente significanti, nel contesto espressivo che, pur tra mille incertezze, continuiamo a chiamare arte. Si possono infatti rintracciare innumerevoli rappresentazioni di Cristo crocifisso nelle diverse forme d'arte, maggiore e minore. Ma lo spazio a disposizione non mi consente di farle scorrere sullo schermo della memoria, neppure tramite i fondamentali capisaldi di riferimento.

L'argomento esigerebbe per di più di essere scandagliato, nel vasto contesto di matrice cristiana che si sviluppa ormai lungo duemila anni di storia, non solo a partire dai capolavori, ma anche dalla sterminata quantità di crocifissi oggetto di devozione e, al tempo stesso, segno essenziale nelle celebrazioni liturgiche dei sacramenti e della messa.

È fondamentale inoltre tener presente che la relazione tra immagine del Crocifisso e confessione cristiana è un dato in continua gestazione nella coscienza dell'uomo contemporaneo, sia esso credente o no, in ragione del radicale *imprinting* cristiano nella cultura occidentale. Tale relazione possiede tuttavia necessariamen-

te anche una profondità storica, che rimanda a precise tradizioni, confessionali e artistiche al tempo stesso.

Non è secondario, infine, che essa abbia al proprio centro non una delle tante figure devozionali che strutturano l'immaginario cristiano dalle origini – come la Vergine, gli Apostoli, i Padri della Chiesa, ad esempio – e che costituiscono un comune riferimento per le diverse confessioni, ma l'immagine centrale per tutte, quella divino-umana di Gesù Cristo, colta nella sua connessione con la morte in croce.

Il titolo di questo scritto, anzi, rivolge l'attenzione a Colui che è appeso alla croce, all'uomo-Dio la cui incarnazione, passione, morte e resurrezione costituiscono l'imprescindibile fondamento del vangelo di salvezza, al quale tutte le confessioni cristiane indistintamente rimandano.

L'argomento ha dunque un importante valore d'attualità, oltre che di radicamento storico; riguarda sia l'immaginazione personale, dalla quale in parte non può non dipendere costantemente la ricerca e l'espressione artistica, sia la cultura dei popoli, dalla quale fioriscono tipologie figurative ed espressive peculiari. Lo caratterizza il riferimento ad usi liturgici differenziati nelle diverse confessioni; al modo in cui in essi si riverbera la morte di Cristo in croce; all'importanza del volto e del corpo di Cristo come centro espressivo della sua divino-umanità, culmine della passione e morte offerte per la salvezza di tutti gli uomini.

In tale vasto e complesso orizzonte di problemi non mi è possibile, in questa sede, che tentare di circoscrivere qualche area tematica, a me più accessibile e più congeniale. In primo luogo desidero dare spazio a qualche caso paradossale di figurazione di Cristo crocifisso nella cultura contemporanea occidentale. Il paradosso è dato dalla forza emblematica della croce e del Crocifisso che agita, nel profondo, la coscienza contemporanea, mantenendola tuttavia in una condizione, per così dire, di sospensione del rapporto con le confessioni cristiane nel cui alveo soltanto l'una e l'altro assumono pieno significato.

Due brevi rimandi a fatti contemporanei molto noti mi aiutano a precisare tale sconcertante situazione, che trascina con sé una notevole difficoltà a correlare oggi queste immagini, il cui senso ha valore generale ritenuto conosciuto da tutti, con la loro interpretazione artistica, entro cioè l'orizzonte espressivo che può fissarne il significato in segni con forte carica simbolica.

Ricordo che, ancora una volta come in tante altre occasioni, dopo il crollo dei grattacieli di New York l'11 settembre 2001, il primo segno alzato nel vuoto di *Ground Zero* è stata una croce, composta con due robuste travi in ferro emerse dai ruderi degli edifici distrutti.

Quella croce non è stata contestata, non è parsa un segno valido solo per qual-

cuno; ha espresso a tutti e in nome di tutti uno struggimento estremo, quasi indicibile, di pietà. Quella croce non era stata alzata solo per ricordare Cristo, vi si potevano quasi vedere tutti i corpi smembrati di coloro che soggiornavano nelle torri del *World Trade Center* al momento dell'incidente.

Era una croce dedicata a tante morti innocenti. Il segno silenzioso aveva infatti una eloquenza profonda, poiché rendeva costantemente presenti, e accomunati al destino di Gesù Cristo, tutti coloro che lì avevano perso la vita.

Gli storici dell'arte e dell'iconografia cristiana segnalano che, se l'immagine della croce è comparsa prima di quella del Crocifisso, tuttavia «la raffigurazione della croce, immagine e veicolo d'immagine al tempo stesso, e quella del corpo crocifisso hanno sempre costituito (...) una unità di significato»[1], tanto da non essere metodologicamente adeguata allo studio la loro distinzione tematica. Il segno della Croce, si può dire, è evocazione di Cristo uomo-Dio, nella sua concreta storicità.

La croce di *Ground Zero* è ricca del significato originario, dell'unità di croce e Cristo crocifisso di cui parlano gli storici. Il gesto di chi ha alzato quella croce aveva certamente – in chi lo ha compiuto in chi lo ha accettato e rispettato, in chi guardandolo ha ricordato – una sua, sia pur abissale, consapevolezza di tale, metodologicamente indistinguibile, unità.

Potremmo di conseguenza affermare, sia pur con tutte le cautele del caso, che le radici profondamente cristiane della cultura occidentale riemergono di scatto nei momenti più drammatici? E che riemergono proprio in riferimento alla croce e al Crocifisso?

Si può rispondere affermativamente, precisando tuttavia che tale emergenza avviene innanzi tutto, e non è casuale, a livello di segno sintetico, segno che è certamente già immagine, ma tale da suggerire soltanto, adombrandole, altre, più profonde realtà.

Consente invece di accedere al più alto e complesso livello artistico e alle sue contraddizioni attuali, un episodio conclusivo del romanzo di Chaim Potok, *Il mio nome è Asher Lev*; in esso si narra come il protagonista, affermato pittore, si trovi a dipingere d'impeto quadri con crocifissi ai quali sono appesi il padre e la madre, così come il figlio li ricorda in momenti di lancinante dolore.

Lev, «un ebreo osservante che lavora su una crocifissione perché nella sua tradizione religiosa non esiste alcun modello estetico al quale far risalire un quadro di

[1] Cfr. G. Jashai, art. *Croce*, in *Enciclopedia Universale dell'arte medievale*, vol. V, Roma 1996, 577.

angoscia e tormento estremi»[2], consente alla sua gallerista di esporre in una grande mostra a New York questi quadri.

Lascia che la locale comunità ebraica e i suoi genitori li vedano, ha bisogno anzi di tale momento di riconoscimento pubblico. In prima persona, ad apertura dell'evento, vive il dramma e lo scandalo che la sua opera provoca nelle persone a lui più care.

Ricorderà più tardi le proprie impressioni in questo modo: ««Non le avevo immaginate così potenti (...) vidi mia madre legata alle linee verticali e orizzontali del quadro, e vidi mio padre e mia madre che guardavano il quadro. Poi distolsi lo sguardo terrorizzato davanti a un simile atto di creazione. Padrone dell'Universo, non intendevo cercare di emulare il tuo potere, la tua facoltà di creare dal nulla. Volevo solo fare qualche buon quadro. Padrone dell'Universo, perdonami»[3].

Asher Lev viene, sia pur cordialmente, allontanato dalla sua comunità ebraica, perché la sua libertà d'artista gli aveva fatto oltrepassare i confini di un doveroso rispetto dei valori propri della sua stessa appartenenza sociale e religiosa.

La riflessione conclusiva che a lui fa esprimere lo scrittore Potok è il nodo centrale del racconto. Lev ricorderà più tardi che, vagando disorientato per New York, si trovò a guardare le proprie mani: «Guardai la mia mano destra, la mano con cui dipingevo. C'era potere in quella mano. Potere di creare e di distruggere. Potere di divertire e di sconvolgere. C'erano in quella mano il demoniaco e il divino insieme e contemporaneamente. Il demoniaco e il divino erano due aspetti della stessa forza. La creazione era demoniaca e divina. L'arte era demoniaca e divina. La visione solitaria che poneva occhi nuovi in orbite vuote era demoniaca e divina. Io ero demoniaco e divino». In quello stato di smarrimento Lev disse a se stesso: «Sii un grande artista, Asher Lev; quella sarà l'unica giustificazione per tutto il dolore che causerai. Ma in quanto grande artista di nuovo arrecherò dolore, se necessario. Allora diventa un artista più grande. Padrone dell'Universo, devo vivere in questo modo tutto il resto della mia vita? Sì, giunse il bisbiglio dai rami degli alberi. Ora viaggia con me, Asher. Dipingi l'angoscia del mondo intero. Mostra agli uomini il dolore. Ma per il dolore cerca i tuoi propri modelli e il tuo proprio gioco di forme. Dobbiamo dare un equilibrio all'universo»[4].

---

[2] Cfr. C. Potok, *Il mio nome è Asher Lev*, Milano 1991, 280.

[3] *Ibid.*, 302.

[4] *Ibid.*, 310-311.

Mi sono soffermata a lungo su questo brano letterario, carico di evocazioni figurative, per molte ragioni. In primo luogo esso testimonia il profondo radicamento mnemonico cui l'arte figurativa della tradizione occidentale dà luogo – Lev ha visto nei musei i Crocifissi, non li conosce dall'interno della propria tradizione ebraica –; tale radicamento mnemonico, tuttavia, non garantisce da sé il rinnovarsi di un vivo rapporto tra crocifissione e professione cristiana di fede, all'interno del quale l'opera d'arte è stata realizzata.

Elemento non meno rilevante è il recupero dell'icona di Cristo crocifisso in chiave solo dolorifica, spogliata del fondamento salvifico, assunta come eccelso modello estetico di un significato accessibile – quello di un dolore innocente e ingiusto – da reinterpretare liberamente in un gioco formale d'artista.

Si apre infine un terzo, delicato piano di riflessione, molto radicato nella cultura artistica e nella critica d'arte contemporanee: l'artista vive in sé un dualismo irresolubile tra bene e male, dualismo che solo l'arte, nel riscatto formale, può comporre in un "equilibrio universale", auspicato ma di fatto impensabile e, soprattutto, inaccessibile all'uomo comune. L'artista si trova in questo modo prigioniero del suo talento, grazie ad esso egli è un superuomo che può mostrare agli altri uomini, con la sua arte, solo "il dolore" supremo di un'angoscia dilacerante.

Tra le molte riflessioni che si possono svolgere su questi temi, qui mi interessa sottolineare innanzi tutto come la croce e/o il crocifisso siano figure che seriamente, quasi tragicamente, continuano ad interpellare l'uomo d'oggi. L'artista ne è inevitabilmente attratto e soggiogato.

Il museo, inoltre, così come le esposizioni temporanee, importanti e significative forme moderne di valorizzazione dell'arte e base per la sua costruzione storiografica, possono essere occasione di percezione diretta di modelli estetici cristiani quali la Crocifissione, senza che se ne colgano il contesto originario, i valori peculiari delle tradizioni da cui sorgono, il senso ecclesiale che in essi è veicolato.

Si aggiunga che, negli ultimi due secoli, si è estesa una esplicita intenzionalità estetica ad ogni prodotto o utensile, utile o «inutile» alla vita quotidiana, vanificando di fatto la necessità, meglio la tensione al capolavoro e staccando la nozione di bellezza dalle più profonde domande esistenziali e civili dei popoli.

Nel perseguimento di una qualità di vita propria di un *comfort* democraticamente partecipato, l'estetica tendenzialmente non trascende più i dati dell'esperienza sensibile. Tra modelli estetici consegnati a noi dalla tradizione e valori esistenziali e religiosi, che li hanno promossi, si apre, di conseguenza, un vero e proprio baratro.

È inevitabile pertanto chiedersi: le diverse confessioni cristiane, in questo contesto, come guardano alla croce e al crocifisso? Gli artisti che si mettono alla prova su questo tema in quale rapporto si collocano oggi con le confessioni cristiane?

Un teologo cattolico contemporaneo ha autorevolmente indicato che la connessione tra Cristo, la sua immagine e la Chiesa non può essere impunemente sospesa, pena l'incomprensione di chi è stato ed è Cristo per gli uomini. «Le immagini di Dio che l'uomo religioso può concepire – ha affermato Hans Urs von Balthasar – sono troppo simili alla sua stessa natura. Solo Cristo ha indicato un Dio cui ci si può abbandonare interamente. Ma chi era Cristo? Innumerevoli sono le immagini di Cristo che si sovrappongono. "Qui si pone la Chiesa". Essa conserva integra e pura l'immagine di Cristo, il quale conserva integra e pura l'immagine di Dio. E la sua "vulnerabilità", sì la sua scandalosità alla fine non è contro di lei ma in suo favore. La si rimprovera di legare con la sua parola, con la sua autorità e il suo sacramento il Dio libero, sovrano, che non può essere delimitato da nessuna forma. "Ciò impressiona non poco". "Ma come, se è Lui stesso, il Signore, che si è legato?" (...) Nessun umanesimo antico, nessuna profonda intuizione orientale, nessuna moderna teoria del "superuomo", ha mai preso l'uomo e il mondo così sul serio come fa la fede cristiana»[5].

Le parole di von Balthasar, che mi paiono rimbalzare, con grande pertinenza, in controcanto con le conclusioni umanamente laceranti cui giunge Asher Lev, incalzano l'immaginario contemporaneo su Cristo provocandolo a recuperarne i significati profondi e veri, dentro gli inevitabili moti di sensibilità individuale e collettiva, in aderenza a ciò che di Cristo esprime la vita sacramentale ecclesiale, il suo patrimonio scritturistico, la sua teologia.

Al tempo stesso le formule balthasariane ci ricordano che il libero circolare di innumerevoli immagini di Cristo non è in sé garanzia della promozione della proposta di salvezza per la quale Egli si è incarnato, è morto ed è risorto; tuttavia esse conservano il valore di traccia non cancellabile di quanto la fede cristiana prende sul serio l'uomo e il mondo.

Intendo dire che la fase contemporanea di ricerca artistica in cui ci troviamo inseriti porta in sé figure e segni, in primo luogo di Cristo, che vengono traditi se ecletticamente manipolati; tale tradimento tuttavia, forse nella maggior parte dei casi inconsapevole, continua a lanciare, oltre l'univocità riduttiva di senso entro il

[5] Cfr. H. U. von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano 2000², 112 s.

quale le figure e i segni vengono colti, bagliori di una bellezza che li supera, in direzione di Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio.

Non saprei come esprimere meglio il complesso stato d'animo, ricco di fascino e di disagio insieme, che mi provocano i molti crocifissi di artisti contemporanei – si pensi a Picasso, ad esempio, o a Bacon –, soglia di un sentire religioso ed estetico che afferma, nella frammentazione di confessioni cristiane e non, un bisogno di universalità, concretamente espressa in un preciso volto e corpo umano e non teoricamente definita dall'astrazione concettuale veicolata dal termine umanità.

Non so dire se questa è soglia promessa di tangenza tra le confessioni cristiane. Certamente alcuni Crocifissi di pittori contemporanei, ad esempio quelli dell'americano Bill Congdon, fanno breccia in un moto d'origine della coscienza religiosa, in una percezione sacra e universale di Gesù Cristo.

A questo riguardo l'attuale figurazione di Cristo crocifisso appare ancora più paradossale se si volge uno sguardo al passato della storia cristiana. Se quella sopra accennata, sia pure minimamente, può essere ritenuta l'elaborazione nell'arte contemporanea, a partire dall'immaginario collettivo, della figura di Gesù Cristo Crocifisso, se dunque oggi questa immagine e icona d'arte ci porta, per così dire, in una terra di tangenza tra le confessioni cristiane, è importante chiedersi quale diverso patrimonio ci consegnano, su questo tema, due millenni di storia cristiana occidentale e orientale.

Anche su questo fronte non mi impegno in una qui impossibile sintesi, ma tento soltanto di lanciare qualche sonda significativa nella profondità del tempo storico.

È noto che la rappresentazione del Crocifisso è tardiva, tra V e VI secolo, rispetto a quella della croce, come segno che rimanda alla globalità del mistero salvifico cristiano. Noto è anche che la lunga stagione del Medioevo è tempo di innumerevoli rappresentazioni di Cristo, sulla croce, deposto, ritto con i segni della Passione.

Uno studioso di storia della mentalità ha scritto a riguardo dei secoli XII-XV, di transizione tra Medioevo e Rinascimento: «Il simbolo esteriore del cristianesimo era sempre la croce, ma fu il crocifisso – le braccia abbandonate, il corpo martoriato dalla corona di spine – ad assurgere a immagine della Redenzione. Non esistevano limiti alla compassione che tanta *pietà* fraterna doveva ispirare. Il Quattrocento l'avrebbe stimolata, negli animi più semplici, con un sacro ciarpame di schegge, spine, sudari e ampolle di sangue, e, in quelli più raffinati, coltivandone l'immaginazione interiore; la compassione avrebbe ispirato l'opera di pittori e scultori, poi di intagliatori e incisori, così come le rappresentazioni dei "misteri". Nel 1400 le sofferenze di Cristo erano il tema ossessivo di una aneddotica macabra e passionale; «ci

volle quasi un secolo per ridurla al relativo ordine della Via Crucis e dei misteri dolorosi del Rosario»[6].

Il «riferimento ossessivo alla umanità di Cristo», lo straripare di immagini e di reliquie dal Medioevo al Cinquecento aveva molte ragioni storiche; avrebbe richiesto, dal Concilio di Trento in poi, la definizione di una esplicita dottrina delle immagini all'interno della Chiesa Cattolica. Provocò in particolare un acceso furore iconoclasta, spesso proprio contro il Crocifisso, nelle confessioni protestanti.

La recente conclusione del restauro, durato dodici anni, al Crocifisso di Giotto su tavola, riportato il 7 aprile 2001 in Santa Maria Novella, è stata per gli storici dell'arte l'occasione per tornare a considerare con ammirazione quell'immagine che, per la prima volta nel contesto cristiano e solo nel XIII secolo, non presentava il cuore del messaggio cristiano come simbolo o cifra, ma con la consistenza corporea ed espressiva di un uomo vero grondante sangue, col corpo appesantito dalla scomparsa della vita e il volto spento di un morto.

La pala monumentale, di 5,78 metri per 4,76, chiudeva le ricerche figurative su Cristo crocifisso iniziate poco tempo prima da Cimabue, nella pala di Arezzo del 1280 circa. Gli studiosi segnalano che, nell'opera fiorentina di Giotto, ripresa da lui nel Crocifisso malatestiano a Rimini del 1303 e in altri dipinti, e di altri artisti tra pieno Duecento e primo Trecento, ha inizio in senso proprio l'arte moderna.

Qui la passione di Cristo è presentata come dramma in azione: al centro è il corpo plastico, cadente, di Colui che è morto per la salvezza di tutti; agli estremi dei bracci della croce Maria e Giovanni stanno dolenti e coinvolti nella tensione di Cristo spirante. Sotto la croce doveva esserci, secondo gli studiosi è fatto ormai accertato, un suppedaneo con la rappresentazione del Golgota, nel quale era infissa la croce e che custodiva il cranio di Adamo, uomo vecchio riscattato da Cristo.

Gli artisti toscani due/trecenteschi – dichiarano oggi concordi i massimi esperti dell'arte medievale – hanno attuato in pochi decenni, di scatto, proprio con questa immagine drammatica di Cristo crocifisso, una radicale innovazione che avrebbe investito l'arte nel suo complesso e in ogni espressione.

Nel Crocifisso, nella rappresentazione della divina umanità di Cristo colta nel momento estremo del sacrificio, proprio in questa immagine di morte, composta ma evidente, è scattata la sensibilità moderna della quale ancora oggi siamo partecipi. Tuttavia, il retaggio iconografico ed espressivo precedente, il lungo e complesso per-

[6] Cfr. I. Bossi, *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Torino 1990, 9 (ed. orig. 1985).

corso figurativo e teologico maturato dai primi secoli fino a quel momento non andò perduto.

I Padri della Chiesa avevano composto nei primi cinque secoli della storia cristiana un grande edificio espresso in forma teologica, esegetica, ascetica e di predicazione, saldando Nuovo e Antico Testamento in tipi e antitipi, come modelli della storia della salvezza cristiana. Il sistema aveva inciso nell'immaginario collettivo un patrimonio molto vasto di figure in reciproco rapporto di senso, dal quale erano emerse gradualmente quelle immagini di fede, dipinte o scolpite, che oggi inscriviamo nella storia dell'arte. Quei Padri della Chiesa posero subito la croce, segno del mistero pasquale, a fondamento della vita cristiana e cuore della Chiesa.

L'arte di età paleocristiana e altomedievale si soffermò, in coerenza con tale atteggiamento, sulla esaltazione della vittoria di Cristo sulla morte, sulla apoteosi di Cristo in croce, sulla croce con Cristo come segno di trionfo e *parusìa*, venuta di Cristo nel Giudizio finale, e sull'analogia tra sacrificio della messa e sacrificio della croce.

Tra i molti, preziosi crocifissi liturgici e devozionali, dipinti, scolpiti, fusi in oro e decorati con pietre preziose lungo i secoli fino al XIII, meritano di essere ricordati almeno: il *Christus crucifixus vigilans*, cioè il Cristo in croce con gli occhi aperti, già presente in epoca ottoniana e molto diffuso nella prima età romanica; il Cristo del Volto Santo, raffigurato come sommo sacerdote, con gli occhi aperti e vestito di lunga tunica, di cui è esempio e immagine miracolosa quello del Duomo di Lucca, risalente al 1200 circa e probabilmente realizzato da un artista della cerchia di Benedetto Antelami.

Per cogliere sia pur per minimi accenni il valore della presenza continua del Crocifisso nella lunga cristianità medievale e il valore di scatto nella modernità attuato dai Crocifissi fiorentini tra il XIII e il XIV secolo, occorrerebbe molto più spazio a disposizione, nel quale trattare il tema dei cicli figurativi, del rapporto arte-liturgia, delle miniature e degli ornati delle arti dette minori, dell'arte vetraria delle grandi chiese oltre che della pittura e scultura, della tradizione del Vero Volto di Cristo.

Il percorso che verrebbe così tracciato riguarderebbe tuttavia l'arte cristiana occidentale soltanto. Quella orientale, dalla prima stagione bizantina in poi, sviluppò infatti una propria linea espressiva, con proprie connessioni col patrimonio liturgico e teologico, che oggi sinteticamente identifichiamo nel grande ambito denominato teologia della icona.

Prima che l'emergere di specificità liturgiche e spirituali della confessione ortodossa orientale molto diverse da quelle cattoliche occidentali, prima che la scissio-

ne tra le due Chiese, ragioni di cultura e storia segnarono una netta distinzione dell'arte d'Oriente da quella d'Occidente.

Quasi solo in terra d'Oriente, è importante ricordarlo, fu combattuta e vinta la lunga lotta dell'iconoclastia, conclusa con il secondo Concilio di Nicea nella seconda metà del secolo VIII. Il Concilio confermò la dottrina che Giovanni Damasceno aveva formulato nei *Discorsi sulle immagini*, accolse il culto delle immagini senza distinguere tra croce, immagini di Cristo, della Vergine e dei santi, e pose le basi di una estetica autenticamente cristiana.

I documenti niceni, giunti in una traduzione latina non fedele in Occidente, non vennero però accolti positivamente da Carlo Magno, che nei *Libri Carolini* ne fece confutare la dottrina. Condannò sia l'iconoclastia sia il tributo di venerazione a opere umane la cui qualità era esito di un talento artistico, come errori opposti ma ugualmente inaccettabili.

In questo frangente storico, le due mentalità diverse non si compresero, si scontrarono e si allontanarono ancora di più l'una dall'altra, avviando percorsi espressivi diversi. Nel Concilio di Parigi dell'825, voluto da Ludovico il Pio, venne comunque positivamente accolta la venerazione del segno della croce, memoria della passione di Cristo, ma non quella di altre immagini, neppure l'immagine di Gesù Cristo in croce.

Nel IX secolo, mentre guizzavano gli ultimi bagliori di riverberi iconoclasti sia in Oriente che in Occidente, si chiarì del tutto in Oriente, senza però ricadute in Occidente, la dottrina dei Padri greci, fondata sulla nozione di «presenza» nell'immagine di un dato misterico che la accomuna al prototipo. Tale dottrina affermava che l'immagine è luogo di manifestazione divina. Scrive a questo riguardo uno studioso contemporaneo: «L'ortodosso prega davanti all'icona come davanti a Cristo stesso; ma l'immagine, luogo di quella presenza, è solo una cosa, per cui è difficile che corra il pericolo di trasformarsi in idolo o feticcio».

Riprendendo questa riflessione di Bulgakov, Plazaola si è chiesto recentemente come mai il cristianesimo orientale ha raggiunto un «senso così sacro dell'immagine», che «per il cristiano occidentale rimane una semplice tela o una tavola dipinta». Nella risposta che lo studioso stesso dà a questo interrogativo si possono rintracciare anche le ragioni della non prevalenza dell'immagine del Crocifisso nella iconografia ortodossa, dove peraltro essa non manca all'interno dei cicli figurativi.

La teologia delle immagini, iniziata nell'VIII secolo da Giovanni Damasceno e compiuta nel IX secolo da Teodoro Studita, si è sviluppata in modo da purificare credenze, molto popolari in Oriente, sul potere soprannaturale delle immagini; ha inoltre contrastato il fenomeno iconoclasta che Plazaola ritiene endogeno alla vita cri-

stiana orientale, fino a configurare il delicato equilibrio tra i due estremi del cristianesimo, «religione di trascendenza e di incarnazione, vangelo esigente di mistica spiritualità e di eroiche rinunce e anche buona novella che offre perdono e salvezza a tutto il mondo»[7].

Da tale percorso maturò una sensibilità collettiva più legata al *Deus incarnatus*, conclude Plazaola in accordo con molti studiosi, che al *Deus crucifixus* prediletto dal cristianesimo occidentale.

Anche l'Occidente tuttavia ha affrontato con estrema lentezza l'immagine del Cristo crocifisso in opere di grandi dimensioni; mentre essa da tempo circolava abbondantemente in miniature, avori, oreficeria, fino al XII secolo la figura di Cristo in maestà fu l'immagine preferita dalla gerarchia ecclesiastica e monastica.

Il Crocifisso, il Cristo umiliato, divenne tema centrale solo nella stagione di massimo fulgore monastico, cluniacense e cistercense, nel quale serpeggiavano, anche in ambito laico, esigenze di maggior aderenza alla povertà e alla spiritualità evangelica.

Mentre dunque nell'Oriente troneggiava, sul fondo di aeree cupole, la maestosa figura del Pantocratore, in Occidente si aprì lo spazio per la contemplazione di Cristo che salva l'umanità «salendo» in croce, accettando il dolore e l'umiliazione della passione e morte. Interessante è la precisazione di Plazaola, che presenta tale innovazione come decisione della Chiesa ufficiale[8].

A conclusione di queste brevi riflessioni non posso non ricordare brevemente che nel mondo occidentale, l'avvento del protestantesimo spezzò in due il popolo cristiano, fino a quel momento profondamente unito, non solo sul piano del senso religioso, ma anche nell'immaginario collettivo. Fu necessario, per raggiungere tale esito, rinnovare una certa forma di iconoclastia, di peso diverso nelle dottrine elaborate dai numerosi riformatori protestanti. Più blando fu Lutero, convinto dell'utilità pastorale della iconografia cristiana; più radicali Filippo Melantone, Ulrich Zwingli e Giovanni Calvino. Quest'ultimo in particolare fu promotore di vaste distruzioni, nelle chiese, delle immagini di ogni tipo.

Ciò nonostante artisti di grande talento, come Lucas Cranach il Vecchio, Albrecht Altdorfer, Albrecht Dürer e Hans Holbein aderirono alla riforma e, in una certa misura, ne divennero interpreti. Fra i temi iconografici luterani il prediletto fu la *Sacra Cena*, l'ultima cena di Gesù con gli apostoli, momento dell'istituzione della Eucarestia. Del tutto trascurato fu invece il Crocifisso.

---

[7] Cfr. J. Plazaola, *Arte cristiana nel tempo, storia e significato. I: Dall'antichità al medioevo*, Cinisello Balsamo 2001, 213-215.

[8] Cfr. *ibid.*, 380.

Tuttavia, un pittore riuscì ad esprimere il sentimento vivo del dramma di Cristo in croce nelle aree europee riformate: Matthias Grünewald, autore della grande pala di Isenheim, conservata nel museo Unterdenlinden di Colmar in Alsazia, del 1512-1515. L'emotività di chi guarda oggi l'insieme di tele che la compongono è tesa ad un acme di compassione, espressionisticamente provocata dai segni delle ferite, dalle deformità, dalle torsioni di Cristo crocifisso che occupa tutto lo spazio.

Il paesaggio della Crocifissione è notturno, desolato. Geometricamente centrata sul gigantesco corpo di Cristo morto, imponente nel suo strazio, la composizione ha il centro luminoso, a sinistra della croce, nell'abito bianco, irradiante luce, della Vergine, il cui fragile corpo è sostenuto da Giovanni. Ai piedi di Gesù, sullo stesso lato, è la Maddalena, implorante, in ginocchio. A destra del Crocifisso, San Giovanni Battista ricorda le parole profetiche, incise sulla tela: «*illum oportet crescere, me autem minui*». Ai suoi piedi è l'Agnello dell'Apocalisse con la croce, il cui sangue è raccolto in un calice.

Il dramma della Crocifissione era originariamente ospitato nel pannello centrale del retablo a libro, con doppie ante per due volte apribili, che custodiva sul fondo alcune sculture in legno con sant'Antonio tra sant'Agostino, san Gerolamo e Angeli. A retablo chiuso l'immagine centrale della Crocifissione, affiancata da due pannelli dipinti con i temi della Annunciazione e della Resurrezione, imponeva un attonito silenzio. Alla sua base, nella predella, Cristo deposto dalla croce trattiene le tracce dei tormenti subiti nel corpo deformato.

Le immagini del retablo corrispondevano, a seconda che si aprissero o si chiudessero le ante, ai cicli liturgici dell'anno; l'insieme consentiva dunque di accompagnare la liturgia annuale e di offrire anche la possibilità della devozione a Sant'Antonio, nella chiesa conventuale di Isenheim.

Grünewald, personalmente legato a Lutero, conosceva a fondo i suoi sermoni e il suo scarso interesse per l'arte religiosa; ma la pala di Isenheim è da ritenere forse più un'opera percorsa dalla lacerazione profonda del sentimento religioso di quel momento, che un insieme di tele espressive di sensibilità e dottrina luterane.

RTLu VIII (3/2003) 571-584

Le *Passioni secondo Giovanni e Matteo* di Johann Sebastian Bach

Enrico Parola
Musicologo

«Di fronte alla musica di Beethoven noi sentiamo anche tutte le gocce di sudore che essa è costata al suo inventore. Di fronte a quella di Bach noi percepiamo sempre l'imponenza ciclopica dei volumi e delle architetture»[1]. L'icastica affermazione di Hans Urs von Balthasar sintetizza efficacemente due aspetti che emergono con evidenza davanti alle *Passioni* (*secondo Giovanni* e *secondo Matteo*) di Johann Sebastian Bach: innanzitutto la vastità, la complessità e la profondità, davvero "ciclopiche", di questi monumenti sonori.

Si può ben capire quanto arduo, se non impossibile, sia il risolvere in poche pagine un'analisi esaustiva degli innumerevoli aspetti spirituali, teologici, linguistici ed estetici di cui si sostanzia l'universo musicale bachiano colto nella sublime espressione che fa di sé attraverso le *Passioni*.

Vi è però un secondo aspetto, altrettanto evidente, concomitante se non addirittura precedente a quello appena definito: la straordinaria bellezza di queste pagine, il senso di stupita ammirazione che esse suscitano fin dal primo ascolto, e che emerge nell'ascoltatore prima che esso sia in grado di afferrarne precisamente tutti i dettagli, definirne nitidamente i contorni e le strutture interne. Nel suo *Lacrime e santi*, lo scrittore franco-rumeno Emil Cioran affermava: «Quando voi ascoltate Bach, vedete nascere Dio... Dopo un oratorio, una cantata o una Passione Dio deve esistere. Altrimenti tutta l'opera del Kantor non sarebbe che un'illusione lacerante.

[1] H. U. von Balthasar, *Testimonianza per Mozart*, in Communio, Rivista Internazionale di Teologia e Cultura 171 (2000).

Pensare che tanti teologi e filosofi hanno sprecato notti e giorni a cercare prove dell'esistenza di Dio, dimenticando la sola!»[2].

Cogliere innanzitutto questo aspetto significa, per chi si trova di fronte alle *Passioni* (e più generalmente a qualunque espressione artistica), intraprendere un percorso di comprensione dell'opera sintetico invece che analitico: approccio, questo, tutt'altro che superficiale o limitato all'estemporaneità di alcune reazioni emotive. Al contrario, può rappresentare la via più diretta e talvolta più efficace verso la comprensione del significato dell'opera stessa. Ovviamente l'analisi degli elementi costitutivi è poi necessaria per comprendere e definire la forma particolare in cui si struttura la bellezza percepita. Limitarsi a questo potrebbe però essere fuorviante: il rischio è quello di ridurre tutto a mera successione di suoni, meccanica combinazione ed elaborazione di elementi che sì illumina sull'articolazione dell'opera, ma che da sola non riesce a rendere ragione di tutto ciò che essa suggerisce e suscita nell'ascoltatore. In altre parole, non riesce a spiegare perché, di fronte alle *Passioni* di Bach ci si commuove.

Attraverso l'affronto di alcuni tra i molteplici aspetti di cui le *Passioni* bachiane si sostanziano, si cercherà qui di suggerire una sorta di chiave di lettura, un'idea generale di che cosa significhino e che cosa comunichino, ancor oggi, questi due straordinari capolavori.

1. La storia delle Passioni: la tradizione luterana e il kantorato a Lipsia

Può essere utile inquadrare innanzitutto queste opere nella parabola artistica di Bach, e più generalmente nell'alveo della tradizione devozionale e liturgica diffusasi con Lutero.

La *Passione secondo Giovanni* venne eseguita per la prima volta il Venerdì Santo del 1724, mentre al 1727 (e non al 1729, come fino a pochi anni fa era comunemente ritenuto) risale la prima esecuzione della *Passione secondo Matteo*.

In quegli anni Johann Sebastian era *Kantor* presso la Thomaskirche di Lipsia e *Director Musices* della stessa città, ove si era trasferito nel 1723 succedendo a Kunau. Compito del *Kantor* era quello di assicurare l'adeguato accompagnamento musicale all'ufficiatura liturgica. Bach lo svolse con straordinaria dedizione, arri-

[2] E. Cioran, *Lacrime e santi* [*Lacrimi si sfinti*], tr. di D. Grange Fiori dalla versione franc. *Des larmes et des saints*, con una Nota della curatrice S. Stolojan, Milano 1990.

vando a comporre una quantità di musica che lascia letteralmente sbalorditi, soprattutto per l'eccelsa qualità che ne è caratteristica costante e precipua: dagli oratori alla grande *Messa in si minore*, dalle cantate sacre ai mottetti. E, naturalmente, alle passioni.

La liturgia della Settimana Santa culminava proprio nella commemorazione della morte di Cristo, ed era ormai pratica diffusa quella di inserire il sermone del Venerdì Santo all'interno di una Passione (divisa appositamente in due parti, una precedente e una successiva al sermone stesso).

Già nel 1530, nonostante un'iniziale riluttanza dello stesso Lutero, Johann Walter aveva adattato il canto medievale alla traduzione tedesca del testo latino di Matteo e Giovanni. Una maggiore complessità tanto musicale (comparivano infatti numerosi episodi polifonici) quanto testuale (accanto ai brani evangelici compariva materiale letterario, appositamente composto o comunque derivante da fonti eterogenee) caratterizza la Passione – Mottetto, introdotta nel 1561 a Dresda dall'italiano Antonio Scardello: la sua *Passione secondo Giovanni* prevedeva l'utilizzo della polifonia per tutte le parti e per tutti i dialoghi, ad eccezione della parole di Cristo.

Tre erano i principali modelli di Passione diffusi ai tempi di Bach: la Passione – Mottetto, la Passione Oratoriale e la Passione – Oratorio: in quest'ultima non compariva neppure più il testo evangelico, integralmente sostituito da fonti devozionali. Un segno evidente della grande libertà con cui gli artisti affrontavano questo repertorio, la cui forma andava avvicinandosi ai modi e agli stilemi propri del genere melodrammatico.

Ad esempio nel 1704 Reinhard Keiser diresse ad Amburgo una passione da lui stesso musicata su testo di Christian Friedrich Hunold; e la letteratura di quegli anni è una vera e propria silloge di titoli come *Der Weinende Petrus*, del poeta Christian Weise.

Bach adotta la struttura della Passione oratoriale: una scelta significativa, con cui Johann Sebastian pone al centro della propria riflessione la narrazione evangelica, e soprattutto indirizza decisamente la propria opera verso una funzionalità liturgica. Va infatti sottolineato come la Passione – Oratorio venisse eseguita al di fuori dell'ufficiatura della Settimana Santa, atto devozionale eseguito per lo più in ambiti esterni alla chiesa, come, ad esempio, l'oratorio. Invece la Passione oratoriale si colloca saldamente all'interno della celebrazione del Venerdì Santo, recuperando la tradizionale divisione nelle due parti da eseguirsi prima e dopo il sermone. Bach voleva risolutamente evitare quelle «dense fumoserie, testi tedeschi asso-

lutamente folli»[3] di cui avrebbe parlato, proprio analizzando tanta produzione di quel periodo, Karl Friederich Zelter in una lettera a Goethe; egli vuole ancorarsi saldamente alla lettera della Scrittura, che riprende con fedeltà e semplicità assolute. Il testo è sacro e inalterabile, e se preghiere e riflessioni sono aggiunte ad esso, ciò avviene seguendo una prassi dell'epoca, attuata senza alterare minimamente l'Originale di riferimento.

Nella *Passione secondo Giovanni* vengono ripresi integralmente i capitoli 18 e 19 del testo giovanneo, la cui narrazione va dall'orto del Getsemani alla sepoltura. Una struttura speculare, che racchiude nell'immagine del giardino (all'inizio il Getsemani, alla fine quello del sepolcro) le scene del tradimento e dell'arresto, degli interrogatori davanti al Sinedrio e a Pilato, della flagellazione, condanna crocifissione e morte di Cristo. Ad esse vengono aggiunti gli episodi relativi al rinnegamento di Pietro (momento esemplare e imprescindibile non solo in Bach, ma più generalmente in tutte le passioni barocche) e al terremoto che scuote la terra quando Gesù muore, desunti rispettivamente da Mt 26,75 e Mt 27,51-52.

Alla sequenza evangelica si intercalano 12 corali tratti dal repertorio tradizionale luterano e 11 testi liederistici destinati ai cori e alle arie dei solisti. Fonte principale fu il libretto *Der für die Sünden der Welt gemarterte und sterbende Jesu* di Barthold Heinrich Brockes, testo passionale tra i più noti ed apprezzati nei primi decenni del Settecento. Bach (che probabilmente fu anche autore del testo) intervenne ampiamente sull'originale di Brockes, andando a smussare le tinte più cupe e una certa indulgenza compiaciuta per i particolari più cruenti (talvolta francamente grotteschi) divenuti ormai comuni al repertorio passionale dell'epoca.

Più ampio è l'arco narrativo previsto dalla *Passione secondo Matteo*: i capitoli 26 e 27 del quarto Vangelo si aprono infatti con l'unzione di Betania, il tradimento di Giuda e la preparazione dell'ultima cena. Tra i 141 versetti trovano spazio 15 corali (desunti da soli sei testi appartenenti al *corpus* luterano), 15 arie e 11 ariosi, basati su sette testi originali. A predisporre il libretto fu Christian Friederich Henrici, detto Picander, poeta già noto nei circoli letterari (di lui si ricordano le *Ernst-Scherzhaffte und Satyrische Gedichte*) e autore di un testo esemplare, considerato addirittura una sorta di manifesto della sensibilità pietista, *Erbauliche Gedancken auf den Grünen Donnerstag und Charfreytag über den Leidenden Jesum. In einem Oratorio entworffen*, che colpì profondamente il musicista di Eisenach.

[3] J. W. Goethe – K. F. Zelter, *Der Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter*, 4 voll., Leipzig 1915ss.

2. Temperie pietista e sensibilità personale in Bach

Il movimento pietista, la cui nascita fu sancita nel 1675 dalla pubblicazione dei *Pia desideria* di Philipp Jakob Spener, penetrò nell'ortodossia luterana influenzandone non solo la mentalità, ma la stessa prassi liturgica e le espressioni artistiche da essa derivanti. Le aspirazioni alla pietà, all'amore, al rapporto personale con Dio improntato su atteggiamenti patetici e sentimentali accentuavano l'attenzione verso gli aspetti più "umani", la natura "carnale" del Figlio di Dio. Inutile sottolineare come l'estremo sacrificio di Cristo, il Suo dolore, il Suo condividere totalmente, *usque ad mortem*, il limite umano, rappresentassero non solo per la riflessione intima del credente, ma anche per la creazione artistica, letteraria, iconica e musicale, un momento privilegiato, di eccezionale suggestione, dove esprimere la temperie pietista.

Quanto in Bach vi fosse di rigorosamente luterano e quanto di pietistico, non è semplice distinguere, così come non è dato di sapere quanto profonda fosse la sua dimestichezza con gli aspetti più impervi e sottili della dottrina di Lutero.

Il rischio è forse quello di ridurre il musicista a fine disquisitore teologico, ottica tanto fuorviante quanto quella che lo vorrebbe mero artigiano del suono ignaro della complessità e della potenza che il contenuto scritturale offre.

È sufficiente scorrere l'inventario della biblioteca di Bach per rendersi conto di quali fossero i suoi fondamenti culturali e spirituali: escludendo gli otto tomi della celebre raccolta di canti di Paul Wagner, si ritrovano solo libri religiosi. Una Bibbia annotata, due raccolte delle opere di Lutero, una ricca collezione di testi pietistici rappresentano ciò con cui Johann Sebastian si confronta quotidianamente, e da cui vengono foggiate la sua sensibilità artistica e la sua spiritualità. Egli pone a capo dei suoi manoscritti la sigla J.J. (*Jesu Juva*), sigillandoli poi con S.D.G. (*Soli Deo Gloria*): la sua è *regulierte Kirchenmusik zu Gotes Ehre*, musica per la chiesa, concepita e regolata per onorare Dio[4].

Accennato, pur brevemente, all'apparato testuale e alla scansione dei "numeri" musicali in cui le due passioni si articolano, non si è ancora resa ragione di quell'inequivocabile evidenza, di una dimensione cristiana della fede, che è suscitata dall'ascolto della musica di Bach.

Si prenda, per esempio, il passo in cui viene musicato il verso *Mensch, du mußt*

[4] Cfr. H. Werthermann, *Johann Sebastian Bach. La vita, l'opera, la fede*, Brescia 1985; G. Long, *Johann Sebastian Bach: il musicista teologo*, Torino 1997; P. Buscaroli, *La nuova immagine di J. S. Bach*, Milano 1982.

sterben (Uomo, tu devi morire): le parole sono, di per loro, un'enunciazione articolata nel linguaggio dei concetti; l'esegesi musicale riconosce, nelle note che a tali parole vengono attribuite, un moto ascensionale delle voci come in tanti altri momenti è possibile riscontrare. Neppure, a ben vedere, la riunione linguisticamente concepibile tra note e testo costituisce una spiegazione esaustiva: qui si attua una figura retorica, una traslitterazione tipica della sensibilità barocca e della teoria degli affetti che non rappresenta certo un *unicum* nella coeva produzione tedesca e più generalmente europea. Eppure quando tutte le voci del coro, nell'intonare la parola *sterben*, si spingono poderosamente in avanti, in un'irresistibile, drammatica tensione verso il cielo, si intuisce che Bach sta dando voce alle corde più intime e sincere del cuore umano: davanti all'estremo, ineludibile limite posto dalla morte, si leva urgente la domanda del senso della vita e la mendicanza a Dio del suo compimento, della sua salvezza.

E tutto ciò non è un'impressione estemporanea, una suggestione più o meno vaga («fumosa», per usare l'espressione di Zelter); è invece ciò che emerge, che s'impone innanzitutto, prima, verrebbe da dire, di qualsivoglia ricerca concettuale e volontà conoscitiva. È ciò che Bach ci fa letteralmente toccare con mano, primariamente attraverso quella che si potrebbe definire "comprensione estetica", dove *aisthanomai* indica proprio il percepire con i sensi ciò che risuona, fisicamente e al contempo al di là della materia verbale e sonora.

È per questo che occorre mettersi davanti alle due *Passioni* non come a un'astrazione, ma come a un fatto che avviene (l'esecuzione vera e propria), implicando una consistenza (sonora) e una durata temporale; perché questo è il modo con cui Bach si esprime, e che quindi si impone a chi voglia comprendere ciò che da tale modo è comunicato.

3. Le *Passioni*: due straordinarie architetture musicali

Come si presentano dunque la due *Passioni*? Bisogna innanzitutto dire che tra di esse si possono riscontrare alcune anche importanti differenze; ma queste sono da riferirsi tanto alla grandezza del genio bachiano, al suo straordinario estro creativo, quanto a precise contingenze storiche e ambientali che accompagnarono e influenzarono la stesura delle due partiture. Considerando entrambe le passioni si arriva a circa una decina di differenti versioni. Ma l'una, rispetto alla precedente, non deve necessariamente costituire un miglioramento: le diverse redazioni testimoniano piuttosto l'attenzione di Bach verso il numero e la qualità dei cantanti e

degli orchestrali che di volta in volta aveva a disposizione. E a ben vedere, al di là di variazioni formali di indubitabile importanza, il cuore della riflessione dell'artista, il livello a cui spinge il suo paragone col fatto rappresentato, celebrato e meditato, risultano ultimamente coincidenti.

Ci limitiamo qui ad evidenziare due diversità che potremmo considerare "quantitative". Innanzitutto le dimensioni delle due opere: la *Passione secondo Giovanni* si estende per una durata complessiva di circa 110 minuti. Quella *secondo Matteo*, la più grande opera composta da Bach, supera i 220 minuti (addirittura il doppio della prima).

La passione "giovannea" presenta il canonico coro a quattro parti reali (cioè la divisione dei cantanti nelle voci di soprano, contralto, tenore e basso), mentre quando Bach affronta il testo di Matteo ricorre ad un doppio coro, cioè a due gruppi di cantanti a loro volta suddivisi nelle quattro voci. E se nella prima esecuzione, l'11 aprile del 1727, i due gruppi erano posti ai due lati dell'altare della Thomaskirche, il Venerdì Santo del 1736 vide i due cori schierati alle estremità orientale e occidentale della chiesa, ognuno accompagnato da un suo organo.

Come quasi sempre avviene quando si riferiscono al livello formale, le differenze "quantitative" si rivelano poi anche "qualitative": basti pensare (e lo si vedrà dopo) alle nuove soluzioni che si schiudono con l'introduzione di un secondo coro, ma anche ai diversi equilibri che un'architettura tanto più ampia comporta. Come detto, però, pur presentando alcune distanze, le due *Passioni* sono al fondo convergenti.

Come si presentano dunque queste opere? Musicalmente, esse si articolano in recitativi, corali, cori, arie e ariosi.

3.1. I recitativi

Ai recitativi spetta la narrazione evangelica: in essi l'accompagnamento orchestrale è praticamente inesistente. Bach opta per un recitativo "secco", dove cioè l'organo, raddoppiato al più dal violoncello, accompagna la voce. La linea melodica è scabra, asciutta ed essenziale, ben lontana dalle effusioni liriche, dalle ampie campate che caratterizzano ad esempio le arie. Eppure risulta un mezzo espressivo straordinariamente duttile ed efficace: stupefacenti risultano la ricchezza e la varietà dell'armonia, la scrittura ricca di contrasti, dissonanze, modulazioni e intervalli anche ampi. Nell'enunciazione della Parola, Bach nulla vuole aggiungere: come detto, egli vi si mantiene assolutamente semplice e fedele. Per lui è di tale potenza il messaggio evangelico, è di tale evidenza (che si potrebbe già definire "teatrale") e consistenza (storica, "carnale" e anche qui "teatrale") che nulla può risultare più

adatto della semplice enunciazione per sottolinearne e, rimanendo ad un livello volutamente più neutro, "trasmetterne" i diversi elementi, addirittura le singole parole.

A conferma della loro vibrante forza evocativa, va sottolineato come le parti recitate non solo non risultano dei meri collegamenti tra un'aria e un coro (cosa che avveniva comunemente nel coevo melodramma: la bellezza e l'interesse della musica si concentravano nelle arie, mentre i recitativi venivano risolti in modo corrivo, meccanica collazione di elementi convenzionali e stereotipati), ma si pongono come elemento paritetico alle parti cantate, sia da un punto di vista quantitativo, sia soprattutto della fattura, dell'interesse musicale, fino a risultare fattore imprescindibile non solo nella strutturazione drammaturgica, ma anche nella concezione estetica che impronta le due partiture.

3.2. Le arie

È estremamente significativo che le arie solistiche (alcune di struggente bellezza, come *Blute nur* della *Passione secondo Matteo*, oppure di incantevole felicità melodica, come *Ich folge dir gleichfalls*, per citarne una della *Passione secondo Giovanni*) non vengano attribuite a nessuno dei personaggi presenti nella narrazione evangelica, bensì a generiche personificazioni che danno voce alla riflessione scaturita dal Testo sacro, e in cui ogni credente può identificarsi. In questa scelta va letta l'assoluta fedeltà di Bach verso la Scrittura: in essa si racchiude in modo completo e autentico la rivelazione del Fatto cristiano. Se qualcosa può essere aggiunto o affiancato, esso non deve modificare affatto l'integrità del Testo, risultandone piuttosto un commento o una riflessione.

3.3. Evento storico e simbolo

Proprio la considerazione delle conseguenze estetiche, pratiche (inteso come *practein*, come "fare", cioè con l'effettiva, concreta esecuzione della partitura) di tale scelta suggerisce un ulteriore livello delle finalità per cui Bach compone queste passioni. Egli vuole "rappresentare", dare veste musicale al Fatto evangelico, e non vi è dubbio che la puntuale suddivisione dei personaggi tra i vari solisti avrebbe sicuramente facilitato la teatralizzazione del Testo. Eppure ciò non avviene, anzi, dal libretto di Picander il compositore arrivò addirittura ad eliminare o a riscrivere il testo di alcune arie che il poeta aveva assegnato a precise figure evangeliche. Da una parte, come detto, questo atteggiamento va imputato alla fiducia riposta nelle capacità evocative, icastiche della Parola (ed è la stessa traduzione musicale bachiana a dimostrarne, infatti, la stupefacente forza dramaturgica), dall'altra però esso

tende a far emergere continuamente il valore simbolico del sacrificio di Cristo. La passione è sì il momento in cui il Figlio di Dio condivide nel modo più profondo, impensabile, se si vuole scandaloso la carnalità e il limite dell'uomo, ma è al contempo il modo sorprendente scelto da Dio per riscattare l'uomo dal peccato e donargli la salvezza.

La croce è per Bach sintesi estrema del dolore, della sofferenza umanissima di Cristo e della redenzione offerta misericordiosamente all'uomo. È per questo che armonie stridenti, tinte fortemente drammatiche e dissonanze esacerbate si alternano a momenti di rappacificata luminosità: la morte è vissuta in tutta la sua drammaticità, ma è vista attraverso la luce della fede, che riconosce proprio in essa la certezza della misericordia divina e la speranza della salvezza dal proprio male.

Memoria e simbolo convergono inoltre nella finalità liturgica cui le due passioni sono destinate: la teatralizzazione che Bach fa del Testo sacro deve dunque essere rispettosa del "contorno" rituale in cui essa avviene. E questo è ben diverso ad esempio dalla devozione più libera e personale cui poteva essere indirizzata la Passione – Oratorio, eseguita appunto non in una chiesa ma in un oratorio.

Vi è un aspetto in cui si esprime in modo inequivocabile questa "tensione simbolica": tutti i recitativi sono "secchi", cioè accompagnati dal semplice basso continuo (organo e, al più, un violoncello). Nella *Passione secondo Matteo* invece le parole di Gesù sono sempre in "recitativo accompagnato", dove all'organo si aggiunge l'intera sezione degli archi. Essi però non sono usati in funzione espressionista, non costituiscono un ulteriore mezzo per caratterizzare i diversi momenti in cui parla Gesù, bensì realizzano una sorta di alone neutro, metafisico, che avvolge in un'aura sacrale la figura di Cristo.

Non è un caso, infatti, che Bach rinunci all'accompagnamento degli archi solo nell'episodio dell'invocazione al Padre *Eli, eli, lema sabactani*, nel momento cioè in cui, morendo, più drammaticamente e profondamente Cristo arriva a condividere la condizione umana.

3.4. I corali

Momento privilegiato in cui convergono la più tipica tradizione luterana, intesa sia come canonizzazione liturgica sia come sensibilità religiosa che da essa viene espressa, e la straordinaria formulazione musicale bachiana, personalissima quanto a genio artistico eppure universale quanto al contenuto che essa comunica, è il corale.

Troppo lunga risulterebbe dettagliare qui la storia di questo genere, momento caratterizzante e fondamentale della ritualità riformata; va però sottolineato come

Bach, nel riutilizzarlo, mostri una profonda e sincera condivisione della sensibilità e delle finalità con cui Lutero aveva concepito questa forma.

Nelle parti corali della *Passione secondo Matteo* i due cori previsti da Bach si fondono in uno; non è l'unico caso, in altri momenti le due formazioni cantano praticamente all'unisono; ma se in questi episodi Bach specifica tutte le otto parti (pur risultando coincidenti a due a due), per i corali egli utilizza una notazione a quattro voci, come se a cantare fosse un unico coro: il corale viene a rappresentare così, nel modo più potente ed evidente, la comunione dei fedeli.

I corali (12 nella *Passione secondo Giovanni*, 15 in quella *secondo Matteo*) costellano continuamente la scansione storico-narrativa dell'opera. Un'analisi asettica potrebbe forse evidenziare lo scarto, quasi una vera e propria frattura, che distanzia i recitativi dai corali. Da una parte una drammaticità secca e incessante, dall'altra una staticità che dovrebbe oppugnare vistosamente con gli abituali canoni drammaturgici. Ma il teatro di Bach non è solo azione scenica; è anche elemento perfettamente integrato nella celebrazione liturgica e simbolo eternamente presente e contemporaneo alla storia salvifica di ogni credente. Bach compie così, con gesto straordinariamente libero, una stupefacente armonizzazione dell'azione narrata con la riflessione che essa suggerisce: i corali si stagliano così rivelando la valenza teologica dei fatti presentati nella pagina evangelica.

In essi vengono genialmente riunite una semplicità disarmante e una caleidoscopica varietà di toni e gesti, che trascolorano dalla mestizia alla gioia, dal dolore alla letizia. Con scatti talvolta sorprendenti: nella meditazione sul rinnegamento di Pietro (*Petrus, der nicht denkt zurück*) che conclude la prima parte della passione giovannea, non prevalgono, come ci si aspetterebbe, i toni dolenti, bensì una dolcezza, una quiete che afferma, prima ancora del peccato dell'apostolo, la Presenza, il volto di Cristo che quel dolore abbraccia, riscattandolo misericordiosamente. I toni timorosi, titubanti fanno emergere la sproporzione tra il desiderio di compiere il bene, di testimoniare la gloria di Dio, e il limite, l'incapacità da parte dell'uomo di riuscire a compiere anche una sola azione perfetta senza l'intervento della grazia divina (*Ach, grosser König*). Eppure il cristiano trova il riscatto dal carcere del peccato: così suggerisce la semplicità e la diafana tranquillità di *Durch dein Gefängnis*. E numerose sono ancora le pagine corali di straordinaria bellezza, come la ieratica *Fin meines Herzen Grunde* e la commossa *Ach Herr, lass dein lieb Engelein* con cui si conclude l'opera.

Nella *Passione secondo Matteo*, il corale *Herzliebster Jesu* è forse una delle espressioni più belle e commoventi della compassione (patire con) cui il fedele è mosso dal sacrificio di Cristo. Il sentimento dell'unità dei credenti, del grido che si

leva dal cuore potente (inteso come profondità e non come forza vocale), è pienamente realizzato dal grandioso eppure tenerissimo *Was mein Gott will*. Una trepidazione carica di attesa, un guardare alla croce con la letizia di chi vede in essa la via misteriosa eppure evidente alla propria salvezza, è il grandioso corale che conclude la prima parte: le parole *O Mensch, bewein dein Sünde gro?* esprimono realmente il senso di liberazione che vibra nel fedele nel far memoria della croce di Cristo. Una memoria che può essere maestosa affermazione (corale *Mir hat die Welt*) o pudico sussurro (*Bin ich gleich von dir gewichen*), senza che la condivisione delle sofferenze di Gesù venga mai meno (*O Haupt voll Blut und Wunden* e *Wenn ich einmal soll scheiden*).

3.5. I cori

Il coro ricopre però altre due importanti funzioni. Innanzitutto quello di aprire e concludere la passione, in un modo grandioso e immediatamente espressivo del contenuto dell'intera opera. Così la *Passione secondo Giovanni* si apre con l'ampio episodio (è il più esteso di tutta la partitura) *Herr, unser Herrscher*, dove la patetica invocazione *Herr*, ripetuta per tre volte, viene introdotta da un lamentoso canto degli oboi che si staglia sull'accompagnamento stridente dei violini. Un altro coro (*Ruht wohl ihr heiligen Gebeine*) caratterizza la chiusura dell'opera: un semplice accordo discendente di do minore, con cui Bach traduce con incomparabile immediatezza il senso del riposo cui sono invitate le sante ossa. In verità, come detto prima, l'ultimo brano della passione è il corale *Ach Her, lass dein lieb Engelein*; ma si tratta piuttosto di un'appendice con cui si esplicita il passaggio dall'azione teatralmente rappresentata e vissuta alla meditazione personale del fedele, dalla scena spazialmente e storicamente concepita alla dimensione eterna e metafisica dello spirito. È il motivo per cui Bach affida a quest'ultimo brano una melodia di ineffabile dolcezza, in cui le inquietudini, i turbamenti anche lancinanti che avevano percorso il succedersi degli eventi sono ricomposti nella contemplazione pura e pacificata della vittoria di Dio sul male e sulla morte, e dove l'anima del credente, dopo aver condiviso le sofferenze di Cristo, può finalmente sciogliersi in un adorante canto di lode.

Nella *Passione secondo Matteo* il coro d'apertura è di indimenticabile grandiosità: *Kommt, ihr Töchter, helft mir klagen*, intonato dall'intero organico vocale e strumentale. In esso si fondono con incomparabile armonia il terrore della folla che si dispera alla vista del Cristo morto sulla croce (ben espresso dalle attonite domande affidate al secondo coro *Wen? Wie? Was? Wohin?*) e la bellezza, che in Bach è davvero di una dimensione ultraterrena, della monodia con cui i soprani dispiega-

no il canto dell'*Agnus Dei* (*O Lamm Gottes*). Le stesse melodie (non più nel ritmo ternario della danza "alla siciliana", ma nel tempo binario, più sontuoso e più simile alla gestualità dei corali) ritornano nello stupendo *Wir setzen uns mit Tränen nieder* con cui Bach conclude la passione. Sofferenza umana e gloria divina di Cristo non costituiscono più due elementi diversi e sovrapponibili, ma sono mirabilmente fusi, così come Fatto storico e suo valore simbolico sono intimamente uniti nella coscienza del fedele che ha vissuto l'intera passione di Cristo (qui assistitendo all'intera esecuzione dell'opera bachiana). La potenza drammatica con cui le voci accentuano il *Wir* iniziale, la melodia dolente e angosciosa di cui vengono rivestite le parole *setzen uns*, trascolorano in modo assolutamente spontaneo nella dolcezza, carica di speranza e gratitudine, del *mit Tränen nieder*: nelle note di Bach davvero si può udire l'eco di un altro mondo in questo mondo; e infatti la stessa, dolcissima melodia viene poi utilizzata anche per *Wir setzen uns*, dove non è più possibile distinguere, nel canto dei fedeli, il dolore del peccato e la certezza nella misericordia del Padre.

I cori intervengono direttamente anche nell'enunciazione della Parola evangelica: essi rappresentano le *turbae*, cioè di volta in volta i sacerdoti, i soldati, la folla, i servi, i discepoli. Questi interventi possono essere più o meno articolati, fino ad arrivare alla secchezza di una singola parola. Si prenda ad esempio l'episodio di Pilato: quando Bach lo affronta nella narrazione giovannea, affida al coro un episodio estremamente concitato (*Nicht diesel, sondern Barabbam!*), in cui le voci esprimono, nel loro affannoso rincorrersi, l'efferata e caotica brutalità della folla che esige la condanna di Gesù.

Nella *Passione secondo Matteo* tutto è ridotto ad un unico accordo, ripetuto tre volte, con cui viene scandito il nome *Barabbam*. Episodio breve, ma di una tale brutalità, nella sua acre, tremenda dissonanza, che l'ascoltatore non può non figurarsi la calca urlante che si agita davanti a Pilato. Emblematici risultano anche l'assillante reiterazione (ben 23 volte, e sempre sul medesimo ritmo dattilico) di *Kreuzige!*, e l'episodio dei due falsi testimoni, dove la ripetizione ostentatamente meccanica da parte dell'uno delle melodie scandite dell'altro suggerisce la falsità delle loro affermazioni, preparate strategicamente per costruire un'accusa mendace. Le voci che rivolgono a Pietro la domanda *Bist du nicht seiner Jünger einer?* mentre Gesù viene condannato, seguono dapprima lo stesso ritmo, quindi si differenziano in modo sempre più marcato: la domanda diviene sempre più insistente e caotica, fino ad assumere i toni di una minaccia. Infine, si può citare le domande che i discepoli rivolgono a Gesù durante l'ultima cena, attonita reazione all'annun-

cio del tradimento che uno di loro sta tramando verso di Lui: l'*Herr* (*Herr, bin ich's?*) viene ripetuto undici volte, tante quante i discepoli escluso Giuda, il traditore.

4. Retorica barocca e verità umana

Da questi brevi accenni si può quanto meno intuire l'incredibile ricchezza e complessità dell'architettura bachiana; ed è innegabile un certo compiacimento, anche intellettualistico, nel ricorso a quei simbolismi che sono elemento caratteristico della sensibilità barocca. Si è già visto, ad esempio, qualche episodio in cui Bach ricorre inequivocabilmente ad una precisa simbologia numerica: così la parola *legen* viene ripetuta 30 volte, tante quanti i danari dati a Giuda. Il recitativo che descrive il silenzio di Gesù davanti al gran sacerdote presenta al basso 39 note: e nel salmo 39 si può leggere «Io divenni muto e non aprii la bocca»; 22 sono le note nel basso sopra cui Gesù invoca il Padre, e il salmo 22 inizia con le parole «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Il recitativo in cui viene narrata l'ultima cena si compone di 116 note: «riceverò il calice della salvezza» è un versetto del salmo 116. Si tratta tuttavia di elementi riconoscibili solo attraverso un'analisi attenta, non immediatamente distinguibili all'ascolto, e che quindi, riprendendo le osservazioni iniziali, non sono sufficienti a spiegare ciò che si percepisce in modo così potente davanti a queste opere.

Perché una passione di Bach, a ben vedere tanto distante dalla nostra sensibilità di moderni e dalle espressioni musicali attualmente in voga, riesce ancora, dopo quasi tre secoli, a catturare l'attenzione dell'ascoltatore e a muovere le corde più profonde e sincere del suo animo?

Forse perché contenuto della sua musica è un fatto, anzi, il Fatto con cui ogni uomo, di ogni luogo e di ogni tempo, si è dovuto, deve e sempre dovrà confrontarsi per poter capire chi esso sia, quali siano la sua origine, la sua consistenza e il suo destino. E perché la musica di Bach ha saputo dar voce in modo mirabile al sussulto che questo Fatto provoca nel cuore dell'uomo. In altre parole, sentendo queste note ci si trova descritti, si possono ritrovare sentimenti magari percepiti confusamente, appena presentiti, ma che risuonando nelle straordinarie architetture bachiane possono essere compresi con maggiore chiarezza e profondità. Si diceva all'inizio, citando Cioran, che ascoltando Bach si diventa certi dell'esistenza di Dio. La prospettiva può forse venire allargata: Bach mette a tema sì, e questo è ovvio, Dio (e lo fa in modo semplicemente impareggiabile, come si è visto nei recitativi cui affida i capitoli evangelici). È però altrettanto vero che a tema, in queste opere, c'è

anche l'uomo, colto in tutte le sue componenti più profonde, dal desiderio di felicità, completezza e verità, fino agli altrettanto umanissimi sentimenti di dolore, delusione e tristezza.

Raccontare di Dio e descrivere l'uomo: Bach fa proprio così, perché, lo si voglia o no, è solo Dio che rivela pienamente e definitivamente l'uomo a se stesso[5].

[5] Cfr. Giovanni Paolo II, Enciclica *Redemptor hominis*, n. 10.

RTLu VIII (3/2003) 585-590

Omaggio al Vescovo Eugenio Corecco

a cura di Renata Mattei (Osogna)

Sabato 1° marzo 2003 la Facoltà di Teologia e l'Associazione internazionale Amici di Eugenio Corecco hanno ricordato il Vescovo Eugenio nell'ottavo anniversario della morte.

Una stele di granito proveniente da «quelle montagne che mons. Corecco amava e che erano le sue origini» è stata collocata all'interno della Facoltà di Teologia di Lugano: è una lastra di due tonnellate, che si sviluppa in verticale, raffigurante san Gottardo (vescovo tedesco costruttore di Chiesa e di chiese), adottato anche come simbolo e bandiera episcopale. Un Vescovo che raduna e riunisce attorno a sé le persone, che diventano comunità, e le invia in missione.

«È un monumento di gioia, ma anche un monumento di memoria – afferma Mons. Azzolino Chiappini, pro-rettore della Facoltà –. Un linguaggio che è figurativo e simbolico».

«Il vero memoriale non è questa stupenda opera, ma siete voi studenti – precisa il rettore don Libero Gerosa –. Senza di voi questa Facoltà non ha senso». Questi alcuni stralci ripresi dal Giornale del Popolo.

Erano presenti numerosi studenti. Un momento di ricordo e di gratitudine viva dunque, testimoniata anche dalla presenza di Luigi Pedrazzini, consigliere di Stato, Pio Bordoni, presidente del Consiglio comunale di Lugano, e Alberto Pellanda, sindaco di Osogna.

Chiara Conceprio Sangiorgio, scultrice e autrice di questa meravigliosa opera, ha cominciato a scolpire dopo la maturità presso alcuni atelier di artisti ticinesi per poi iscriversi dapprima all'Accademia di Belle Arti di Carrara e in seguito all'Ecole Superieure d'Art Visual di Ginevra dove ha ottenuto il diploma nel 1996. I mezzi espressivi che le permettono di concretizzare i suoi progetti sono la scultura, il mosaico e la vetrata artistica. Ecco alcune sue riflessioni:

«Quando ho ricevuto il mandato di eseguire un'opera in memoria del defunto Vescovo Corecco sono stata molto contenta e per me è stato un grande onore anche se da subito ho sentito la responsabilità e il peso di questo impegno. Non avendo avuto la fortuna di conoscere di persona il fondatore di questa importante istituzione il primo passo che ho dovuto fare è stato quello di cercare di documentarmi. Mi sembrava, in questo senso, che il granito fosse il materiale che meglio potesse rappresentare la sua personalità: rigorosa, precisa ed essenziale. Dopo questo primo passo mi sono chiesta: "Che forma do a questo sasso?". Subito dopo il primo sopralluogo ho deciso di scartare l'idea di una scultura a tuttotondo indirizzandomi al bassorilievo. Questa parete mi è sembrata l'ideale per l'inserimento della mia opera. A questo punto avevo bisogno di un aiuto, di qualcosa o qualcuno che mi indicasse il cammino, in modo da poter progettare su basi solide. In modo molto semplice è stato proprio Corecco che me lo ha suggerito: ho trovato tra le righe dei sui discorsi delle indicazioni precise, quasi delle volontà. Alla vigilia della sua ordinazione episcopale, dal convento di Claro, dove era per prepararsi spiritualmente al grande passo, manda un messaggio diffuso alla nostra televisione dove ci spiega le scelte iconografiche del suo stemma personale di Vescovo e in particolare la figura di san Gottardo. Diceva: "Questa scelta non è solo dovuta ad un fremito vallerano ma perché figura altamente simbolica e simbolo di tutto il Ticino, della nostra unità etnica e culturale, della nostra italianità. Ha determinato la storia di tutte le genti che ci hanno preceduto in queste vallate e nelle quali si riconosce ogni ticinese". Sottolineato che il Santo "fu un grande precursore della cultura cristiana ed europea", ricordato che nei brevi anni del suo episcopato aveva costruito ben trenta chiese ("per questo l'iconografia lo rappresenta con una chiesa in mano"), precisava: "Non saranno le chiese quelle che mancano oggi, ma un vescovo è costruttore della Chiesa di Cristo, per cui l'ho scelto come Patrono". E aggiungeva: "La figura di san Gottardo è perciò carica di un simbolismo che dobbiamo riscoprire, ed oggi abbiamo più che mai bisogno di simboli, se non vogliamo soffocare nei nostri piccoli orizzonti". Chiudeva quel messaggio dicendo: "Ecco, vi ho detto alcune cose in cui mi identifico; se domani qualcuno di voi mi ricorderà al Signore, gliene sarò infinitamente grato". E oltre al san Gottardo ho dunque integrato nel mio progetto i nostri piccoli orizzonti e la comunità delle genti. In poche parole ho voluto ricordarlo con un'opera dove la figura simbolica di san Gottardo si innalza in modo considerevole oltre i nostri piccoli orizzonti. Ed è proprio la grande dimensione del monumento e soprattutto la sua verticalità che ci rimanda in modo esemplificativo alla dimensione della personalità di Corecco e alla finalità dei suoi impegni. Per terminare vorrei spiegare il perché questa pietra è stata posata in questo modo e non in un altro. La

mia idea era di creare un oggetto che si inserisse perfettamente nell'ambiente circostante riuscendo a dialogare con la parte esistente, da qui la decisione di appoggiarla semplicemente a questa bella parete in cemento, in modo che l'equilibrio tra i due elementi stesse proprio in questo incontro senza una predominanza di forze. La pietra che vuole ricordare il fondatore si appoggia alla struttura dell'istituzione da lui fondata in modo da sottolineare la fierezza dell'esito del suo impegno e la pace che deriva nel vederla realizzata».

Pubblichiamo di seguito gli interventi del sindaco di Osogna, Alberto Pellanda, e del pro-rettore della FTL, Azzolino Chiappini, quale introduzione all'esposizione delle opere di Clara Conceprio Sangiorgio, dal titolo "Pietre: tra corpi di presenze e segni oranti", allestita dal 13 ottobre all'8 novembre 2003 presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

Alberto Pellanda:

«Cara Clara, Signori Professori, Signor Consigliere di Stato, Signor Presidente del Consiglio comunale della città di Lugano, Gentili Signore, Egregi Signori, è per me un onore portarvi il saluto della comunità osognese e poter esprimere qualche considerazione nell'ambito della presentazione della scultura realizzata da Clara Conceprio Sangiorgio di Osogna, in memoria del Vescovo Eugenio Corecco, fondatore della Facoltà di Teologia.

Un monumento in granito, un bassorilievo, rappresentante la figura simbolica di san Gottardo. Brava Clara, anzi bravissima. È sicuramente questa l'espressione che tutta Osogna desidera che io usi per complimentarmi con te. Frutto di un intenso lavoro artistico che evidenzia le capacità della scultrice, l'opera lascerà un'importante impronta in questa Facoltà che richiamerà alla mente dei più attenti le cave della Riviera, le migliaia di scalpellini, molti di loro veri e propri artisti, che vi hanno lavorato a partire dalla fine dell'Ottocento; le loro fatiche, le miserie, le speranze di una regione che ancora oggi fatica più di altre ad emergere. Le nostre cave di granito, forse sarebbe più corretto chiamarle cave di gneiss, furono in pratica la prima vera grande industria che s'insediò nella nostra regione se non addirittura nel Ticino. Non sembra vero, ma verso la fine del 1800 si potevano contare circa mille scalpellini al lavoro sulla sponda sinistra del fiume Ticino tra Lavorgo e Cresciano. Quest'incredibile offerta di lavoro era legata all'inizio dei lavori per la costruzione della linea ferroviaria del San Gottardo, lavori che ebbero inizio il 13 settembre 1872. Le cave di Lodrino, da dove proviene il granito del bassorilievo realizzato da Clara, si svilupparono più tardi, dopo il 1897, in pratica dopo la costruzione del ponte che congiungeva Lodrino alla stazione ferroviaria di Osogna-Cresciano. Lo

sviluppo avvenne appunto verso la fine del 1800, ma il prodotto, lo gneiss, era già stato particolarmente apprezzato dal duca Filippo Maria Visconti quando a metà del Cinquecento fece erigere i castelli di Bellinzona. E perché non ricordare che Palazzo federale è stato costruito anche con granito della nostra zona, più precisamente con quello proveniente dalla cava dei fratelli Ortelli di Pollegio, cava aperta nel 1870. E granito ticinese, in misura ancora più importante, lo troviamo nello stabile della sede centrale della Banca Nazionale a Berna. Ma di esempi ce ne sarebbero molti altri e non solo nel settore delle costruzioni pubbliche. Per noi, rivieraschi, Clara non poteva scegliere sasso migliore. Il granito ha, in effetti, una particolare conformazione; è ricco di quarzo, che ne conferisce durezza e resistenza; di feldspato e di mica, che ne determina il colore rispettivamente la lucentezza; e poi è una delle poche risorse naturali del nostro Cantone. Oggi, questa nostra materia prima è un po' dimenticata, specialmente dai nostri enti pubblici. Le si preferisce addirittura quello cinese, più a buon mercato. Checché se ne dica, è un torto nei confronti dei nostri cavisti, dei loro scalpellini e più in genere del Ticino. Con la decisione presa dal Vescovo Mons. Giuseppe Torti di affidare a Clara il compito di realizzare una scultura in memoria del Vescovo Eugenio, è stata data la possibilità ad una scultrice di casa nostra di esprimere il suo talento dandole nel frattempo, indirettamente, la possibilità di valorizzare il granito della cava paterna. Con quest'opera raffigurante san Gottardo e con le motivazioni che stanno alla base di questa tua scelta, hai reso onore al Vescovo Eugenio e a tutta la Riviera. Chissà quanti osognesi hanno avuto a che fare con l'industria del granito, sicuramente tutti sarebbero stati orgogliosi di vedere oggi una loro discendente in prima fila con la sua opera. In molte famiglie l'estro e la passione sono passati e passano tuttora di padre in figlio. Nel caso di Clara, direi nel raro caso di Clara, il nonno prima con il padre, poi in particolare il padre, hanno saputo trasmettere un entusiasmo ed una passione tali da coinvolgere nella propria cava, nella propria vita, tutti e tre i figli di quest'ultimo. Ve n'è abbastanza per esserne più che fieri. È un piacere vedervi al lavoro ed è altrettanto piacevole essere accolti con il sorriso e la simpatia nella vostra cava. Clara è nata l'8 ottobre 1970 e dopo aver ottenuto la maturità alla Scuola cantonale di commercio di Bellinzona, a vent'anni volle apprendere l'arte della scultura, voleva seguire il nonno, già lui scultore, e per questo frequentò gli ateliers di tre diversi scultori, Giuseppe Vaccaro di Iragna, Pedro Pedrazzini di Agarone, Franco Annoni di Lucerna. Poi il grande salto, cinque anni all'Ecole Supérieure d'Art Visuelle di Ginevra. Ottenuto il diploma rientrò ben lieta in Ticino e, come a tutti coloro che lo lasciano, la lontananza le permise di meglio apprezzarlo. Poi un'altra scelta importante, il matrimonio con Davide nel dicembre del 1998 e la nascita dei

figli, Serena e Celeste. Una delle cose che mi colpisce di Clara è il sorriso, al quale aggiungo la gentilezza ed anche il temperamento. Giovane d'età, ma con un'esperienza artistica ormai pluriennale, ama eseguire opere che abbiano un senso particolare. Opere richieste da committenti interessati a qualcosa di specifico. Forse proprio nell'ambito sacro ha trovato il genere di lavori artistici nei quali riesce meglio ad esprimersi, dove le finalità di ciò che si esegue sono molto concrete ed il contesto nel quale inserire l'opera ben definito. È fondamentale per lei che l'opera dialoghi con ciò che l'attornia. Ascolta, discute con gli interessati, approfondisce l'aspetto storico, religioso e culturale in modo da poter proporre un prodotto che rientri nell'ottica del committente ma che contemporaneamente sia coerente con i suoi principi artistici. Per lei ogni lavoro è motivo di grande soddisfazione e quello che realizza, sempre di primaria importanza. Non lascia niente al caso e per questo ne cura l'esecuzione in ogni dettaglio. Considera le sue opere come importantissimi tasselli necessari per evolvere nel suo cammino artistico. Tre di questi tasselli li voglio ricordare: 1) Altare e ambone nella chiesa di Dongio, 1998; 2) Arredo liturgico completo, con vetrata e scultura della Madonna, per la cappella della casa anziani Cinque Fonti di San Nazzaro, 1999; 3) Mosaico di smalti nella camera mortuaria di Osogna, 2000. Il granito è un sasso orgoglioso, come lo dovrebbero essere tutti coloro che hanno origini rivierasche. È anche duro e resistente, com'è il carattere dei cavisti. Ha un suo particolare colore ed una lucentezza non comune, quasi fosse un riflesso della gioia che il suo lavoro dà. Di nuovo i miei complimenti ed i migliori auguri da parte di tutto il Municipio per una bellissima carriera nel mondo dell'arte ricca di quelle soddisfazioni che meriti».

Azzolino Chiappini:

«Il vescovo Eugenio amava le montagne. Quando era giovane amava le lunghe camminate nelle Alpi, tra i nevai e i sassi della sua valle, la Leventina e la valle di Bedretto. E noi siamo qui, oggi, riuniti nel suo ricordo, per ammirare un'opera artistica, ottenuta lavorando la pietra delle nostre montagne.

La scultura che ci viene presentata è stata voluta dalla FTL, e posta nell'atrio dell'edificio che ci ospita, per un atto della memoria.

Ricordare non è soltanto un dovere della riconoscenza, ma è anche qualche cosa di dovuto a sé stessi, perché la vita è possibile, e ricca e feconda, soltanto là dove ci sono delle radici, cioè dove c'è una memoria viva. Il giorno in cui la FTL dovesse dimenticare l'intuizione, la persona e l'intenzione del suo fondatore diventerebbe molto povera, perderebbe la sua vitalità e si avvicinerebbe alla condizione di infecondità. La scultura che è presentata oggi, e che è destinata a restare davanti agli

occhi di tutti, studenti, docenti, collaboratori, visitatori, è l'opera di una giovane artista ticinese, cresciuta in Riviera in mezzo alle pietre della cava paterna, e che ha già lavorato anche in alcune chiese della diocesi.

La scelta è caduta su di lei, dopo un attento esame di altri nomi, per aver visto e ammirato alcune delle sue realizzazioni, e anche perché è donna. È sembrato giusto dare la possibilità di esprimersi ad una persona giovane e donna, categorie che sono poco rappresentate nel lavoro artistico, soprattutto della scultura.

Se osserviamo con attenzione e cerchiamo di leggere la grande lastra di granito che ci sta davanti, scopriamo delle cose interessanti. Per quanto riguarda l'artista ammiriamo la sua capacità: partendo da un'iconografia tradizionale, e da icone che ci ricordano l'umile e grande scultura romanica, la scultrice è stata capace di creare un linguaggio nuovo, e delle immagini che ridicono la tradizione, ma con un tratto moderno.

La sua interpretazione del tema è interessante. Non ha creato un ritratto del vescovo Eugenio, ma ha disegnato nel granito la figura tradizionale del santo vescovo Gottardo, che mons. Corecco aveva fatto mettere nel suo stemma.

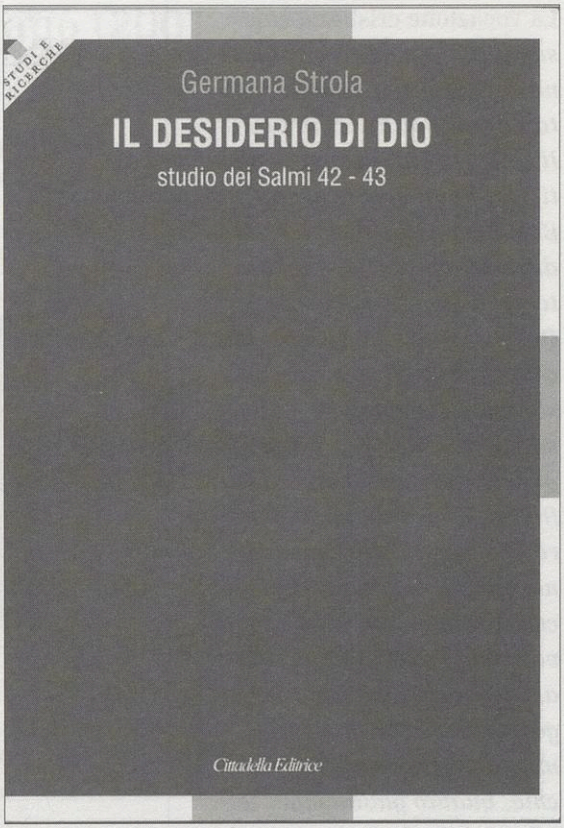
San Gottardo, pastore della Chiesa medioevale tedesca, era per il vescovo Eugenio un richiamo al Ticino, come paese-ponte tra il nord e il sud dell'Europa, e dunque tra culture diverse. Anche alla FTL egli aveva attribuito questa missione: essere ponte, legame di unità, nel cuore dell'Europa, tra culture e nazioni diverse, ma anche tra esperienze religiose differenti, vissute oggi, purtroppo, anche in situazione di divisione (tra nord e sud, tra oriente e occidente).

San Gottardo ha costruito molte chiese nella sua diocesi: per questo l'iconografia tradizionale lo raffigura con nelle mani l'edificio di una chiesa. In un altro senso, questo è stato il sogno del vescovo Eugenio: costruire una Chiesa, non di pietre inanimate, ma di pietre vive, cioè una comunità vissuta nella più forte comunione. Anche questo egli ha voluto che diventasse la FTL.

Disegnate nella pietra di granito, abbiamo delle figure umane appena accennate, che riprendono, con un completamento, lo stesso tema: verso la FTL convergono uomini e donne da continenti, origini e storie personali molto diverse. È un convenire per conoscere la vera sapienza, per fare qui un'esperienza di comunione. È anche un convenire per ripartire e comunicare il nutrimento qui ricevuto; un ripartire per testimoniare e diffondere la verità e la vera Sapienza, che è quella di Dio presente nel Verbo fatto uomo, e tenuta viva, nei secoli, dalla forza dello Spirito Santo.

Grazie a chi ha lavorato questa pietra delle montagne del Ticino, grazie alla persona che generosamente ha permesso, con il suo aiuto, alla FTL questo segno bello della e per la memoria».

La rilevanza dei sentimenti nella complessità della persona umana costituisce un campo di indagine sostanzialmente ancora inesplorato, a livello antropologico e filosofico: per un approccio al desiderio di Dio nella Bibbia ebraica, i Salmi 42-43 si rivelano, in prospettiva esistenziale, come un'attestazione altamente significativa. La dinamica del desiderio di Dio emerge in questi due Salmi non solo nella sua connessione intrinseca con la contraddizione e con la prova, ma anche nella sua relazione con il tempo e con lo spazio, le coordinate fondamentali della vita umana. L'aspetto più interessante del presente libro si situa nella coniugazione dell'accuratezza dell'analisi esegetica con le prospettive ermeneutiche che vengono aperte in dimensione antropologica, raccolte nelle brevi sintesi che concludono le varie parti dell'esposizione. L'Autrice, Germana Strola, è monaca della Trappa di Vitorchiano e ha conseguito il dottorato in Scienze Bibliche presso il Pontificio Istituto Biblico.



La vocazione cristiana *è desunta da una celebre collezione di regole monastiche curata da von Balthasar nel 1948. Il teologo si accostava in particolare alle Regole di san Basilio, di cui scriveva l'introduzione e proponeva un'interpretazione magistrale. Questa lettura balthasariana di Basilio viene ora riproposta nella convinzione della sua perdurante attualità. Nel padre cappadoce von Balthasar trovava un insperato sostegno alla convinzione, già intravista nel dialogo con Adrienne von Speyr, della vocazione di tutti i cristiani alla santità. Scriveva il teologo: «Cristo vuole primariamente non tanto una gerarchia, quanto guadagnare degli uomini alla sua personale sequela». Ai discepoli egli proclama le sue beatitudini e rivolge i suoi consigli. Tra i cristiani, poi, vi sono quelli chiamati alla vita religiosa e quelli scelti per la vita matrimoniale. Ciascuno di loro ha una vocazione specifica nella Chiesa, ma a tutti è rivolto l'invito pressante alla santità, l'esortazione a lasciare tutto per seguire Cristo.*

HANS URS VON BALTHASAR

LA VOCAZIONE CRISTIANA

Un percorso attraverso la Regola di san Basilio

a cura di Elio Guerriero

già e non ancora

Jaca Book

Bollettino balthasariano (2001-2002)

André-Marie Jerumanis
Centro di studi Hans Urs von Balthasar – Facoltà di Teologia (Lugano)

Si offre con questo "Bollettino balthasariano" una rassegna dei volumi pubblicati su Balthasar negli anni 2001 e 2002, senza tuttavia la pretesa di esaustività; si tratta di uno strumento volto a descrivere il contenuto di tali studi, quale contributo a un aggiornamento bibliografico.

I. Recensione dei libri su Hans Urs von Balthasar pubblicati nell'anno 2001

1. A. Nichols, *Introduction to Hans Urs von Balthasar. Say it is Pentecost. A guide trough Balthasar's Logic*, T&T Clark, Edimburgh 2001, pp. 227.

Aidan Nichols conclude la sua introduzione alla presentazione della Trilogia di von Balthasar con il suo terzo libro, nel quale guida il lettore attraverso i meandri della *Teologica* per soffermarsi, infine, sull'*Epilogo* della Trilogia. Si tratta, come afferma l'autore stesso, di uno studio di «haute-vulgarisation», che vuole offrire al clero e ai laici un vademecum del pensiero di von Balthasar. In effetti, è il primo studio elaborato in tal modo e potrà diventare un punto di riferimento per l'accesso alla comprensione del pensiero di Balthasar. Questo studio è certamente un complemento molto utile ad un'altra lettura teologica introduttiva, più centrata sulla cristologia di Balthasar, cioè quella di G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997. Nichols segue von Balthasar da vicino, proponendo un riassunto molto fedele del testo balthasariano, senza sbilanciarsi verso un'interpretazione personale del pensiero. Rileviamo la chiarezza della suddivisione, che permette al lettore di cogliere dai titoli o dai sottotitoli il nucleo della

trattazione balthasariana. Il libro comprende quattro parti, corrispondenti ai tre volumi della *Teologica* e all'*Epilogo*. Nella prima parte, *Truth of the world*, l'autore presenta nel secondo capitolo la relazione stabilita da Balthasar tra essere e verità; nel terzo capitolo esamina il rapporto soggetto-oggetto e Dio; nel quarto capitolo si sofferma sulla concezione balthasariana della libertà e del suo collegamento con l'intimità dell'essere; nel quinto capitolo il mistero della verità viene analizzato mediante la problematica dell'immagine e della realtà; nel sesto capitolo si tratta dell'essere in situazione; nel settimo capitolo l'autore spiega come per Balthasar il concetto di mistero sia concepibile con una ontologia razionale; infine, nell'ultimo capitolo della prima parte, il lettore viene introdotto nella presentazione balthasariana del rapporto tra la verità del mondo e la verità divina mediante la categoria della partecipazione. Nella seconda parte, *Truth of the Word*, l'autore presenta la logica divina, partendo dalla teologia giovannea del rapporto tra verità e amore (cap. 9), per sviluppare il concetto di come nel cristianesimo la logica divina sia logica d'amore (cap. 10). Si passa poi alla logica trinitaria – a partire dalla via analogica, secondo Balthasar – che permette di risalire dall'economico verso l'immanente trinitario (cap. 11). Il dodicesimo capitolo mostra come per Balthasar si tratti di una Cristo-logica. Nel passo successivo, Nichols ci introduce nella logica divina, esaminando la relazione intratrinitaria del Logos (cap. 13) e l'emergenza del mondo mediante il Verbo (cap. 14). Nel capitolo 15 l'autore evidenzia il compimento in Cristo del mistero della creazione per via cata-logica. Nei due ultimi capitoli l'autore presenta la logica dell'incarnazione del Verbo che si fa carne e affronta nel medesimo tempo la logica della contraddizione del peccato. Nella terza parte, *Truth of the Spirit*, l'autore presenta la dimensione pneumatologica della cristologia, mostrando in quale modo lo Spirito, in quanto spirito d'amore, entra nella Logica (cap. 18) e spiegando gli elementi della cristologia balthasariana dello Spirito (cap. 19). In seguito viene presentato lo Spirito Santo come esegeta (cap. 20), come essere personale (cap. 21), in simbiosi con l'opera del Figlio (cap. 22), come Spirito nella Chiesa (capp. 23-24) e come Spirito della missione intramondana (cap. 25). Infine, nell'ultimo capitolo della *Logica*, viene evidenziata la dimensione escatologica, che permette di concepire il dinamismo dell'assunzione di tutta l'umanità, riconciliata mediante il Figlio e ormai presa nella logica di risalita verso il Padre (cap. 26). Nichols conclude il suo studio con la quarta parte, nella quale presenta l'*Epilogo* di Balthasar. È certamente uno studio destinato al pubblico anglosassone, in quanto si vede l'attenzione particolare dell'autore a mostrare le difficoltà che può generare il pensiero metafisico in un ambiente segnato dalla filosofia analitica (cfr. p. 9). Il libro presenta anche un interesse particolare, in quanto realizzato da un teologo dome-

nicano, conoscitore della teologia dell'Aquinate e capace di cogliere meglio di chiunque il positivo della ricerca balthasariana nonché le sue affinità e differenze con la tradizione scolastica. Da una parte, Nichols mostra con chiarezza come l'ontologia filosofica di Balthasar, presentata nel primo volume della *Teologica*, sia una rilettura della *philosophia perennis* (cfr. p. 1), fecondata da Goethe e Schelling (cfr. p. 211). Dall'altra parte, l'autore fa giustamente riferimento alle difficoltà che potrebbero nascere dalla lettura della *Logica*, in quanto essa presenta delle innovazioni nel campo della teologia trinitaria e dell'escatologia, spesso riferite al pensiero di Adrienne von Speyr (cfr. p. 212). Molto prudentemente, egli rimanda al giudizio della *Catholica*, sotto la guida del Magistero, per la valutazione di queste novità. Tali riserve non impediscono a Nichols di scorgere nel pensiero di von Balthasar una fonte d'ispirazione per i cattolici, capace di offrire un supplemento di dinamismo e di attrattività che spesso mancano.

2. M. Imperatori, *H. U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Pontificio Seminario Lombardo, Roma 2001, pp. 591.

Come messo in evidenza nella prefazione di Piero Coda, lo studio realizzato da Mario Imperatori è originale in quanto la sua ricerca sulla teologia di Balthasar nella prospettiva storico-teologica offre indicazioni rilevanti, ma finora poco affrontate, per cogliere la teologia del teologo svizzero in quanto teologia della storia nella storia. Nel suo ampio lavoro, condotto con precisione e chiarezza, Imperatori cerca di verificare la pertinenza della chiave storico-teologica, partendo dal libro di Balthasar *Teologia della storia* (1950) e mostrando come il suo contenuto venga sviluppato e ampliato ne *Il tutto nel frammento* (1963) (cap. I) e poi nelle opere successive. Così in un primo momento rileva l'intenzionalità storico-teologica che anima in profondità tutta quanta l'*Estetica* balthasariana (cap. II), per dedicarsi in seguito soprattutto alla *Teodrammatica* (capp. III-VI) e concludere lo studio della Trilogia mostrando come nella *Logica* la Teologia della storia sia determinata essenzialmente dalla cristologia dello Spirito e dalla ecclesiologia pneumatica (cap. VII). Nel capitolo VIII, l'autore presenta l'*Apokalypse der deutschen Seele*, come a conferma della validità della chiave storico-teologica per leggere l'intera opera dell'autore. Nell'epilogo (cap. IX), Imperatori ci offre un'ampia sintesi, molto densa e ricca di suggerimenti per ulteriori studi, nella quale evidenzia la persistenza e la centralità della dimensione storico-teologica nell'opera di Hans Urs von Balthasar. L'autore rileva molto accuratamente che la storicità, per il teologo svizzero, deriva dal

centro stesso del suo teologare, centro eminentemente cristologico e trinitario. Infatti, l'evento cristiano non è un evento confinato nel passato ma «ha una permanente attualità resa tale non soltanto dalla Parola e dai sacramenti, ma anche dai doni dello Spirito e dalla santità cristiana» (p. 543). La teologia della storia di Balthasar appare come una teologia nella storia, in quanto entra in dialogo critico con la modernità, partendo dal cuore cristologico e trinitario della fede per prendere in considerazione critica gli interrogativi della modernità e far emergere aspetti finora poco sottolineati del mistero cristiano. In questo senso è giusto parlare della modernità come *kairos* in Balthasar. L'ermeneutica balthasariana nei confronti della modernità, pur essendo esplicitamente teologica – anzi teodrammatica –, non è per questo unilateralmente negativa (cfr. p. 551). In continuo rapporto dialettico con Hegel, egli gli dà una risposta definitiva – secondo Imperatori – nella sua concezione dell'essere come dedizione, il che gli permette di concepire la «separazione come unione» (p. 453). L'autore non manca, inoltre, di evidenziare il confronto balthasariano con Heidegger e Nietzsche, che è molto critico ma che, nello stesso tempo, riesce a valorizzare in loro aspetti significativi per il cristiano della postcristianità. Imperatori ha il merito di sottolineare che il carattere postcristiano della modernità non viene mai nostalgicamente contrapposto da Balthasar ad un regime di cristianità (p. 552). Il confronto con la modernità non si opera sul versante antimodernista ma attraverso una lotta interiore di purificazione della fede dei cristiani stessi. Appare anche significativa la presentazione dell'epoca postcristiana, secondo l'analisi di Imperatori, così come emerge da Balthasar. Infatti, nella prospettiva di Balthasar, modernità e postmodernità «sono in realtà entrambe espressioni diverse, benché opposte, di uno stesso atteggiamento che caratterizza spesso la libertà moderna e che consiste, in ultima istanza, nel rifiuto della libertà umana di riconoscersi come donata a se stessa da un Altro» (p. 553). Imperatori osserva che il dialogo critico con la modernità comporta delle incidenze teologiche che porteranno Balthasar a reinterpretare *teologicamente* la dottrina calcedonese delle due nature, dottrina attorno alla quale ruota tutta la dogmatica tomista. Come rileva l'autore, non si tratta più di «una immutabilità puramente metafisica definita a partire dall'opposizione essere-divenire, ma significa l'immutabilità del dono di sé che definisce, appunto, la natura divina trinitariamente interpretata» (pp. 570-571). Egli mostra come tale novità esiga di fare riferimento ad altri concetti-chiave, come la missione, l'inversione trinitaria, la kenosi e la sostituzione vicaria. Questi concetti, che creano tanti problemi nel pensiero di Balthasar, sono analizzati da Imperatori a partire da un'ermeneutica propriamente balthasariana, e ciò ne mostra la coerenza profonda. Così l'analisi del concetto di kenosi è particolarmente illuminante

(cfr. pp. 573-576), offrendo fondamentali accorgimenti ermeneutici (tutto nasce dalla pienezza dell'Amore trinitario e dalla dimensione pericoretica dell'Amore trinitario), senza i quali non si può sfuggire alla critica – sostenuta da una teologia più vicina a Tommaso – secondo la quale vi è il rischio di cadere effettivamente nelle braccia di Hegel (cfr. p. 576).

3. S. Hesse, *Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hans Urs von Balthasar*, EOS Verlag, St. Ottilien 2001, pp. 496.

La ricerca svolta da Stefan Hesse, con lo scopo di elaborare una teologia della vocazione a partire dalla teologia di Hans Urs von Balthasar, rappresenta un contributo notevole per manifestare la fecondità del pensiero balthasariano. Hesse ha il merito di aver collocato la sua ricerca sul teologo svizzero nel campo più ampio della Sacra Scrittura (cap. III) e del Magistero recente (cap. IV), evidenziando come il pensiero del teologo di Basilea vi si trovi in perfetta sintonia e possa rappresentarne anche un arricchimento coerente (cap. V). L'ultimo capitolo è un capolavoro sintetico che riprende i dati della ricerca effettuata e offre, in un approccio critico, una teologia della vocazione che si articola in otto punti. In una prima sezione l'autore evidenzia la dimensione trinitaria della teologia della vocazione riferendosi a Balthasar, per il quale tale teologia si radica nella Trinità immanente. La vocazione ha dunque il suo ancoraggio nella Trinità, che ne rappresenta la condizione di possibilità. Solo dopo aver definito il fondamento trinitario della vocazione l'autore parla di una cristologia della vocazione che si presenta come un dispiegamento della dinamica immanente trinitaria di chiamata e risposta. Cristo appare allora sia come *Christus vocans* sia come *Christus vocatus*. Il riferimento scritturistico permette a Hesse di parlare effettivamente di Cristo come colui che chiama, ma nello stesso tempo come di colui che è chiamato e mandato. Hesse parla in questo contesto di una «pneumatologia della vocazione» (p. 355) che il pensiero di Balthasar sviluppa a partire dalla missione del Figlio, in quanto lo Spirito Santo fa corrispondere la volontà del Figlio alla volontà del Padre. In tal modo la vocazione di Cristo si presenta come prototipo di ogni vocazione, essendo Cristo il compimento perfetto del dialogo che esiste tra Dio e l'uomo. La dimensione ecclesiologica della vocazione rende sempre attuale il *Christus vocans*. Hesse rileva ancora come la teologia ecclesiologica di Balthasar si costruisca su un triplice significato del termine *Ekklesia*, che viene compreso non tanto come il popolo della nuova alleanza ma come la "convocazione" (la *Herausgerufenheit*), facendo così apparire più chiara-

mente la dimensione vocazionale, costitutiva della Chiesa. Si distingue in questo modo una triplice vocazione. Una prima *ekklesia* si riferisce alla creazione del mondo dal nulla e in modo particolare all'essere dell'uomo. Una seconda *ekklesia* intende la Chiesa come lo spazio dell'elezione e, alla fine, vi è una chiamata ad entrare in uno stato di vita ecclesiale ben specifico. La vocazione divina raggiunge dunque l'uomo primariamente nello spazio della creazione, là dove il mondo e l'uomo sono tutti e due "chiamati". Mediante la rivelazione cristiana l'ordine della creazione viene chiamato all'ordine della redenzione e l'uomo è invitato a divenire cristiano. Una terza differenziazione, secondo Balthasar, si realizza nella Chiesa attraverso il sacerdozio o la vita consacrata vissuta secondo i consigli evangelici. Hesse mostra come in Balthasar avvenga una sorta di riclericalizzazione della nozione di vocazione, che viene riservata a questi due stati di vita (cfr. p. 358). A partire da questo fondamento trinitario, cristologico ed ecclesiologico della vocazione, l'autore elabora la *Gestalt* della chiamata, fondandosi sulla forma della chiamata filiale e mostrandone la dimensione kenotica, essenziale al punto tale da affermare che distaccarsi dalla forma kenotica di Cristo significa relativizzare la vocazione ed affermare la negazione stessa del *Deus vocans* (cfr. p. 360). La vocazione avviene allora non solo *ad se* ma anche *pro vobis*, all'interno della *Communio* ecclesiale ma anche nel mondo. È uno dei punti classici di Balthasar, ossia quello di aver mostrato che la Chiesa non esiste per se stessa ma per il mondo, in quanto Dio ha bisogno dei cristiani per il suo mondo (cfr. p. 361). Infine l'autore evidenzia come dalla teologia della vocazione così elaborata emerga l'idea della necessità di una integrazione sempre maggiore tra la persona e la funzione, offrendo la teologia della missione di Balthasar un fondamento per pensare in Cristo l'identità tra persona e missione. Hesse completa la sua sintesi sviluppandone le conseguenze per la comprensione dell'antropologia (l'uomo non ha la vocazione, ma è vocazione), per il *kairos* della vocazione, per la pastorale delle vocazioni. Da ultimo offre una criteriologia della vocazione. Il libro si conclude con un prezioso elenco di testi del magistero sulla vocazione (cfr. pp. 381-426). Lo studio di Hesse avrebbe potuto sviluppare maggiormente la dimensione ignaziana della teologia della vocazione in Balthasar, integrando la ricerca di Jacques Servais sulla teologia degli *Esercizi spirituali* (*Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996), opera importante che non appare nella bibliografia.

4. H. Steinhauer, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2001, pp. 579.

Con il libro di Hilda Steinhauer viene colmata una lacuna nello studio del pensiero mariologico di Hans Urs von Balthasar. L'autrice comincia, in una lunga introduzione (111 pagine), a collocare la mariologia del teologo svizzero nel contesto della mariologia contemporanea, mostrandone le fonti, la ricezione e facendo il punto riguardo alla ricerca attuale, alla «Balthasars Erforschung», nel campo della sua mariologia. Nella prima parte del suo studio, *Die ewige Eröffnetheit der Schöpfung - Das marianische Prinzip* (pp. 112-256), la Steinhauer ci offre elementi essenziali per concepire il fondamento creaturale del principio mariano. In un primo momento viene messa in evidenza la finitudine del mondo e la sua creazione come dono di Dio, nonché la specificità balthasariana nel concepire la possibilità della creazione a partire dal mistero della kenosi intratrinitaria. Dopo aver mostrato l'impostazione cristologica della creazione (Cristo come idea della creazione) e la dimensione della teologia dell'immagine, l'autrice presenta la relazione della libertà finita e infinita in Balthasar, il compimento del soggetto spirituale e della sua libertà nella libertà della persona teologica. Nell'ultimo paragrafo della prima parte viene esplicitato il significato concreto del principio mariano balthasariano. L'autrice evidenzia come il principio mariano, in quanto dimensione della creazione, sia un principio femminile, drammatico, ecclesiale e libero che determina lo sviluppo di tutto l'insegnamento su Maria. La Steinhauer rileva molto giustamente le conseguenze metodologiche che ne derivano per la mariologia: occorre un approccio del principio mariano a partire dalla totalità, il che significa l'integrazione del principio mariano a partire dall'origine, all'interno della storia della salvezza, mediante una lettura teologica dei testi scritturistici e un approccio alla storia dei dogmi che non si limiti alla definizione dei dogmi ma li situi all'interno della tradizione globale della Chiesa (cfr. p. 236). Appoggiandosi alla seconda parte della *Teodrammatica*, l'autrice evidenzia diversi aspetti del principio nella persona di Maria di Nazaret, aspetti che determinano tutta la teologia mariologica di von Balthasar, come la solidarietà infinita del «sì» mariano, l'abbandono di Maria da parte del Figlio, Maria come madre della Chiesa e la dimensione femminile sovratemporale della Donna apocalittica. Nella seconda parte della ricerca della Steinhauer, *Maria als dramatische Person* (pp. 257-494), viene sviluppata la tesi fondamentale di Balthasar, secondo la quale il principio mariano è da sempre personificato in Maria, e la dimensione creaturale del principio, evidenziata nella prima parte, viene collocata all'interno della

storia della salvezza, ossia tra il paradiso e lo statuto della caduta, e non può dunque essere presentato correttamente senza l'ordine della redenzione. In modo molto dettagliato e preciso viene trattata nel primo capitolo, dopo aver presentato la situazione originale della creazione e la caduta, la comprensione balthasariana dell'Immacolata Concezione, che viene illustrata attraverso un'analisi dell'obbedienza, della castità e della povertà di Maria e della sua implicazione per la Chiesa. Riteniamo che questa ricerca rappresenti un capolavoro di studio su Balthasar, contribuisca ad una migliore comprensione dell'originalità del pensiero mariano di Balthasar e offra, effettivamente, numerosi arricchimenti per la mariologia. Rileviamo in particolare come la teologia della sessualità di Balthasar sia ben presentata e considerata in profonda relazione con la mariologia. Inoltre la presentazione degli stati di vita cristiana, in profondo rapporto con la fecondità verginale di Maria, contribuisce a far percepire la ricchezza della teologia degli stati di vita, non solo nel contesto della cristologia, come si fa solitamente, ma a partire dal suo cuore mariano, in quanto la mariologia viene pensata in correlazione alla cristologia. Nella terza parte della sua ricerca, *Maria als unverzichtbares Urbild kirchlicher Existenz* (pp. 495-526), la Steinhauer ha il merito di aver mostrato la dimensione esistenziale della mariologia, essendo in essa fedele al pensiero di Balthasar che sempre si è impegnato ad elaborare una dogmatica per la vita. Prendendo come riferimento il commento di Balthasar a *Lumen gentium* 8, l'autrice evidenzia i limiti della Costituzione dogmatica, limiti che il teologo di Basilea vede nella concezione riguardo alla relazione tra la Chiesa e Maria. Essa è, per Balthasar, non solo Madre di Cristo e tipo della Chiesa, ma anche l'ausiliatrice sponsale del redentore e Madre-Chiesa in persona. La Steinhauer sottolinea come la mariologia di Balthasar permetta di promuovere una venerazione mariana che eviti di isolare Maria dai credenti – come fa la mariologia preconciliare dei privilegi – (cfr. p. 502). Un'autentica venerazione mariana consiste nel mettere in rilievo il suo spirito verginale, di servizio, di donazione, dell'essere-per-gli-altri. I credenti devono poter vedere in Maria la norma concreta della loro determinazione mariana personale (cfr. p. 502). Essa deve essere vista dal credente come il prototipo personale compiuto della propria fede. L'autrice ne mostra alcune conseguenze per la pietà mariana, che deve essere concepita in profonda correlazione con Cristo (e la Trinità) e la Chiesa (cfr. pp. 503-504). Nella conclusione si rileva infine come la dimensione mariana sia onnicomprensiva della teologia balthasariana, in quanto appare come il frutto pasquale della Croce, includendo la dimensione drammatica nella mariologia a partire dalla teologia della croce. Hilda Steinhauer è riuscita ad avvicinare il lettore ad una mariologia non accademica e, con uno spirito di raffinatezza, a mostrarne la logica

interna a partire dal mistero della croce. In conclusione, è dunque doveroso sottolineare la chiarezza dello studio nonché il metodo utilizzato, che offre per ogni affermazione un riferimento all'opera di Balthasar.

5. S. Lösel, *Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Schöning, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001, pp. 293.

La ricerca dell'autore sulla *Teologia Crucis* di Hans Urs von Balthasar, compiuta sotto la guida di Jürgen Moltmann, contribuisce a cogliere l'importanza del pensiero del teologo svizzero per il dialogo ecumenico. In qualità di teologo protestante, Steffen Lösel, attraverso un approccio dialogale e critico alla comprensione balthasariana del mistero della morte di Cristo, mostra come, a suo giudizio, «Balthasar si presenta nella sua *theologia crucis* come l'erede cattolico del riformatore di Wittenberger» (p. 269). Va rilevata, a questo proposito, la notevole prefazione di Moltmann che esprime la sua soddisfazione per lo studio ed il lavoro compiuto. Nel primo capitolo Lösel affronta la questione epistemologica della conoscenza di Dio mediante il mistero della croce, presentando ed entrando in discussione con l'epistemologia teologica del teologo svizzero. L'autore prende in considerazione il concetto balthasariano di *analogia crucis*, evidenziando le convergenze e le divergenze tra l'epistemologia di Balthasar e la teologia della croce dei riformatori. L'autore osserva come le questioni e le critiche che si possono muovere a Balthasar riguardino fondamentalmente il fatto di sottovalutare in maniera tendenziosa l'impatto del peccato sulla teoria della conoscenza (cfr. p. 98). Lösel esamina la questione dell'analogia, fondandosi sulla critica di Jüngel al concetto cattolico di *analogia entis* e mostrando che «l'economia cristocentrica permette a Balthasar di integrare l'*analogia entis* nello spazio dell'*analogia fidei* e di rendere così ancora possibile una via apofatica dietro la figura della rivelazione» (p. 101). L'autore accetta la visione del rapporto natura-grazia della teologia balthasariana, ma si interroga sull'apriori religioso nel contesto della caduta, che modifica profondamente il modo dell'autocomunicazione di Dio nel mondo. Löser si mostra molto critico – a nostro avviso erroneamente – quando afferma che esiste in Balthasar «una quasi identità tra le figure di rivelazione nelle religioni e nella religione cristiana, tra la figura di Gesù Cristo e la Chiesa» (p. 104). Significa non tener conto dell'impegno di Balthasar per salvaguardare la gratuità della rivelazione contro la via cosmologica e antropologica (cfr. a questo proposito *Solo l'amore è credibile*). Per quanto riguarda l'accentuazione balthasariana della rivelazione di Dio *sub contraria specie*, Lösel evidenzia che per il teologo svizzero la Croce è l'autorivelazione definitiva di Dio, ma non sot-

tolinea abbastanza il carattere di giudizio della Croce; in tal modo viene sottovalutata la relazione tra la Croce e il peccato (cfr. p. 107), dimenticando la discontinuità tra ciò che Dio è in sé e ciò che Dio è nel velamento della Croce e mettendo così in crisi la conoscenza umana di Dio. L'unica conoscenza possibile avviene mediante la conoscenza della fede. Lösel considera criticamente la concezione balthasariana della fede, secondo la quale tale fede sembra essere una disposizione della natura umana, dimenticando il suo carattere di gratuità. Nel secondo capitolo, *Kreuz und Trinität*, l'autore, dopo aver presentato la *Teodrammatica*, discute i fondamenti della dottrina balthasariana sulla Trinità economica e immanente, in particolare la sua concezione della persona fondata cristologicamente e trinitariamente, cosa che porta ad una certa comprensione della vita trinitaria. L'autore chiude questo capitolo con una conclusione critica molto ricca sull'antropologia, sulla cristologia e sulla dottrina della Trinità nella *Teodrammatica*, sintesi che offre diversi elementi per uno studio ulteriore del pensiero del teologo di Basilea. Nel terzo capitolo, *Kreuz und Erlösung*, Lösel affronta la soteriologia drammatica di Balthasar, riguardo alla quale pone diverse questioni, ad esempio sulla sua concezione di sostituzione vicaria come sacrificio, sulla sua concezione "limitativa" della solidarietà alla salvezza personale dal peccato, dimenticando la solidarietà salvifica orizzontale con i sofferenti innocenti di questo mondo, e sulla sua concezione della sofferenza di Dio. Riguardo alla cooperazione umana alla redenzione, l'autore si mostra critico verso la mariologia di Balthasar, scorgendo diverse difficoltà nel concepire Maria come persona rappresentativa della Chiesa e dell'umanità (cfr. p. 261). Inoltre viene criticata la concezione balthasariana dell'esistenza cristiana come pro-esistenza eucaristica e la partecipazione dell'uomo al *pro nobis* della Croce. L'autore accetta una solidarietà con la sofferenza di Cristo, ma si mostra reticente a vederne una dimensione partecipativa alla sostituzione vicaria di Cristo. Al termine della sua ricerca, Lösel riconosce a Balthasar il merito di essersi impegnato a rendere fecondo per la teologia cattolica il punto di vista dei riformatori (cfr. p. 267), in particolare l'importanza dell'ordine della grazia, fondata cristologicamente a partire dalla rivelazione della Croce, per la conoscenza di Dio; la Croce come fine di ogni estetica mondana e di ogni conoscenza della Verità; l'assenza di forma della Croce come luogo dell'irradiazione dell'amore trinitario per il credente, manifestazione della gloria divina. Löser vede qui un superamento della teologia luterana della croce, ma non una contraddizione con essa (cfr. p. 268). La teologia dei tre giorni è considerata dall'autore come uno sviluppo della patristica e della forma luterana dell'*admirabile commercium*, oltrepassando il pensiero luterano con il realismo dell'esperienza dell'abbandono e dell'inferno. L'autore vede un'altra convergenza possibile con la

teologia della giustificazione: la salvezza e il *solus Christus*; la partecipazione alla salvezza mediante la fede; la cooperazione umana è sempre un'opera della grazia. A partire dalla constatazione di queste convergenze, l'autore arriva a cogliere nella teologia di Balthasar una felice integrazione del pensiero del riformatore di Wittenberg (cfr. p. 269). Questa relazione è riconosciuta anche per il fatto che il pensiero balthasariano presenta elementi di convergenza con la filosofia di Hegel e con la teologia di Barth e di Moltmann (cfr. p. 269). Tuttavia Lösel critica la lettura semplificata che Balthasar fa della dialettica di Lutero e pone diverse domande critiche alla teologia della croce del teologo svizzero, domande che devono, secondo lui, condurre ad un ulteriore dialogo, cosa che non solo è necessaria ma possibile. Lo sforzo realizzato dall'autore per entrare nel pensiero di Balthasar ci appare notevole e ricco di pertinenti analisi, svolte in uno spirito di dialogo costruttivo che non chiude le porte ad una ricerca ulteriore della verità. Segnaliamo infine che lo studio realizzato da A. Toniolo sulla teologia della croce nel contesto della modernità nel pensiero di E. Jüngel, Balthasar e Hegel (1995) offre alcuni elementi per un utile e fecondo confronto.

6. M. M. Turek, *Towards a Theology of God the Father. Hans Urs von Balthasar's Theodramatic Approach*, Peter Lang, New York-Washington-Baltimore-Bern-Frankfurt am Main-Berlin-Brussels-Wien-Oxford 2001, pp. 327.

Nella prefazione all'opera di Margaret M. Turek, scritta da Christoph Schönborn, viene sottolineato il valore della sistematizzazione tentata dall'autrice della dottrina balthasariana di Dio Padre. La Turek procede in due tappe, ponendo nella prima parte, *The revelation of the trinitarian Father: a theodramatic approach*, i fondamenti teodrammatici della dottrina trinitaria di Balthasar, collegando esplicitamente le categorie del teatro alla vita intratrinitaria e permettendo, con ciò, lo sviluppo della dottrina sul Padre nonché la possibilità di mostrarne la specificità. L'autrice riprende, dunque, i tre elementi costitutivi della drammatica – autore, attore, regista – come fondamenti metaforici per sviluppare l'azione triforme della Trinità economica. Questi fondamenti vengono completati dalla presentazione della cristologia teodrammatica, in modo particolare della relazione tra la Persona e la missione in Cristo, della rivelazione del Padre/autore nella Persona-missione del Figlio/attore. Rileviamo, inoltre, l'importanza molto giustamente accordata dalla Turek all'obbedienza filiale nel pensiero di Balthasar, mostrando come la libertà dell'obbedienza filiale sia immagine della libertà generativa del Padre e in quale modo si debba intendere la dipendenza, la recettività, la disponibilità del Padre verso il Figlio.

Infine esamina la relazione tra la trinità immanente ed economica nel pensiero del teologo svizzero, sottolineando che l'economia divina rivela, non essendo identica alla trinità immanente, anche l'essere trinitario divino (cfr. p. 60). Nella seconda parte, *The inner-Trinitarian Father and the ordo doctrinae*, che forma il cuore della ricerca della Turek, viene presentata in modo sistematico la teologia balthasariana del Padre a partire dal «dramma originale» della generazione paterna del Figlio nella Trinità eterna ed immanente; si inizia a rilevare, sulla scia di Walter Kasper, l'importanza di Balthasar per pensare Dio come Padre trinitario e l'originalità del pensiero al riguardo della neo-scolastica, ricordando che la teodrammatica di Balthasar offre un fondamento teologico ed uno sviluppo sostanziale delle direttive contenute nel testo della Commissione Teologica Internazionale (cfr. CTI, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, 1981). Nella sezione A, la Turek rileva giustamente che, a differenza di un approccio essenzialista della natura del Padre, Balthasar, fondandosi sull'evento di Cristo, è capace di spiegare la generazione eterna del Figlio a partire dalla sua espressione temporale ed offre elementi di risposta a coloro che considerano come irrilevante la vita intratrinitaria paterna per la storia umana (cfr. p. 96). A partire da questo punto, la Turek sviluppa le caratteristiche della paternità intra-trinitaria secondo il teologo svizzero. Il Padre-generatore appare come la sorgente della divinità trinitaria (B), Padre che manifesta la sua libertà infinità nell'autodonazione incondizionata (C). La kenosi paterna (l'«Ur-Kenosis») è la designazione balthasariana della realtà dell'autodonazione paterna (D). È proprio la kenosi originale che costituisce una delle pietre d'inciampo per la ricezione del pensiero di Balthasar. La Turek presenta il pensiero di Balthasar a questo proposito in modo esteso, offrendo alla ricerca un prezioso strumento di lavoro. Sarebbe stato utile aggiungere un riferimento alla concezione balthasariana della dialettica, ciò che propriamente la distingue dalla dialettica puramente aristotelica e hegeliana, al fine di evitare malintesi o troppo facili rimproveri alla concezione balthasariana della vita intratrinitaria. È notevole la sezione sulla libertà paterna, concepita come un lasciar fare al Figlio (E). L'autrice non manca inoltre, dopo aver brevemente trattato della recettività (F) e della dipendenza paterna (G), di confrontarsi con un altro punto spinoso della teologia trinitaria immanente, ossia la sofferenza di Dio, parlando di «affettività paterna dell'immutabile Dio» (H). Partendo dal documento della Commissione Teologica Internazionale del 1981 (II, B), la Turek procede ricordando che la problematica ultima della teodrammatica è di conciliare due concezioni di Dio che si oppongono come due estremi incompatibili: la posizione mitologica e la posizione filosofica. A nostro parere, l'autrice presenta un'esposizione molto ben sviluppata del mistero dell'affettività divina che non si oppone all'immutabilità.

Rileviamo nell'*excursus* una presentazione molto intelligente della concezione balthasariana della speranza universale, il che introduce nel vero pensiero di Balthasar, evitando semplificazioni unilaterali (cfr. pp. 189-200). La ricerca dell'autrice si conclude con un istruttivo capitolo sulle diverse teologie contemporanee della paternità divina, come quelle di Giovanni Paolo II, F. X. Durrwell, J. Galot, autori nei quali la Turek vede numerosi elementi comuni con l'impostazione di base di Balthasar. Lo studio di Margaret Turek rivela una grande sensibilità teologica ed una capacità sintetica in grado di cogliere l'essenziale, senza però perdere di vista il contesto globale delle affermazioni di Balthasar. È un lavoro che rende fedelmente il pensiero del teologo di Basilea, di tipo descrittivo e non primariamente di tipo critico.

7. M. Neri, *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001, pp. 420.

Marcello Neri propone una teologia della testimonianza, elaborata a partire dalla teologia della rivelazione e della fede di Balthasar. Non si accontenta di citare l'autore, ma coglie la provocazione del teologo di Basilea in vista di uno sviluppo critico di tutte le conseguenze: «Non si tratta di un lavoro su Balthasar ma di un lavoro con Balthasar» (p. 30). In un saggio introduttivo al libro, Pierangelo Sequeri mostra tutto il valore, per la teologia fondamentale, della ricerca compiuta, mettendo in evidenza la mancanza di una teoria rigorosa della coscienza credente; egli vede proprio nella categoria della testimonianza la mediazione necessaria per concepirla. Il recupero del coinvolgimento esistenziale nell'atto di fede per evitare uno sbilanciamento intellettualistico dell'immagine della fede, permette di concepire la testimonianza come la forma elementare della comunicazione della fede. Neri considera che «la figura della testimonianza rappresenti il principio teologico-fondamentale sintetico e organizzatore della scansione estetico-drammatica della teologia balthasariana» (p. 31). Nel primo capitolo l'autore offre un'esposizione dei presupposti metodologici per l'elaborazione di una teologia della testimonianza: la teologia come attestazione della forma della rivelazione; la vita credente come «esistenza escatologica» che supera la dicotomia tra la dogmatica e la spiritualità, prendendo come modello l'affidamento originario di Gesù al Padre che coincide perfettamente con l'agire pratico della sua libertà (cfr. p. 48). Nel secondo capitolo si descrive la testimonianza che è Gesù. La cristologia di Balthasar viene riletta a partire dalla tematica della testimonianza, ciò che gli permetterà di concepire la singolarità della testimonianza del Figlio per fondare il carattere particolare della

testimonianza ecclesiale. Rileviamo in particolare la sezione consacrata alla testimonianza di Gesù, nella quale considera la *fides Jesu* come relazione testimoniale, la *missio Jesu* come azione testimoniale e la sua libertà «in esercizio testimoniale». La definitività dell'agire testimoniale di Gesù viene concepita come il senso ultimo dell'esistere umano, il cuore trafitto essendo simbolo della definitività testimoniale della carne di Gesù. Nel terzo capitolo, che si presenta come il nucleo della ricerca dell'autore (cfr. pp. 163-324), l'autore mostra la pertinenza della testimonianza filiale in quanto fondamento della testimonianza ecclesiale. Partendo dalla non violenza della forma cristica, egli analizza la relazione che esiste tra la testimonianza e la libertà, appoggiandosi sull'analisi blondeliana secondo la quale la conoscenza "teorica" della datità è sempre orientata alla figura pratica di una decisione reale. Neri evidenzia nella prima sezione del capitolo che la libertà umana vive sempre all'interno dell'ispirazione che fluisce da Dio. Di conseguenza «solo nell'attuazione consequenziale di carattere testimoniale del soggetto conoscente (*actio fidei*) la *res carnis* dell'evento originario di Dio nella sua effettuabilità originaria giunge a un'evidenza ultima di contenuto...» (p. 173). L'autore trova nella teologia fondamentale di H. Verweyen una fonte feconda per corroborare la sua teologia della testimonianza e il suo rapporto con la libertà. Esiste dunque una relazione interna tra l'*actio* e l'*intellectus fidei*, tutti e due possedendo però una loro specificità. Nella seconda sezione Neri, in dialogo con la proposta filosofica, cristologica e teologica-fondamentale di H. Verweyen, offre un'analisi fenomenologica feconda per una concezione cristiana della coscienza a partire dagli spunti emersi dalla teologia della testimonianza di Balthasar: «In Verweyen l'apriori dialogico non è semplicemente nominato nell'orizzonte di una più radicale cesura, come avviene in Balthasar; piuttosto, esso viene perseguito come figura fondamentale della coscienza/libertà che sa e si affida al darsi effettuale dell'incondizionato» (p. 226). Neri parla di coscienza *attestata* per significare la sua genesi attraverso la mediazione storica della provocazione che viene dalla manifestazione espressiva di un altro soggetto (cfr. p. 221), in modo che «solo attraverso questa mediazione testimoniale di una libertà altra l'io è in grado di raggiungere realmente la propria autonomia» (p. 222). A partire da questa concezione l'autore chiarisce nella terza sezione la relazione che intercorre tra la singolarità cristologica dell'evento originario di Dio, il suo profilo universalmente inclusivo, e il senso teologico dell'esistenza *in actu primo revelationis* della mediazione storica della fede della Chiesa. La categoria della *Stellvertretung*, intesa come *testimonialità rappresentante*, permette all'autore di evidenziare che non c'è testimonianza per Dio senza libera inclusione dell'uomo. In relazione con la teologia dell'elezione di Balthasar, egli mostra come la testimonianza è la forma fon-

damentale dell'elezione ecclesiale. Neri conclude questa sezione con un apporto molto originale, proponendo un'ontologia della rappresentanza testimoniale (*De Gratia*) e un'ermeneutica della testimonianza (*De Ecclesia*). Il quarto capitolo, intitolato «Il caso serio del vivere. Esistenza cristiana come testimonianza per Gesù», è un abbozzo di una comprensione teologica del vissuto cristiano come stile testimoniale, concepito a partire della morte di Gesù come luogo fondante dell'inclusione testimoniale. Questo ancoramento permette all'autore di mostrare la struttura battesimale della testimonianza ecclesiale e la sua relazione con l'eucaristia. Neri parla della testimonianza come della pratica letterale dell'eucaristia (cfr. p. 364). Nel capitolo conclusivo, l'autore si fonda sull'ermeneutica balthasariana dei «quaranta giorni», che vengono considerati dal teologo di Basilea come una temporalità non chiusa in se stessa ma «come lo snodo ermeneutico fondamentale tra l'evento singolare della forma di rivelazione e l'appropriazione universale di essa attraverso la mediazione diacronica della *fides* ecclesiale» (p. 385). Infine l'autore affronta la questione della testimonianza qualitativamente differenziale delle Scritture, che rimangono un *medium*, una testimonianza, una mediazione capace di essere «omologia testimoniale della carne di Gesù» (cfr. p. 395). La ricerca di Marcello Neri merita di essere elogiata per la sua originalità e per il tentativo di rendere fecondo il pensiero di Balthasar, mostrandone la sua attualità sia per la teologia fondamentale che per la teologia morale.

8. P. Reifenberg – A. van Hoof (Hg.), *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift für Walter Seidel*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2001, pp. 409.

Il *Festschrift für Walter Seidel* offre un volume incentrato sul dialogo tra autori per i quali Seidel ha nutrito una profonda ammirazione e, nel caso di Balthasar, anche un'amicizia. La scelta di de Lubac e di Siewerth è inoltre condizionata dal fatto che Balthasar si è trovato durante la sua vita in relazione di discepolo-maestro con loro. Nella prima parte vengono presentati diversi aspetti fondamentali del pensiero di de Lubac sotto il titolo *Du bist aller Wesen Ziel*, indicando il fondamentale orientamento a Dio della natura umana. Sottolineiamo in particolare l'articolo di M. Figura sulla natura e la grazia, la presentazione di *Catholicisme* da parte di R. A. Siebenrock, la problematica dell'ateismo e dell'umanesimo cristiano di X. Tiliette. La seconda parte, dedicata a G. Siewerth con il titolo *Das Sein als Gleichnis Gottes*, permette di scoprire il pensiero di un autore che Balthasar ha contribuito a far conoscere e del quale egli si riconosce debitore. Tre articoli sono riservati all'aspet-

to biografico, mostrando l'attualità del suo pensiero (H. Ott, W. Neidl, E. Tourpe). I quattro articoli successivi offrono un'introduzione al pensiero di Siewerth, articoli raccolti nella sezione *Mit Siewerth denken* (F. Graf, J. Lambert, S. Grätzel, A. Wiercinski). Infine, nella sezione conclusiva *Nach Siewerth denken*, viene illustrato in modo concreto la fecondità del suo pensiero, in particolare con gli articoli di M. Bieler sulla libertà e la creazione, di M. Schulz sull'essere, il mondo, l'uomo in quanto analogia della Trinità, e di J. Reiter sulla questione del senso. Le due prime parti, rivolte allo studio di H. de Lubac e di G. Siewerth, formano un tutto organico con la terza parte intitolata *Hans Urs von Balthasar – Das Geheimnis des Menschen* (pp. 289-394) e che presentiamo brevemente. Nei suoi ricordi su Balthasar, il cardinale K. Lehmann si riferisce alla grande scoperta teologica che rappresentava per lui la Trilogia di Balthasar (cfr. p. 291) e sottolinea quanto siamo debitori dell'opera di Hans Urs von Balthasar, che merita di essere letta ed approfondita, secondo il consiglio di Giovanni Paolo II riferito da Lehmann (cfr. p. 292). L'articolo di E. Kunz, sulla spiritualità ignaziana e la sua integrazione antropologica, offre una chiave di lettura essenziale del pensiero balthasariano (pp. 293-303). Kunz si riferisce all'esperienza ignaziana della fragilità umana e del suo bisogno di salvezza, della sua creazione per lodare Dio nel santo timore e nel servizio. Tutto è determinato dalla glorificazione di Dio nell'amore per lui, suscitando la santa indifferenza che libera l'uomo per Dio (cfr. p. 297). L'uomo è invitato da Dio a salvarsi, lasciandosi guidare nella sua vita da Dio stesso, permettendogli di agire nell'agire umano. In questo senso è nell'antropologia che si manifesta la grazia di Dio (cfr. p. 301). Dio è vicino all'uomo già nella sua nostalgia di Dio, alla quale solo la grazia può rispondere in maniera autentica. La lettura di Kunz trova negli studi di J. Servais e W. Löser un'ampia conferma. P. Henrici affronta la questione del paragone tra Kierkegaard e Balthasar, mostrando certamente i parallelismi che esistono, ma insistendo anche su un'antinomia tra la Trilogia di Balthasar e la posizione di Kierkegaard sull'estetica (pp. 304-314). Henrici pone giustamente l'accento sull'influsso che Balthasar potrebbe avere sulla teologia cattolica e pone la domanda se esso potrebbe essere paragonabile a quello del filosofo danese sul protestantesimo (cfr. p. 314). J. Splett propone una rilettura del piccolo opuscolo balthasariano *Der Christ und die Angst*, evidenziando la lettura dell'angoscia che ne fa il teologo di Basilea a partire dalla rivelazione, la quale dà una densità tutta propria al fenomeno dell'angoscia esistenziale dell'anima moderna (pp. 315-331). T. Krensky offre una lettura interdisciplinare dell'antropologia teodrammatica di Balthasar e sul significato del ruolo e della missione personalizzante (pp. 332-350). M. Bieler mostra come il dialogo di Balthasar con le religioni dell'Estremo Oriente permetta di cogliere in modo equili-

brato la relazione tra l'Immanenza e la Trascendenza, in quanto è Dio che precede e che offre la salvezza in Cristo (pp. 351-366). J. Disse analizza la relazione che esiste nella teologia di Balthasar tra la persona e la verità, a partire dalla simbiosi tra i due concetti nel capitolo 14 del vangelo di Giovanni (pp. 367-384). Balthasar integra in modo conseguente, a suo giudizio, l'aspetto personale della verità a livello sia filosofico che teologico (cfr. p. 384). S. Gräzel conclude la parte dedicata a Balthasar con una riflessione sulla sua filosofia ed etica a partire dal rapporto tra la verità e il gioco (pp. 385-394). Egli mostra l'importanza dell'interpretazione balthasariana di persona, non riducibile alla domanda del "che cosa è" ma piuttosto del "chi è", offrendo così una via appropriata per interpretare le grandi questioni dell'antropologia e della bioetica odierna.

II. Recensione dei libri su Hans Urs von Balthasar pubblicati nell'anno 2002

1. A. Strukelj, *Leben aus der Fülle des Glaubens, Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 2002, pp. 367.

Il libro di Anton Strukelj offre al pubblico di lingua tedesca una traduzione della sua dissertazione, discussa nel 1980 alla Facoltà di Teologia di Ljubljana, nell'attuale Slovenia. Il valore del libro risiede nella qualità della presentazione del pensiero di Hans Urs von Balthasar sugli stati della vita cristiana, proponendo una lettura e interpretazione dei testi fondamentali di *Christlicher Stand* (1977), una qualità riconosciuta da Balthasar stesso nella prefazione al libro (cfr. p. 8). Egli ha trattato una tematica difficile senza semplificazione, con finezza e ampiezza. Lo studio di Strukelj offre un felice e necessario complemento al libro di S. Hesse sulla teologia della vocazione (2001). Strukelj ha presentato il pensiero di von Balthasar in sei capitoli, sottolineando nel primo capitolo in modo pertinente ciò che l'autore ha voluto realizzare con la sua immensa opera, ossia aprire la via della *sequela Christi* al maggior numero di persone (cfr. p. 12). In un secondo capitolo il professore di dogmatica dell'università di Ljubljana presenta il fondamento cristologico-trinitario degli stati di vita, per mostrare in seguito come questo fondamento apra in un modo coerente alla dimensione mariana ed ecclesiale della *sequela Christi*. Egli mostra bene come per Balthasar tutti gli stati sono rappresentati in Cristo, ma mostra anche che, in modo paradossale, in Cristo troviamo il punto di partenza della separazione degli stati di vita. Nel terzo capitolo Strukelj presenta lo stato del cristiano

in generale, offrendo un'analisi molto precisa della problematica del rapporto tra i due stati, quello laicale e quello dei consigli, e mostrandone il radicamento in Cristo: in tal modo è evitata un'interpretazione sbagliata del pensiero di Balthasar. Anche se la forma di vita esterna è diversa, l'atteggiamento interiore è quello della *sequela Christi*. Nel quarto capitolo l'autore rinvia alla teologia della vocazione di Balthasar ed al suo rapporto con le diverse forme di vita (sacerdozio, vita secondo i consigli, matrimonio). Nel quinto capitolo, che rappresenta il nucleo della ricerca di Strukelj e nel quale egli si concentra essenzialmente sulla seconda parte di *Christlicher Stand*, troviamo una presentazione sistematica delle diverse forme di vita cristiana. È di particolare interesse la prima parte di questo capitolo, nella quale l'autore presenta la teologia del sacerdozio di von Balthasar in relazione al documento sul sacerdozio di Cristo della Commissione Teologica Internazionale (1970) e al documento finale del Sinodo dei vescovi tenutosi a Roma nel 1971 sul sacerdozio (Balthasar, tra l'altro, è stato segretario della CTI e del Sinodo del 1971). Strukelj inoltre, con lodevole chiarezza, offre gli elementi essenziali della spiritualità sacerdotale secondo von Balthasar in pagine molto significative sul valore del celibato sacerdotale (cfr. pp. 223-225). Nella seconda parte di questo ampio capitolo viene presentata la vita secondo i consigli, il suo significato teologico e la sua attualità nella vita della Chiesa. Balthasar vede nella vita dei consigli, come è sottolineato da Strukelj, la pienezza della sequela personale di Cristo; è il cuore pulsante della Chiesa. Nella terza parte del quinto capitolo l'autore sviluppa la teologia del laicato di Balthasar, per il quale lo stato del fedele laico è lo stato fondamentale della Chiesa. La funzione del laico è di essere predicatore attraverso la vita e di diventare così la luce del mondo; la vita consacrata ha come missione, da parte sua, quella di essere luce del laicato (cfr. p. 279). La vita del laico si realizza essenzialmente nella vita familiare. Strukelj sviluppa i punti essenziali della teologia del matrimonio del teologo svizzero (il valore del corpo, la fecondità ad immagine della fecondità trinitaria, il *Mysterium paschale*). Strukelj evidenzia in questa parte del suo lavoro come la teologia degli stati cristiani di Balthasar possieda un legame intrinseco con la teologia di Adrienne von Speyr (cfr. p. 299). Nell'ultima parte del capitolo viene illustrata la teologia degli istituti secolari. Essi rappresentano, per Balthasar, una forma di vita secondo la radicalità del vangelo ben adatta al nostro tempo. Strukelj rileva come questa nuova forma di vita nella Chiesa sia il nucleo di tutta l'opera sugli stati di vita del teologo di Basilea. È una forma di vita consacrata (sono laici) concepita come esilio nel mondo (cfr. p. 314). Esiste così, secondo Balthasar, un ponte tra il laico e lo stato dei consigli. Nell'ultimo capitolo Strukelj illustra la teologia degli stati riferendosi ad un aspetto molto originale della teolo-

gia di Balthasar, ossia alla sua concezione simbolico-reale dei quattro archetipi ecclesiali che esprimono i quattro modi di concepire la vocazione personale all'interno della Chiesa quadriforme. Gli stati di vita trovano in Maria, Pietro, Giovanni e Paolo delle personificazioni che divengono modelli concreti per concepire la vita cristiana.

2. E. Ade, *Le Temps de l'Eglise. Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 357.

Lo studio di Edouard Ade contribuirà certamente ad illustrare la teologia della storia di Hans Urs von Balthasar a partire da una ricerca, elaborata e chiara, sul significato cristiano del tempo dopo la risurrezione di Cristo. Numerosi sono stati gli studi sulla teologia della storia di Balthasar, in particolare quelli di A. Peelman e M. Imperatori, tuttavia la specificità del presente lavoro risiede nell'aver evidenziato il modo d'accesso alla teologia della storia, prendendo in considerazione le indicazioni date da Balthasar stesso, secondo il quale la Chiesa (personificata in Maria) e la sua relazione con il tempo (concepita cristologicamente) costituisce il cuore della sua teologia della storia. L'autore, pur riconoscendo che esistono diverse ricerche in questo ambito – come per esempio i lavori di K. J. Wallner, *Gott als Eschaton*, e quello di A. Romani, *L'immagine della Chiesa "Sposa del Verbo" nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, o ancora di B. Leahy, *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar* –, constata che essi non sviluppano in maniera articolata oppure non prendono in considerazione il punto d'incontro tra la Chiesa e l'*eschaton* (cfr. p. 11). Ade si sforza di evidenziare i fondamenti della percezione analogica del tempo nella concezione balthasariana a partire dalla norma del tempo divino-umano di Cristo nella sua relazione con il tempo creaturale della Vergine Maria. Nella prima parte del suo lavoro, *L'analogie du temps* (pp. 19-123), l'autore ci offre una descrizione delle basi antropologiche, teologiche ed ecclesiologiche del tempo, mostrando come i due poli significativi dell'analogia del tempo, costituiti dall'uomo e da Dio, si incontrino nel mistero della Chiesa. Nella seconda parte, *Eglise et temps. Visage, genèse et forme* (pp. 125-249), Ade prende in considerazione la questione del tempo della Chiesa a partire dalla sua genesi e dalla sua forma, offrendo un contributo originale per la comprensione del pensiero balthasariano, specialmente evidenziando come la Croce costituisca il punto di partenza del tempo della Chiesa. È proprio lì che il «sì» mariano, come forma personale della Chiesa, riceve la sua forma definitiva e che lo Spirito Santo, il quale dovrà operare la confor-

mazione della Chiesa, è «dato» (seguendo in questo la prospettiva giovannea). Rileviamo in particolare la dimensione pneumatologica della teologia della storia di Balthasar che Ade è riuscito a evidenziare con precisione. È proprio lo Spirito Santo che trasforma l'evento unico del tempo di Cristo in norma universale per tutti tempi, in un modo tale che «la Chiesa, che è il Corpo mistico di Cristo animato dallo Spirito, potrà, a partire da questa definitività avvenuta nella storia, dispiegare un tempo assolutamente universale, che comprende sempre già, sotto la forma del compimento, il tempo di Israele e il tempo dell'umanità pagana» (p. 249). Nella terza parte, *Le contenu du temps de l'Eglise* (pp. 251-332), l'autore esamina il contenuto del tempo della Chiesa, mostrandone l'implicazione esistenziale per il tempo dell'uomo «cristiano» chiamato alla *sequela Christi*. Il tempo della Chiesa appare così come il tempo della «sequela», che si dispiega non solo nella vita del singolo, ma anche in relazione con la dimensione oggettiva strutturale e spirituale della Chiesa. Essa è fondata in Cristo ed è presenza di Cristo. La Chiesa si presenta così come una realtà sovra-storica mediante la relazione del Cristo glorificato con lo Spirito Santo nella Chiesa. Ciò impedisce ogni speculazione su una terza età dello Spirito che sarebbe un superamento del tempo di Cristo. Ade, infine, presenta il tempo della Chiesa con il tempo d'Israele in relazione con il tempo delle nazioni. In un approccio critico l'autore mostra come Balthasar, pur non avendo elaborato speculativamente una teologia dell'inculturazione, offra una teologia che è un dispiegamento di una teologia dell'inculturazione. L'analisi delle tre diastasi – sequela e Cristo, pneuma e istituzione, conversione d'Israele e tempo delle nazioni – ci appare molto precisa e contribuisce a mostrare in profondità il pensiero del teologo svizzero e la sua fecondità per l'elaborazione di una teologia fondamentale. Nella sua conclusione generale Ade riprende gli elementi balthasariani validi per una teologia della storia, facendo emergere il carattere drammatico della storia. La ricerca realizzata da Edouard Ade offre al mondo teologico francese, accanto allo studio di Peelman (1978), un importante strumento di lavoro per entrare nella teologia della storia di Balthasar. È dunque un lavoro di tipo descrittivo, che cerca di dispiegare la logica interna della teologia della storia del nostro autore. Ade è riuscito nell'intento proclamato all'inizio della sua ricerca, evitando la pesantezza di numerose citazioni ed offrendo così una sintesi personale solidamente fondata sui testi chiave del teologo svizzero. Rileviamo la chiarezza delle sue sintesi alla fine di ogni capitolo e una capacità di sistematizzazione che appare in modo particolare nelle diverse tabelle (la doppia determinazione teologica del tempo, p. 57; il tempo reale e il tempo irreale, p. 60; la nuova tipologia del tempo, p. 65).

3. S. García Acuña, *La decisión cristiana. La fundamentacion de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, Edicep, Valencia 2002, pp. 699.

La concezione della teologia morale di Hans Urs von Balthasar viene presentata per la prima volta in modo esaustivo in questo studio di Santiago García Acuña. Esso è un utile complemento alla ricerca sulla morale di Balthasar realizzata da C. Steck, *The Ethical thought of Hans Urs von Balthasar: Missioned in Christ*, Crossroad, New York 2001. Nella prefazione al libro il cardinale P. Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura, situa l'importanza dello studio sulla morale balthasariana nel contesto della postmodernità, riconoscendo il valore della ricerca: «Si tratta di una lucida investigazione che rende con precisione e integrità la forma e il contenuto dell'etica balthasariana» (p. 15). L'autore è effettivamente riuscito a mostrare tutto l'impianto filosofico e teologico delle famose *Nove tesi per una etica cristiana* (1975), redatte da Balthasar per la CTI e che possono sembrare semplicemente uno scritto occasionale redatto da un autore che non è primariamente un moralista. Al contrario, García Acuña riesce a dimostrare la tesi fondamentale di Balthasar, secondo la quale la teologia morale è dogmatica integrale. Per il teologo spagnolo non c'è dubbio che «la riflessione etica non è un elemento collaterale e secondario dell'opera di Balthasar, ma è il centro del suo interesse e il nucleo della sua investigazione filosofico-teologica» (p. 25). L'autore lo mostra nella sua ricerca svolta in tre parti (dogmatica, antropologica ed etica). Il piano del lavoro riflette il metodo teologico di Balthasar stesso, che, a differenza della morale autonoma, preferisce mostrare come il cristiano possa fondare il suo agire sulla sua fede, la quale, da parte sua, determina una certa visione dell'uomo e di conseguenza il suo agire. Nella prima parte, *El "Misterio de Cristo": la fuente y el cumplimiento primeros de la ética cristiana*, l'autore rende ragione dell'ordine cristocentrico delle *Nove tesi*, mostrando tutte le conseguenze per l'etica cristiana della concezione balthasariana della Trinità, che considera le processioni intratrinitarie a partire dall'amore delle persone divine. Cristo, per il teologo svizzero, è alfa e omega di tutto il creato al punto che può effettivamente essere considerato Norma concreta universale dell'agire etico umano. L'autore rileva molto bene il fondamento cristocentrico della morale di Balthasar partendo dal disegno di Dio in Cristo, sottolineando come la predestinazione e la creazione in Cristo determinino la comprensione tra l'ordine della creazione, della grazia e della redenzione. Questa fondazione apre la via alla descrizione del comportamento prototipico del Figlio, della sua esistenza kenotica come paradigma del comportamento morale dell'uomo davanti a Dio e gli altri

uomini. García Acuña conclude questa parte con una presentazione della concezione balthasariana della legge e in modo particolare della legge naturale e del suo compimento in Cristo. Nella seconda parte, intitolata *El sujeto moral cristiano*, rileviamo in particolare il secondo capitolo, nel quale l'autore presenta l'infrastruttura del soggetto morale cristiano: *Homo creatus est*. Questo capitolo conferisce grande valore alla ricerca dello studioso spagnolo, in quanto mette in evidenza la dimensione antropologica della morale balthasariana, venendo incontro alla richiesta della morale autonoma che preferisce partire dal soggetto autonomo, mostrando che non si può accusare il pensiero di Balthasar di riduzione cristocentrica e nemmeno di cristomonismo. Egli presenta così dapprima il soggetto umano nella sua dimensione ontologica ed epistemologica, affermando la sua consistenza davanti a Dio e la sua libertà, che tuttavia è teonomica. In seguito, nel terzo capitolo viene presentata l'antropologia teologica di Balthasar, la persona teologica, l'epistemologia cristiana e la libertà cristiana. Nell'ultima parte, intitolata *La decisión etica*, l'autore tratta dapprima nel quarto capitolo l'etica balthasariana sotto l'aspetto creaturale e poi sotto l'aspetto cristiano, mostrando come per Balthasar la dimensione naturale possieda un'autentica densità. Esiste un'etica creaturale che viene descritta da García Acuña come l'etica del divenire esistenziale e come l'etica dell'*analogia entis*. In parallelo, nel quinto capitolo, l'autore evidenzia la logica cristiana dell'etica di Balthasar, fondando giustamente la decisione cristiana nella fede mariana presentata come il presupposto e il nucleo dell'etica cristiana. La conformazione ontologica a Cristo implica, per Balthasar, una conformazione etica che l'autore descrive come la forma del morire e del risuscitare con Cristo, che, in definitiva, è la forma dell'amore. García Acuña descrive questa conformazione etica come una sequela etica, evidenziandone l'aspetto drammatico. Nella conclusione l'autore offre una personale sintesi critica del pensiero di Balthasar, affermando che «il sempre-più grande amore trinitario-cristologico può essere considerato il nucleo specifico, sintetico e dinamico dell'etica cristiana secondo il pensiero di Balthasar» (p. 657). Al pensiero di Balthasar viene riconosciuto il merito di superare il rischio di una riduzione antropologica della morale, ancorando l'etica nella dogmatica. Viene mostrato come si può distinguere, con Balthasar, un'etica naturale senza separarla dall'etica cristiana, essendo le due in una relazione analogica, superando così la problematica della dialettica moderna tra autonomia ed eteronomia. Il merito del teologo spagnolo è quello di essere stato capace di ordinare il pensiero così poco sistematico eppure così poliedrico di Balthasar, e di aver mostrato come la fondazione cristocentrica della morale non minacci l'autonomia dell'uomo ma che, anzi, la fondi e le permetta il suo pieno sviluppo. Ci sembra di dover rilevare che, a

differenza di Steck, García Acuña non sviluppa in modo esaustivo, pur menzionandola, la dimensione della glorificazione di Dio, che peraltro è una tematica centrale dell'agire cristiano nel pensiero balthasariano, seguendo in questo la morale biblica, sant'Ireneo e la spiritualità ignaziana.

4. K. Mongrain, *The systematic thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenean retrieval*, The Crossroad Publishing Company, New York 2002, pp. 240.

Kevin Mongrain propone una rilettura critica del pensiero di Balthasar, evidenziandone una delle fonti principali. A suo parere la teologia di Balthasar è ispirata principalmente a Henri de Lubac. Lo mostra partendo dalla lettura che Balthasar fa di Ireneo, considerato dall'autore come l'articolazione migliore per capire l'influenza del teologo francese sul pensiero del teologo di Basilea. Egli è convinto che solo in questa prospettiva si può cogliere correttamente la sua teologia ed elaborare una critica dell'opera balthasariana a partire dalla sua logica interna (cfr. p. 17). Nella prima parte del suo studio, nel primo capitolo, *True Gnosis and the Corpus Triforme*, l'autore si sofferma a presentare il ritratto balthasariano di sant'Ireneo. Mongrain si basa su tre saggi di Balthasar: il primo si riferisce all'introduzione all'antologia di testi dell'*Adversus haereses*, il secondo al ritratto di Ireneo proposto da Balthasar nel secondo volume di *Gloria* e infine il terzo al lungo *excursus* sulla teologia di Ireneo nel secondo volume della *Teodrammatica*. L'autore non esclude l'influenza di altri Padri della Chiesa, ma reputa che il pensiero di Ireneo offra a Balthasar l'ermeneutica per comprendere la patristica (cfr. p. 28). Il tema fondamentale messo in evidenza è la teologia della reciproca glorificazione di Dio e della creazione. Mongrain distingue in seguito quattro sottotemi, come la gnosi autentica e il paradosso dossologico, la falsa gnosi e il suo rifiuto del paradosso dossologico; la gnosi autentica e il *corpus triforme*; la pedagogia divina che educa l'umanità a riconoscere e a partecipare al *corpus triforme*; infine il conflitto drammatico tra l'autentica gnosi e la falsa gnosi. Nella seconda parte della sua ricerca, intitolata *Corpus Triforme Corollaries*, Mongrain esamina più in dettaglio lo statuto del cristiano, protagonista della battaglia teodrammatica per il *corpus triforme*, appoggiandosi su tre corollari della cristologia di Ireneo. Nel secondo capitolo, *Creation and Redemption*, egli considera come per Balthasar il primo corollario della cristologia del *corpus triforme* sia l'unità della creazione e della redenzione, un'unità nella differenza. L'autore sviluppa il pensiero di Balthasar sulla relazione che esiste tra la natura e la grazia come ermeneutica della teologia della Gloria di Ireneo. Nel terzo capitolo, *The Old and New Convenants*, viene presa in considerazione la concezione baltha-

sariana dell'unità dell'antica e della nuova alleanza a partire dal secondo corollario della cristologia di Ireneo: l'azione redentrice dell'incarnazione del Logos in Gesù e nella Chiesa incontra la capacità di ricevere la grazia inserita nella costituzione iconica dell'uomo al livello creazionale. Nel quarto capitolo, *Christ and Church*, Mongrain si riferisce al terzo corollario della cristologia del *corpus triforme* di Ireneo evidenziando in Balthasar l'insistenza sull'unità nella differenza tra lo Spirito del Cristo risorto e la Chiesa istituzionale. Egli mostra come per Balthasar, in coerenza con l'ecclesiologia di Ireneo, la Chiesa sia un'istituzione pedagogica che mira ad incarnare nei suoi membri il soprannaturale secondo una mistagogia dossologica (cfr. p. 109). Nella terza parte del libro, *Theology in an agonistic context*, l'autore mostra il parallelismo tra la teologia di Balthasar e la lotta contro la gnosi di Ireneo, in quanto considera l'intero progetto di Balthasar come una difesa dell'autentica fede contro i suoi nemici «postcristiani» (p. 133). Nel quinto capitolo, *The making of Modern Gnosticism*, l'autore presenta la concezione balthasariana dello gnosticismo moderno, seguendo la sua analisi di Hegel e di Marx. Nel sesto capitolo, *Refuting unhistorical theologies of Salvation history*, vengono analizzate le teologie di K. Rahner, di K. Barth, di J. Moltmann e la teologia della liberazione secondo il criterio della loro capacità di resistenza allo gnosticismo. Nel settimo capitolo, *Theodramatic and the Doxological Rule of Resistance*, l'autore considera la risposta balthasariana in ambito teologico per opporsi alla deriva gnostica, sviluppando la chiave teodrammatica e dossologica della sua teologia, prima di concludere nell'ottavo capitolo, *Opening the possibility of internal critique*, con un discernimento critico sul progetto teologico di Balthasar. È proprio quest'ultimo capitolo che può essere considerato come un modello di ermeneutica balthasariana, in cui l'autore offre una chiave per interpretare la teologia di Balthasar seguendo il metodo della critica interna. Mongrain cerca di mostrare che solo un tale metodo permette di giudicare la critica mossa da alcuni autori alla teologia trinitaria di Balthasar, alla quale viene rimproverato un certo gnosticismo hegeliano. Inoltre egli risponde alla critica di coloro che considerano l'assenza di una dimensione politica nel pensiero del teologo di Basilea. Lo studio realizzato da Kevin Mongrain offre agli studiosi di Balthasar un metodo di interpretazione secondo il metodo della critica interna, evitando di rivolgere all'autore critiche estrinseche segnate da unilateralismi riduttivi. Mongrain dunque, con la sua lettura della teologia di Balthasar secondo la chiave di Ireneo, contribuisce ad arricchire la conoscenza del pensiero balthasariano mostrandone l'unità sistematica.

5. R. F. Luciani Rivero, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogia como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 628 (Analecta Gregoriana 285).

Nella prefazione allo studio di Rafael Luciani, il professor E. Salmann sottolinea che il lavoro realizzato «deve la sua sobrietà e chiarezza a san Tommaso, il senso teo-filosofico drammatico per il mistero trinitario e l'afflato speculativo a Balthasar, la profondità e la sensibilità sofferta per le contraddizioni, per la abissalità mistica del mistero teandrico e il suo carattere ferito-aperto, serrato ed estetico-estatico a Przywara» (p. 9). Luciani presenta uno studio tipologico dell'analogia a partire dal pensiero di Tommaso d'Aquino, di Erich Przywara e di Hans Urs von Balthasar. La questione dell'analogia appare presto nel cammino intellettuale del teologo di Basilea, in modo particolare nel suo dialogo con Karl Barth negli anni cinquanta. L'influsso del suo maestro di filosofia Erich Przywara a Pullach, per quanto riguarda l'importanza dell'*analogia entis*, l'accompagnerà durante tutta la sua vita. Inoltre si dirà che, in ultima istanza, Balthasar ha ereditato da san Tommaso la sua concezione dell'analogia. La ricerca svolta da Luciani permette di chiarificare le fonti della concezione balthasariana dell'analogia e di verificare le asserzioni ormai abituali sulla sua metafisica. L'investigazione dell'autore si svolge in tre momenti che formano le tre parti dello studio. Ogni parte è costruita su una tematica specifica dell'analogia, come si può constatare dai titoli: parte I: *analogia nominum*; parte II: *analogia entis*; parte III: *analogia trinitatis*. Luciani considera che ogni autore ha privilegiato una forma di analogia, l'Aquinate l'*analogia nominum*, Przywara l'*analogia entis*, Balthasar l'*analogia trinitatis*. Luciani, pur vedendo questi diversi principi d'azione, riesce ad evidenziare un'unità tra i tre autori. Nella prima parte l'autore presenta il mistero della differenza nella forma del linguaggio. Esiste, secondo Tommaso, un eccesso semantico nell'unità in tensione tra la *res significata* e il *modus significandi*, tensione tra una somiglianza dentro una dissomiglianza sempre più grande. Luciani vede questa concezione presente nel pensiero di Przywara, con la parola che si colloca nel mistero dell'unità in tensione, o in Balthasar, quando parla del mistero dell'espressione e della relazione tra il tutto e il frammento. Luciani mostra come l'*analogia nominum* si risolva come analogia della parola nella forma del *Verbum Caro*. Nella seconda parte l'autore presenta l'*analogia entis* secondo la rilettura del pensiero di Tommaso fatta da Przywara. L'analogia è così la struttura originaria della realtà che è segnata da una tensione contraddittoria e dinamica, fondata sulla *distinctio realis* tomista tra esistenza ed

essenza. Questa concezione sarà in seguito ripresa da Balthasar, che vedrà proprio nell'analogia il principio di differenziazione e di polarità del reale. Il mistero della differenza che nasce nell'*actus essendi* non si colloca dunque solo al livello semantico o logico, ma rimanda al livello ontologico, superando una concezione semplicemente logica dell'analogia, che viene integrata nel ritmo polare dell'*analogia entis* che si compie cristologicamente. Nella terza parte, seguendo il pensiero di Balthasar, l'autore analizza il mistero della differenza sotto la forma dell'*analogia trinitatis*, che è presente implicitamente in san Tommaso come *analogia generationis et intelligentiae* e che consiste nel vedere nelle relazioni intratrinitarie il fondamento del mistero della differenza e l'archetipo della struttura analogica originaria della realtà. È nel mistero della croce (Przywara) che l'alterità e la differenza trovano la loro espressione massimale secondo la logica del *commercium* che fa del *Verbum Caro* l'analogia concreta per eccellenza, come afferma Balthasar. Secondo una tale visione, la *Gestalt* della rivelazione, presente nella deformazione dell'*Ungestalt* della Croce, manifesta l'*Uebergestalt* della gloria di un amore divino che ama la sua creatura fino a darsi sulla Croce e che è l'espressione economica dell'*analogia generationis* immanente, della quale la forma ultima è la kenosi intradivina come origine di tutte le possibili differenze esistenti. Luciani afferma che in questo modo si recupera cristologicamente nella *Caro* del *Verbum* la profonda unità esistente tra l'ordine logico, l'ordine ontologico e l'ordine teologico-trinitario (cfr. p. 15). Nella parte conclusiva l'autore mostra la fecondità dell'analogia per recuperare la teologia simbolica. La *theologia gloriae*, la *theologia crucis* e la *theologia simbolica* sono tre momenti che si compenetrano e richiedono una teologia simbolica della croce, nella quale si manifesta la sovrabbondanza sempre più grande dell'amore di Dio (cfr. p. 561). Una tale concezione permette di concepire la teologia come un *intellectus amoris* che supera ogni discorso senza però squalificarlo, e che determina l'agire umano secondo la logica del dono e dell'alterità. L'autore alla fine della sua ricerca arriva ad affermare che non c'è teologia senza analogia e che la logica teologica è l'analogica, la logica del ritmo del *semper maior* (cfr. p. 575). La teologia deve dunque recuperare un'ermeneutica analogica. Riguardo allo studio comparativo dei tre autori, Luciani sottolinea la ricchezza di ciascuno, escludendo un'opposizione tra di loro, collocandoli, anzi, nel loro contesto storico ed all'interno del loro pensiero, evitando così ogni riduzionismo dell'analogia al solo livello gnoseologico, ontologico o teologico. Consideriamo lo studio di Rafael Luciani un'opera di riferimento per gli studi ulteriori, che contribuisce a chiarire la discussione che nasce attorno alla concezione balthasariana dell'analogia, mostrandone la sua con-

tinuità con il pensiero della *distinctio realis* tomista e la sua originalità nel fondarla nel mistero dell'amore trinitario.

6. Michael Schulz, *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2002, pp. 174 (Zeugen des Glaubens).

Il libro di Michael Schulz offre un primo sguardo introduttivo sulla vita e sul pensiero di Balthasar in una forma molto viva che mira a fare incontrare l'autore. Nella prima parte introduce il lettore nella vita del teologo di Basilea, con un titolo significativo che riflette bene il *leitmotiv* della sua vita, espresso anche nel titolo di un libro del grande teologo, ossia *Ein Leben im Einsatz Gottes*: una vita nell'impegno con Dio. L'autore ci conduce a conoscere la personalità del teologo e i momenti chiave della sua vita con sottotitoli accattivanti, come per esempio *Kirchenväter contra Fussball* (Padri della Chiesa contro gioco del calcio, p. 30) o ancora *Wie viele Ziele braucht der Mensch?* (Di quanti fini ha bisogno l'uomo?, p. 32), per presentare la questione del dibattito natura-grazia della *Nouvelle théologie*. L'autore ha indicato così diverse tappe che segneranno il cammino spirituale e intellettuale del teologo svizzero. Rileviamo in particolare la descrizione della vocazione, la sua genesi e la sua maturazione intellettuale (cfr. pp. 24-39). In seguito l'autore descrive la prima attività pastorale con parole molto espressive: «Le attività del tutto "abituali" di un assistente spirituale studentesco» (p. 40). Riguardo a questa fase della vita di Balthasar, Schulz allude all'occasione mancata di scrivere una dogmatica assieme con Karl Rahner (cfr. pp. 43-44) e al suo dialogo con Karl Barth (cfr. pp. 44-45). Segue una lunga descrizione, su quasi 20 pagine, dello scambio spirituale e intellettuale con Adrienne von Speyr (cfr. pp. 48-65). Viene in seguito presentata brevemente la feconda fase di produzione letteraria, che porterà alla Trilogia. Rileviamo ancora l'allusione alla inadeguata classificazione di Balthasar tra i teologi conservatori o progressisti (cfr. pp. 70-72) e la sua polemica con Karl Rahner sul cristiano anonimo (cfr. pp. 72-77). Schulz prosegue in questa prima parte con la discussione nata attorno alla posizione di Balthasar sull'inferno (cfr. pp. 80-81) per concludere con la presentazione della relazione tra carisma e ministero, mostrando la fecondità per la Chiesa suscitata dalla nascita delle nuove comunità, alla quale Balthasar stesso ha partecipato con la fondazione della Comunità di San Giovanni. Nella seconda parte, intitolata *Herrliche Theologie*, Schulz si mostra molto originale, in quanto propone di presentare la teologia di Balthasar secondo la sua valenza antropologica, cercando in un certo senso di conciliare la visione dall'alto, privilegiata da Balthasar, con la via dal basso, adoperata da K. Rahner. Inizia dapprima con un rife-

rimento ad un'espressione di Balthasar, il quale definisce il suo pensiero come una meta-antropologia della verità (cfr. pp. 89-90). Schulz evidenzia come il teologo di Basilea non rinunci a valorizzare l'attività della ragione (cfr. pp. 92-95), accogliendo la *distinctio realis* dell'Aquinate (cfr. pp. 95-97) e accettando in tal modo l'essere come cammino verso Dio, come un essere concepito primariamente nella logica del dono (cfr. pp. 97-100). Inoltre l'autore considera le affinità possibili tra il pensiero di Balthasar e l'idealismo, avendo accolto la dimensione soggettiva dell'essere (cfr. pp. 101-102). In seguito, in un secondo momento della presentazione del pensiero di Balthasar, l'autore analizza la sua concezione della logica divina, insistendo su come, per Balthasar, Dio è il Dio di una possibile rivelazione, allineandosi su questo con K. Rahner (cfr. pp. 103-112). Schulz riconosce alla teologia trinitaria di Balthasar un posto unico nella storia della teologia del XX secolo (cfr. p. 113), ma è cosciente che ci possono essere problemi con la concezione classica degli attributi di Dio. Perciò affronta la questione della differenza tra la concezione greca di Dio e quella cristiana, riferendosi alla possibilità di parlare della sofferenza d'amore per Dio (cfr. pp. 115-117). Nella tappa successiva (cfr. pp. 123-141), l'autore presenta la cristologia di Balthasar e la questione della relazione tra la Trinità economica e immanente. Schulz rileva molto giustamente l'originalità balthasariana e la sua forza speculativa nel concepire la creazione, la caduta e la salvezza a partire dalla differenza trinitaria che permette di comprendere la problematica della salvezza, la teologia del Sabato santo e il destino trinitario dell'uomo. Rileviamo come l'autore, con questo percorso, conduca il lettore a cogliere il tratto fondamentale del pensiero di Balthasar, costituito dal principio trinitario come principio strutturante tutta la realtà (cfr. pp. 156-165) e fonte di ogni fecondità umana ed ecclesiale (cfr. pp. 166-170). Occorre notare che Schulz è cosciente del fatto che si tratta di un esperimento e qualche lettore potrebbe pensare ad una forzatura di tutto il pensiero di Balthasar, il quale, lo ricordiamo, ha in realtà deciso di cominciare la sua trilogia non secondo l'ordine classico di logica, etica, estetica, ma di rovesciarlo, dopo aver iniziato a scrivere sulla fenomenologia della verità nell'anno 1948. In effetti, Balthasar considera come priorità metodologica la reintroduzione della via estetica nel pensiero teologico, al fine di condurre la teologia ad un decentramento di se stessa, aprendo il soggetto all'ascolto del Tutto che precede l'uomo e che lo invita ad entrare nella logica della glorificazione, e così a rispondere a diversi titanismi dell'epoca moderna che nascono da un'esaltazione del soggetto. Schulz è cosciente di capovolgere la via balthasariana. È un tentativo che ha senso in quanto mette in dialogo Balthasar con Rahner e contribuisce a scagionare Balthasar dal rimprovero di un riduzionismo cristocentrico che soffochi l'*humanum*. Certamente ci sono

altre vie possibili per presentare il progetto teologico di von Balthasar, come ha fatto per esempio Kevin Mongrain partendo da sant'Ireneo e dalla tematica della glorificazione reciproca tra Dio e l'uomo, cogliendovi tutta l'importanza della *Herrlichkeit*, che non è solo un preambolo alla teologia di Balthasar ma il suo fondamento portante.

Il volume è stato tradotto in italiano presso la casa editrice Eupress di Lugano nel novembre 2003.

7. M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967)*, Echter, Würzburg 2002, pp. 336.

Lo studio di Manfred Lochbrunner su Balthasar concerne la sua attività in quanto autore, editore e traduttore, aspetti abitualmente sorvolati dai biografi di Balthasar, contribuendo così a colmare una lacuna importante nella «Balthasar-Forschung». In cinque studi Lochbrunner ci permette di conoscere quattro collane, dirette da Balthasar nel periodo che si estende dal 1942 al 1967, concludendo con una ricerca sul progetto di una collana di patrologia. Nella prima collana – *Klosterberg. Europäische Reihe* (1942-1952) pubblicata dalla *Verlag Benno Schwabe* e comprendente 51 volumi –, Balthasar viene presentato come costruttore di un'Europa spirituale negli anni bui della seconda guerra mondiale, avendo come progetto una risposta alla barbarie nazista mediante la grande tradizione umanistica dell'Europa e una partecipazione alla sua ricostruzione dopo la guerra. Per realizzare il suo progetto pubblicherà autori che vanno da Sofocle e Platone a Goethe, Nietzsche, Novalis, Nerval, Claudel, Buber, Huizinger e Carl J. Burckhardt. Tra le scoperte di Lochbrunner segnaliamo l'impulso dato al progetto da Konrad Farner, un convinto marxista e membro del partito comunista svizzero. Il secondo studio di Lochbrunner ci mette in relazione con la seconda collana – *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde* (1942-1951; 1955-1967), con i 18 volumi editi dalla *Benzinger Verlag* –, dedicata alla testimonianza e all'annunzio della fede da parte di uomini di Chiesa come Agostino, Newman, Charles de Foucauld, ecc., svelando i tratti essenziali della futura ecclesiologia di Balthasar quali la dimensione mariana, la teologia dei santi, una valutazione degli stati di vita e la mistica oggettiva. Nella terza collana – *Christ Heute* (1947-1966) con i 49 volumi editi dalla *Johannesverlag* – Balthasar intraprende, con l'aiuto dei suoi numerosi amici, un dialogo sulle grandi domande dell'uomo contemporaneo. Come nota Lochbrunner, si intravede un preludio alle grandi questioni trattate dal concilio Vaticano II. Il dialogo, svolto da Balthasar senza timore, si presenta come la volontà di manifestare al mondo l'in-

superabile eccellenza della forma cristica e ci permette di scoprire il senso della vera cattolicità della Chiesa. Il quarto studio di Lochbrunner percorre la quarta collana – *Sigillum* con i suoi 26 volumi (1954-1965) –, nella quale Balthasar riflette sulla santità della Chiesa, proponendo al mondo l'ideale della santità a partire da alcune grandi figure della teologia, della spiritualità e della mistica e mostrando in tal modo come, per Balthasar, il vero dialogo con il mondo presupponga la santità. In tutti gli studi realizzati da Lochbrunner rileviamo la sua precisa metodologia. Per ogni collana egli presenta il progetto nella sua genesi a partire dall'intenzione espressa da Balthasar, offrendo in seguito un breve approccio contenutistico dei volumi scritti da Balthasar stesso e di quelli dei collaboratori (riguardo ai quali riferisce diversi episodi della loro collaborazione con il teologo di Basilea) e rilevando numerosi tratti della personalità balthasariana, nonché informazioni preziose su quest'epoca dal punto di vista storico, culturale e teologico. Alla fine di ogni studio, viene offerto l'elenco di tutti i volumi della collana. Rileviamo la seria documentazione dell'autore che si appoggia sull'archivio di Balthasar, in modo particolare sulla sua corrispondenza, i contratti d'edizione, le fatture. L'autore, oltre alle sue quattro ricerche, propone uno studio inedito su un progetto per una collana dedicata ad una biblioteca di patristica. Appoggiandosi sulla corrispondenza di Balthasar, sulla testimonianza degli ultimi due (ancora viventi) tra i 16 collaboratori previsti per il progetto e sui diversi archivi, Lochbrunner è riuscito a ricostruire le circostanze della genesi di questo progetto e il piano previsto, proponendo anche diverse spiegazioni dello scacco balthasariano in un progetto che non ha mai potuto vedere la luce (cfr. p. 312). Il lavoro svolto da Lochbrunner offre una novità alla quale ogni nuova biografia dovrà ormai riferirsi. Mostra, inoltre, l'ampiezza dell'impegno di Balthasar nella ricostruzione di una cultura cristiana, rivelando, come rileva Lochbrunner, la preoccupazione di Balthasar per l'uomo del XX secolo, che egli considerava come il vero motivo della nascita delle diverse collane (cfr. p. 1).

8. G. Parotto, *Zum Einfluss von Hans Urs von Balthasar auf Erich Voegelin*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv Ludwig-Maximilians-Universität, München 2002, pp. 86.

Lo studio di Giuliana Parotto porta alla luce un aspetto inedito della fecondità intellettuale di Balthasar attraverso lo studio della sua influenza su Erich Voegelin, influenza che è riconosciuta da Voegelin stesso nella sua autobiografia, quando allude all'importanza della lettura del *Prometeo* di Balthasar del 1937, pubblicato nel primo volume di *Apokalypse der deutschen Seele*. Quest'opera balthasariana gli

fece conoscere, per la prima volta, la problematica dello gnosticismo e del suo impatto sulle ideologie moderne (cfr. p. 6). Come riferisce la Parotto nel suo studio, l'attenzione alla tematica della gnosi appare chiaramente nella *History of Political Ideas* di Voegelin (cfr. p. 8). Voegelin stesso riconoscerà che nella redazione della *History of Political Ideas* l'aiuto di Balthasar per cogliere la storia dello spirito del XIX secolo fu notevole (cfr. p. 9). Un altro riferimento a Balthasar appare nel *Die Neue Wissenschaft der Politik* (1952) e più tardi nel *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit* del 1960. Voegelin è particolarmente attento alla problematica della relazione tra la natura e la soprannatura che serve per spiegare il rapporto tra l'utopia e la gnosi (cfr. p. 11). La Parotto mostra che l'abbinamento tra gnosi e storia è da collegare alla *Theologie der Geschichte* del 1950 di Balthasar. Dopo aver evidenziato queste relazioni, l'autore presenta un'analisi più elaborata dell'articolazione di questa relazione tra gnosi e storia in Balthasar e Voegelin. Nel primo capitolo viene presentata la concezione della gnosi dell'*Apokalypse der deutschen Seele*, la dimensione assiologica e teleologica dell'escatologia. Nel secondo capitolo evidenzia la ripresa di queste dimensioni dell'escatologia nel *Die Neue Wissenschaft der Politik* di Voegelin, per mostrare la differenza tra l'escatologia immanentistica della gnosi moderna – che genera una concezione della storia senza finalità – e l'escatologia cristiana (cfr. p. 28). Nel terzo capitolo l'autore riflette sulle differenze tra Balthasar e Voegelin nel modo di interpretare la tematica della gnosi. Se per Balthasar la gnosi è un tentativo di far prevalere la conoscenza sull'amore (cfr. p. 44), per Voegelin è la mancanza di fede a limitare la conoscenza umana e la sua comunicazione con il Dio trascendente (cfr. p. 49), in quanto la fede impedisce il ripiegamento su se stesso dello spirito. In questo senso la fede è, per Voegelin, un apriori del pensiero non solo teologico ma anche filosofico. Nel quarto capitolo si approfondisce dal punto di vista antropologico la differenza tra Voegelin e Balthasar. L'autrice vede l'influenza di Scheler sull'antropologia dell'apertura dello spirito (del rimanere aperto) di Voegelin, che si distanzia dalla dimensione interpersonale nel rapportarsi a Dio dell'antropologia balthasariana, per la quale la trascendenza non si riduce ad un volto anonimo senza figura, come per Voegelin (cfr. p. 59). Di conseguenza l'autrice s'interroga, nel quinto capitolo, se Voegelin non cada egli stesso nello gnosticismo secondo i criteri sviluppati da Balthasar (cfr. p. 60). Nel sesto capitolo la Parotto presenta la relazione esistente tra l'ontologia e la storia a partire dalla prospettiva cristocentrica che appare nella *Theologie der Geschichte*, in quanto, per Balthasar, Cristo è l'Archetipo, il centro della temporalità e della storia, essendo egli l'*universale concretum et personale* (cfr. p. 78). Inoltre Cristo non è solo il senso come forma della storia, ma anche senso come norma,

distinguendosi in ciò dalla concezione dell'*Eidos* di Voegelin, che lo comprende piuttosto in senso aristotelico. Per Balthasar l'*eidos* dell'uomo si trova in Dio; è l'*eidos* nella grazia (cfr. p. 80). In questa prospettiva, come nota la Parotto, per Balthasar Cristo non è solo un *eidos* tra gli altri ma l'*eidos* della storia, l'*Eschaton* in quanto compimento della storia (cfr. p. 81). Voegelin non ha mai voluto integrare tale compimento cristologico, volendo limitarsi all'orizzonte puramente filosofico (cfr. p. 82). Nella sua conclusione l'autrice rileva che, nonostante l'influsso di Balthasar su Voegelin sia evidente per quanto riguarda la struttura della destinazione soprannaturale e della gnosi, egli se ne differenzia a causa di un'interpretazione diversa dell'escatologia cristiana. Se per Balthasar l'assiologia rappresenta il rapporto verticale con l'assoluto, e la teleologia lo sviluppo di questo rapporto sulla linea temporale, per Voegelin l'assiologia e la teleologia vertono entrambe sulla direzione trascendente. Questo determina la concezione del «rimanere aperto» balthasariano sostanziato dall'amore, mentre quello di Voegelin è sostanzialmente relativo al mistero, la cui premessa è costituita dalla fede (cfr. p. 86). Lo studio della Parotto contribuisce ad illustrare la specificità del pensiero balthasariano, oltre che ad evidenziare l'influenza intellettuale di Balthasar su autori contemporanei come Voegelin.

9. R. Sala, *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H. U. von Balthasar: premesse e compimenti*, Edizioni Glossa, Milano 2002, pp. 464 (Dissertatio Series Mediolanensis 10).

Lo studio di Rossano Sala permette di superare un'opposizione sterile tra via antropologica e via teologica, classificando unilateralmente Balthasar nella seconda. Giustamente, come osserva Pierangelo Sequeri nella prefazione, «il teologo di Basilea ha nutrito la *mens theologica* nella frequentazione diretta e creativa della *Denkform* antropologica contemporanea: filosofica, estetica, spirituale, letteraria» (p. X). Sala intende offrire al lettore il percorso balthasariano come modello di uno stile cristiano del pensare, così come Sequeri sottolinea ancora nella prefazione, a proposito del bisogno attuale di «un *pendant* culturale del pensare cristiano, capace di credito e legittimazione in chiave antropologica e squisitamente filosofica» (p. XI). L'autore è convinto che le opere maggiori di Balthasar siano l'esito di un lavoro preparatorio che consiste di tre filoni: il filone del dialogo con la cultura, il filone della patristica e della spiritualità ed infine il filone dell'ecclesialità. L'autore si concentra nel suo studio sul primo filone, il meno conosciuto dei tre. Inizia con una breve introduzione, nella quale sottolinea l'importanza di una fede in dialogo con la cultura, il che trova un esempio nel metodo balthasariano dell'apprezzamento cri-

tico, capace di integrare i frammenti di verità presenti in ogni pensatore (cfr. p. 11). Nella prima parte Sala presenta il pensiero di Balthasar in dialogo con l'uomo d'oggi, a partire dalla sua opera giovanile del 1956 *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, opera che egli analizza nel primo capitolo, considerandola come una fenomenologia dell'uomo contemporaneo. L'autore ne presenta un'analisi precisa ma anche condotta con un discernimento critico, considerandola come un'opera interlocutoria, nel senso che Balthasar abbandona in seguito un modo trascendentale e antropocentrico di proporre la teologia (cfr. pp. 65-80). Nel secondo capitolo viene presentata la piccola opera balthasariana *Der Christ und die Angst*, nella quale il teologo di Basilea analizza uno degli aspetti della modernità, ovvero l'angoscia. Sala vi vede una risposta di Balthasar per l'uomo di oggi, concludendo con una breve ripresa critica a proposito del mancato dialogo con le scienze umane (cfr. pp. 106-114). Nella seconda parte, nucleo principale dello studio, l'autore presenta il pensiero balthasariano in dialogo con la filosofia nel primo periodo della sua produzione, che precedente l'incontro con Adrienne von Speyr. Nel terzo capitolo viene considerato un testo fondamentale per comprendere il cammino filosofico di Balthasar: si tratta di *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, pubblicato alla fine del 1946 ma che mantiene tutto il suo valore, in quanto presenta il rapporto tra filosofia e teologia, tra fede e ragione (cfr. p. 121), e nel quale sono presenti tutti i temi filosofici più cari a Balthasar, come la relazione genetica della filosofia con la rivelazione, la differenza ontologica, l'*analogia entis*. Dopo questo capitolo, che l'autore considera come il filo rosso della ricerca successiva, si affronta in un'analisi sistematica il dialogo di Balthasar con la filosofia moderna svolto nella *Apokalypse der Deutschen Seele*. La sua analisi è preceduta dal quarto capitolo, molto utile in quanto propone un'introduzione metodologica alla lettura dell'*Apokalypse*. Il quinto capitolo presenta il primo volume dell'*Apokalypse*, *Prometeo*, che è dedicato all'analisi della visione romantica e idealistica del mondo, riassunta da Balthasar nel mito di Prometeo, sottolineando che il clima spirituale dell'epoca prometeica nasce da una frammentazione della sostanza escatologica cristiana. Nel sesto capitolo Sala si sofferma sul principio dionisiaco, che è la cifra originale, secondo Balthasar, per interpretare la cultura tedesca da Nietzsche in avanti. Egli confronta il pensiero di Nietzsche con quello di Dostoevskij secondo tale principio. Nel settimo capitolo l'autore mostra come per Balthasar la guerra metta a nudo la contraddizione dionisiaca e provochi uno spostamento, all'interno del dionisiaco, dal polo naturale verso il polo spirituale con l'egemonia dello spirito sulla vita. Sala presenta l'analisi balthasariana della fenomenologia di Scheler e di Husserl come correnti che offrono al mito dionisiaco la sua ontologia formale; egli

prosegue con l'analisi dell'antropologia della finitezza di Heidegger e di Rilke e conclude con l'inizio del dialogo che Balthasar intrattiene con la teologia di Barth, vedendo in essa una teologia dionisiaca. Nell'ottavo capitolo l'autore offre al lettore una ripresa critica molto suggestiva della visione balthasariana, evidenziando, fra l'altro, il metodo decisamente antropologico, che giunge, alla fine, ad una risultante cristocentrica, allorché il Balthasar maturo rovescerà i presupposti metodologici dell'*Apokalypse* pur senza rinnegarli (cfr. p. 407). La ricerca di Sala merita un apprezzamento positivo, in quanto arricchisce la conoscenza di un periodo poco studiato del pensiero di Balthasar, conoscenza che permette però di cogliere la genesi di tutto il suo successivo progetto filosofico e teologico. Della conclusione dell'autore riteniamo molto positiva la sua insistenza sulla necessità di una lettura integrale di Balthasar (cfr. p. 440), la non adeguatezza della divisione tra un Balthasar primo e secondo (cfr. p. 441), la possibilità di assumere la lezione balthasariana per un dialogo con l'umanesimo contemporaneo (cfr. p. 442).

Finito di stampare
nel mese di novembre 2003
presso la tipografia La Buona Stampa
a Pregassona (Lugano)