N12<521575568 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

Anno IX
Marzo 2004

Numero 1

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

Editoriale Costante Marabelli

Articoli

Inos Biffi
La teologia nella relazione con la filosofia e nei suoi linguaggi

Mario Micheletti, *Trascendenza divina, realismo e anti-realismo nella recente filosofia analitica della religione*

Adriano Fabris
Paradigmi del rapporto, oggi, tra filosofia e teologia

Michael Schulz
Theologen als Philosophen: Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar

Contributi

Giorgio Palumbo
Suggestioni teologiche del pensiero della finitezza

Marcus Köhler
Possibilità, realtà e necessità del «male radicale». Riflessioni su «La Religione nei limiti della semplice ragione» e la teoria dell'azione di Kant

Franco Manzi
Fidanzamento, preghiera e grammatica del desiderio alla luce del Cantico dei Cantici

Ettore Malnati
La lettera enciclica di Giovanni Paolo II «Ecclesia de Eucharistia»

Dibattiti

Francesco Cossiga
La Costituzione europea: se non vi è lo spirito... siamo polvere!

Kurt Koch
Grenzen in der (Bio-) Medizin: Verfügbarkeit über das Leben?

Jean-Claude Lechner
Una «probatio pennae» del Fondo Agustoni

Giovanni Conti
Dialogare con Dio, l'impegno di una vita. Luigi Agustoni, apostolo del canto gregoriano

Giorgio Campanini
I cristiani e la comunità politica

Recensioni

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO (RTLu)
Anno IX – Numero 1 – Marzo 2004

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,
Antonio Tombolini**

CONSIGLIO SCIENTIFICO
**Evandro Agazzi, Guy Bedouelle O.P., Piero Coda,
S.E. Mons. Willem Eijk, S.Em. Card. 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.Em. Card. Angelo Scola, Albert Vanhoye S.J.**

SEGRETERIA DI REDAZIONE
Salvatore Bellopede, 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. +41 091 913 85 55 – fax +41 091 913 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 IX
Marzo 2004

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

UNIV. BIBL.
TÜBINGEN
ZA 9408

RTLu 1/2004

Editoriale 5

Articoli:

Inos Biffi, *La teologia nella relazione con la filosofia e nei suoi linguaggi* 9

Mario Micheletti, *Trascendenza divina, realismo e anti-realismo nella recente filosofia analitica della religione* 25

Adriano Fabris, *Paradigmi del rapporto, oggi, tra filosofia e teologia* 47

Michael Schulz, *Theologen als Philosophen: Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar* 61

Contributi:

Giorgio Palumbo, *Suggestioni teologiche del pensiero della finitezza* 93

Marcus Köhler, *Possibilità, realtà e necessità del «male radicale». Riflessioni su «La Religione nei limiti della semplice ragione» e la teoria dell'azione di Kant* 121

Franco Manzi, *Fidanzamento, preghiera e grammatica del desiderio alla luce del Cantico dei Cantici* 153

Ettore Malnati, *La lettera enciclica di Giovanni Paolo II «Ecclesia de Eucharistia»* 171

Dibattiti:

Francesco Cossiga, *La Costituzione europea: se non vi è lo spirito... siamo polvere!* 187

Kurt Koch, *Grenzen in der (Bio-) Medizin: Verfügbarkeit über das Leben?* 203

Jean-Claude Lechner, *Una «probatio pennae» del Fondo Agustoni* 227

Giovanni Conti, *Dialogare con Dio, l'impegno di una vita. Luigi Agustoni, apostolo del canto gregoriano* 237

Giorgio Campanini, *I cristiani e la comunità politica* 249

Recensioni:

J. Dobraczynski, *La spada santa. La storia di Paolo* (di Mauro Orsatti) 261

P. Zovatto (ed.), *Storia della spiritualità italiana* (di Ettore Malnati) 265

Editoriale

Costante Marabelli
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Nel presente numero gli «articoli» ed alcuni «contributi» convergono – da angolature diverse – a offrire elementi di riflessione sul nesso teologia-filosofia.

Inos Biffi apre la silloge mostrandoci, con la lucidità di sempre, qual è il rapporto della teologia alla filosofia o della filosofia nella teologia, rapporto che ultimamente rifiuta la "separazione" *reale*. La filosofia – è precisato: «non [come] un sistema filosofico determinato, ma una dimensione strutturale e trascendentale dell'uomo» – non si pone «"di fronte" alla Rivelazione» quale, dice il Biffi con efficacia di immagine, «un circuito staccato». E questo non perché non si possa (anzi si deve) riconoscere tutta l'alterità tra Rivelazione (e quindi la teologia che da essa si genera) e filosofia. La teologia, che è figliata dall'avvenimento della Parola, ha una sua libertà o creatività che non la costringe in un linguaggio solo o in una sola capacità espressiva. In questa prospettiva non solo si relativizzano *le* filosofie, nella loro molteplicità storica, ma anche *la* filosofia stessa nei confronti di espressioni teologiche che vanno al di là di quella concettuale propria della filosofia. Biffi parla al plurale di «linguaggi» della teologia, e mostra anche come questa multiformità della teologia sia lucidamente avvertita (più di quanto non lo sia oggi, o comunque oggi non si sia disposti a concedere a un "medievale") dallo "scolastico" Tommaso d'Aquino. Questa ampiezza di raggio ha il suo fondamento e il suo centro nel Cristo-Parola, in cui è l'espressione della totalità, l'Intero. E dentro questa *realtà* dell'Intero rivelato trova la sua collocazione, nel senso che si trova inclusa, l'istanza filosofica, come ogni istanza antropologica, senza che questa (queste) ne sia deformata nei suoi autonomi procedimenti di attinzione della verità (come di ogni altro valore).

Dei «paradigmi» del rapporto filosofia-teologia oggi tratta Adriano Fabris, che conclude per una relazione «possibile», ma «non necessaria». Possibilità "teorica", che trova però riscontro in un effettivo interesse dei teologi per il «linguaggio varia-

mente elaborato dalla filosofia» e dei filosofi di fatto interessati «a confrontarsi con il modello dell'esperienza religiosa e con la elaborazione teologica di essa», e che proprio oggi ha una sua raccomandabilità: la «motivazione al reciproco incontro può valere soprattutto oggi, nell'epoca dell'indifferenza religiosa e dei fondamentalismi».

Due altri qualificatissimi interventi tendono a illustrare (per aspetti) come nelle due grandi aree del pensiero filosofico contemporaneo – quella analitica e quella ermeneutica – ci si ponga di fronte ai temi cari e consueti della teologia e della filosofia cristiane. Mario Micheletti ha voluto nel suo articolo presentare in forma mirata al tema del numero i risultati di una sua recente fatica: *Filosofia analitica della religione. Introduzione storica* (2002). Si presenta il dibattito teso a capire se sia nelle reali possibilità della filosofia di attingere Dio come una *realtà*. Si tratta di un punto molto discusso, non solo nella tradizione analitica ma anche in quella "continentale", che può far accettare o respingere l'articolazione di teologia e filosofia. Giorgio Palumbo, considerando la prospettiva o l'intenzione di un pensatore come Vattimo, arriva a una «ipotesi critica»: «che il pensiero debole sia, contro se stesso, troppo tacitante, troppo poco attento rispetto ad una possibilità: che il domandare umano sia già sempre orientato e provocato da tracce fondanti di verità che rivelano alla finitezza di appartenere ad un mistero di cui non può farsi misura. Tracce che non spengono affatto la ricerca ma la liberano dalla presunzione che il congetturare, l'accadere storico dell'interpretazione, si dia come forma ultimativa rispetto ad ogni contenuto di senso».

Michael Schulz coglie l'occasione di un duplice centenario, quello dalla nascita di due tra i massimi teologi del secolo XX, Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar, per porsi – attraverso un puntuale richiamo ai loro indirizzi di pensiero e alle loro scelte tematiche, ma soprattutto al fatto fondamentale che in essi c'è un primato della fede, «alla cui luce considerano l'intera realtà» – la domanda sul senso dell'investimento e della densità filosofici nella loro opera teologica.

Nel corso di un altro centenario, quello della morte di Immanuel Kant (1804), Marcus Köhler ci porta con il suo contributo a considerare un aspetto del grande filosofo tedesco – possibilità, realtà e necessità del "male radicale" –, la cui interpretazione si offre come particolarmente delicata e impegnativa. L'interesse della teologia per la filosofia si spinge anche sul versante dell'esegesi dei filosofi: basterebbe rammentare l'illustre precedente del teologo Tommaso d'Aquino che commentò formalmente le opere di Aristotele, perché sentiva come esigenza della "passione" teologica che, per poter avvalersi o distanziarsi criticamente da un pensiero, occorreva preliminarmente investire energie nella sua precisa comprensione. Non è

infrequente nella storia, ma oggi comunissimo, concepire il rinnovamento teologico come un disinvolto cambio della "filosofia di riferimento" senza aver neppure compiuto il minimo sforzo per concedere all'oggettività storica di scalfire i nostri iniziali preconcetti.

2. Due «contributi» alimentano la riflessione teologico-pastorale. Il saggio biblico di Franco Manzi, attraverso uno studio sulla metafora del fidanzamento nel Cantico dei Cantici, consente di individuare e rendere disponibile nella concreta esperienza dei fidanzati cristiani l'applicazione di quella autentica «grammatica» del desiderio che vi è implicata. Di Ettore Malnati si pubblica un commento all'enciclica «Ecclesia de Eucharistia» che ne mette in risalto il servizio di chiarezza dottrinale, «aiuto sia per una corretta concezione di questo *mysterium fidei*, sia per un cammino ecumenico volto ad una larga, ma vera comunione, nella consapevolezza di ciò che è patrimonio di fede di ogni Chiesa e Comunità cristiana».

3. Altri due interventi portano invece sull'attualità del dibattito politico. Uno è a firma del senatore Francesco Cossiga, già Presidente della Repubblica Italiana, l'altro del professor Giorgio Campanini, dell'Università degli Studi di Parma, conosciuto in Ticino per la sua attività di conferenziere e di docente nella nostra Facoltà. Quello del senatore Cossiga è il testo di un intervento tenuto a Brescia lo scorso novembre, in cui molto appassionatamente e anche con qualche dose di quel sarcasmo che talvolta lo contraddistingue egli prende nettamente le distanze dalla bozza della «cosidetta "Costituzione"» dell'unione Europea elaborata a Laeken dalla Convenzione, da lui definita «macchina infernale». Si tratta della libera riflessione e della testimonianza di un grande giurista-costituzionalista che professando un'idea, insieme laica e cristiana, di politica come atto spirituale, reagisce nei confronti di «una Europa dei tecnocrati [...] e dei banchieri, dei mercanti e degli affaristi» per «un'Europa della politica e della cultura e quindi dello spirito, e non del "potere" e dell'"interesse"».

Anche il professor Campanini, nel suo saggio, coglie come un'esigenza o una sfida per il cristiano impegnato nell'oggi a edificare la comunità politica quella di puntare sulla «qualità» della democrazia che nel mondo post-moderno è nella forma delle sue istituzioni «pressoché da nessuno messa seriamente in discussione»; di fronte alla minaccia di una «democrazia puramente procedurale», appare «la *nuova frontiera* dell'impegno dei cattolici nella comunità politica: dotare di senso e riempire di contenuti la democrazia, fondandola su valori che non siano il puro e semplice rispetto delle *regole del gioco*».

4. La Rivista ha il privilegio di pubblicare in leggera differita rispetto all'evento la conferenza sui «limiti» della bio-medicina tenuta a Soletta lo scorso 6 marzo dal vescovo di Basilea, Kurt Koch, in occasione dell'assemblea generale dei medici cattolici svizzeri. Ne approfittano i nostri lettori, di recente sensibilizzati alla materia bio-etica da un numero interamente dedicato a «identità umana e bioetica» (2/2003), che in essa ritroveranno dette e articolate le motivazioni dell'umanesimo con cui la Chiesa cattolica testimonia il diritto a che la vita umana non sia mai ridotta a strumento neppure di quella ricerca e pratica scientifica che è impegnata a suo stesso favore.

5. Infine si è voluto affettuosamente ricordare con un intervento del musicologo Giovanni Conti la figura recentemente (31 marzo u.s.) scomparsa all'età di 87 anni di un chiarissimo studioso di musica sacra e di liturgia, don Luigi Agustoni, presbitero della Chiesa Luganese, «apostolo del canto gregoriano», di fama internazionale, che, in occasione del suo dottorato *honoris causa* conferitogli nel 2001 dal Pontificio Istituto di Musica Sacra (Roma), fu indicato come «uomo con la passione della verità coniugata con le altre proprietà trascendentali del *pulchrum* e del *bonum*, nello splendore dell'*Unum*». In alcune pagine già previste nella rivista Jean-Claude Lechner descrive con attenzione un foglietto liturgico con scritture del IX-X secolo che l'illustre studioso lasciò nel fondo librario e documentaristico di cui aveva dotato la Biblioteca della Facoltà di Teologia di Lugano.

RTLu IX (1/2004) 9-23

La teologia nella relazione con la filosofia e nei suoi linguaggi

Inos Biffi
Facoltà di Teologia (Lugano)

Occorre partire dalla Parola di Dio. Ma subito aggiungendo queste avvertenze:

1) che la "filosofia" non denota originariamente un sistema filosofico determinato, ma una dimensione strutturale e trascendentale dell'uomo;

2) che di fronte alla Parola di Dio non sta, realmente "separata", o necessariamente diffidente e obiettante una "filosofia".

3) che la stessa Parola di Dio genera la teologia e primariamente non consiste in una trasmissione di concetti, ma in un "avvenimento", che enunzia e dona.

1. A partire dalla Parola di Dio

Il contenuto della prima avvertenza sarà sviluppato con l'analisi del livello della conoscenza e dell'esperienza "razionale", e col richiamo dei temi dell'*inclusione* e del *riconoscimento*, dove – restando in sé inalterata la figura della filosofia – essa verrà ritrovata dalla teologia come "ingrediente" di un "intero" noto solo al credente e al teologo e fondamento ultimo del linguaggio teologico.

Iniziamo, invece, dalla Parola di Dio, da cui, tramite la fede, sorge la teologia.

1.1. L'*evento* della Rivelazione

1. Tale Parola non avviene anzitutto come notificazione, o nella forma di una discorsività, ma come un *avvenimento* o una *storia* concreta consistente in una "reale" condiscendenza di Dio, che – a partire dalla stessa creazione – rivela alla coscienza e, insieme, affida all'esperienza dell'uomo la sua «sapienza» o il suo «mistero».

Ossia rivela e affida gli impenetrabili «segreti di Dio», le sue «profondità» inaccessibili, "originariamente" manifeste solo all'eterno ascolto del Figlio – di Gesù che rende noto quello che ha udito dal Padre (cfr. Gv 15,13) – e unicamente scrutabili allo Spirito.

2. La natura "evenemenziale" conferisce alla Rivelazione il carattere della "storicità", che la differenzia radicalmente dalla figura della concettualità o del puro sapere dottrinale, configurabile come sistema di sapere. È un "fatto" non necessario, indeducibile, che si dispone "temporalmente" e "spazialmente" ed è riscontrabile nella modalità delle parole e dei segni – «per verba et signa» –, in una loro circolarità, per cui le parole trovano conferma e si illustrano nei segni e i segni sono illuminati dalle parole. Per altro non in una riduzione dei segni a pura intenzionalità sul piano intellettivo, ma in un loro spessore di presenza e di assenza: nel caso nostro di presenza e assenza o rimando del contenuto del mistero, di cui subito parleremo.

La teologia viene, così, a costituirsi come una scienza storica o interpretazione del concreto, attingibile con le categorie e le condizioni ermeneutiche proprie della storicità. La storicità, una volta ancora, del medesimo mistero.

Lo statuto della teologia – e quindi antecedentemente lo statuto della fede –, dal profilo sia del contenuto sia del metodo, trova la sua fondazione e i suoi tratti distintivi esattamente nelle affermazioni di Paolo sulla «sapienza di Dio, che è nel mistero»: la teologia cristiana si istituisce e trova la sua possibilità e identità nella rivelazione e tradizione di questa sapienza.

"La sapienza di Dio, che è nel mistero"

«Tra coloro che sono perfetti parliamo sì di sapienza, ma di sapienza che non è di questo mondo [...]. Parliamo invece della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria [...]. Ma, come sta scritto: *Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano.* Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti conosce bene ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi infatti conosce i segreti dell'uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, non con

parole suggerite dalla sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, esprimendo le cose spirituali in termini spirituali. Ma l'uomo lasciato alle sue forze non comprende le cose dello Spirito: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché di esse si può giudicare per mezzo dello Spirito. L'uomo mosso dallo Spirito, invece, giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Infatti *chi mai ha giudicato il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare?* Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo» (1 Cor 2,6-16).

1.2. I caratteri distintivi della Rivelazione

Dal testo di Paolo risaltano con chiarezza i caratteri che distinguono la Rivelazione.

1) Anzitutto la sua *trascendenza.*

Il contenuto della Rivelazione è di assoluta pertinenza divina, in quanto esso viene a toccare l'intimità o i «segreti di Dio», affatto indisponibili all'uomo.

Da qui, la imprescindibilità dell'*iniziativa* di Dio perché essa sia fruibile all'uomo.

Non c'è Rivelazione senza la condiscendenza, o il «descensus» – come lo chiama Tommaso d'Aquino (*S.c.G.*, IV, 1, n. 15) – di Dio stesso, che, per un suo disegno e una sua deliberazione concepita «prima dei secoli», senza nessuna antecedente motivazione, si "confida" – o comunica e consegna "Sé" stesso – all'uomo.

2) Con la trascendenza, la Rivelazione si presenta con la prerogativa della *inattendibilità* da parte dell'uomo, che, esaminando razionalmente la propria natura, non trova alcun indizio della decisione divina della condiscendenza. In questo senso egli non è in grado di attenderla o di esprimerne un esplicito desiderio. La reazione primaria dell'uomo di fronte alla Rivelazione non può che essere oggettivamente lo stupore come verso una realtà di cui s'accorge, o che riconosce, solo una volta che sia avvenuta.

3) Un terzo contrassegno della Rivelazione è, di conseguenza, la sua *inarrivabilità*. Il realismo della condiscendenza non può eliminare la strutturale e insuperabile improporzione dell'uomo e delle sue possibilità rispetto al mistero di Dio aperto dalla medesima condiscendenza.

Ma, con questo, proprio per il realismo della Ri-velazione, che toglie il nascondimento (Dis-velazione) e libera la donazione divina, che si rende disponibile all'uomo, questi *veramente accede* alla «sapienza di Dio, che è nel mistero».

Da qui l'inaccettabilità sia di una teologia esasperatamente negativa sia di una teologia assolutamente positiva.

1.3. Tra equivocità e univocità: l'analogia

1. La teologia *assolutamente negativa* significherebbe una preclusione alla stessa possibilità di una condiscendenza di Dio – o, più esattamente, della Trinità –, vanificando una reale destinazione o "interlocuzione" antropologica della Rivelazione.

L'uomo resterebbe inattingibile da Dio, insuperabilmente estrinseco e vietato all'iniziativa della concessione, con la conseguenza alla fine di un'impotenza divina – o dello Spirito – a manifestare all'uomo, graziosamente scelto, «le profondità di Dio», come Paolo le definiva, e a renderlo efficacemente partecipe del suo mistero.

L'uomo si troverebbe dinanzi a un equivoco e, ultimamente, a un "assurdo". E in tal caso, si tratterebbe di una sproporzione e di una distanza che solo in apparenza ridonderebbe a esaltazione del mistero e della sua trascendenza; in realtà, esso verrebbe, equivalentemente, dichiarato incomunicabile e "insolubile". Avremmo una Rivelazione all'uomo che rigetta l'uomo e lo "fonde"; una ripulsa che lo stempera sotto il suo insopportabile peso.

Per coerenza, in questa prospettiva, si dovrebbe aggiungere che persino la creazione resterebbe impossibile e interdetta, poiché anch'essa è una parola e una epifania di Dio all'uomo; di più una parola e una epifania, che è l'uomo.

2. A sua volta, e correlativamente, non è accettabile una teologia *assolutamente positiva*, che, dissolvendo l'improporzione e il radicale divario, fa coincidere «i segreti di Dio» con «i segreti dell'uomo», per usare ancora le espressioni di Paolo; assimila «lo Spirito di Dio» con lo «spirito dell'uomo».

Si passerebbe dalla "equivocità" alla "univocità", che vanifica il mistero stesso.

3. Si deve, invece, osservare che a volgere all'uomo «la sapienza che è nel mistero» è Dio stesso. La vertenza all'uomo si trova nella determinazione di Dio di "parlargli" e di manifestarsi a lui in molteplicità di modi (cfr. Eb 1,1). Ma, se tale sapienza ha come termine l'uomo, essa deve conseguentemente risultare riconoscibile, e quindi antropologicamente intelligibile, dicibile e rappresentabile; d'altronde, restando inesauribile, e perciò – adeguatamente – indicibile e irrappresentabile, perché solo adeguata a Dio che nei limiti umani la rende palese e la comunica.

È la peripezia dell'*analogia*, che definisce la modalità con cui l'uomo riesce a

comprendere e a dire gli insondabili segreti divini, ricevuti e partecipati realmente e non illusoriamente e precariamente, e pure non esaurientemente "posseduti".

1.4. La posizione di san Tommaso

1. Per san Tommaso D'Aquino fare teologia significa «dire Dio»; e, tuttavia, egli è ben persuaso che Dio rimane assolutamente trascendente e intimamente indicibile e che nulla sarebbe più antitetico alla professione teologica della «praesumptio», sempre, del resto, genitrice di errore (*S.c.G.* I, 5).

Egli si compiace di citare uno stupendo testo di sant'Ilario:

«Nella tua fede inizia, progredisci, insisti; sebbene io sappia che non arriverai mai alla fine, mi rallegrerò del tuo progresso. Chi infatti si muove con fervore verso l'Infinito, anche se non arriva mai, tuttavia va sempre avanti. Però non presumere di penetrare il mistero – e pare qui di sentire san Bernardo in urto con Abelardo –, e non ti immergere nell'arcano di una natura divina, immaginando di comprendere il tutto dell'intelligibile, ma cerca di capire che si tratta di una realtà incomprensibile» (*S.c.G.*, I, 8).

Quella della teologia è una considerazione «parva et debilis», quasi un "frammento del divino".

La conoscenza di fede – quindi la teologia – vive nella condizione dell'«oculus noctuae ad lucem solis» (*Sup. Boet. de Trin.*, 5, 4, c). Niente è più contrario al suo spirito e al suo metodo della pretesa su Dio.

2. Innumerevoli volte Tommaso, del resto accurato e convinto commentatore dello Pseudo-Dionigi e della sua teologia ineffabile, apofatica, torna sul tema dell'assoluta trascendenza di Dio.

«Di Dio possiamo comprendere che cosa non è, non che cosa è» – «non quid est, sed quid non est» – (*S.c.G*, I, 30).

A Dio «siamo congiunti come a un Ignoto» – «Deo quasi ignoto coniungimus» – (*S.Th.*, I, 12, 13, 1m).

3. Ma con singolare lucidità nel *Super Boetium De Trinitate* Tommaso formula e risolve il tema della dicibilità di Dio. L'ideale della teologia non sarebbe il silenzio?: «Omnis honorificentia Deo debetur. Sed secreta per silentium honorificantur», e viene citato il testo dello Pseudo-Dionigi: «Super nos secretum silentio honorifican-

tes», a cui consente il Salmo: «Tibi silet laus, Deus» – «lo stesso silenzio è la tua lode» – (q. 2, 1, ob. 6). La risposta di Tommaso:

«Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicitur vel inquiratur, sed quia quidquid de ipso discamus vel inquiramus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse [la nostra intelligenza ha fallito]. Unde dicitur Eccli. XLIII [32]: Glorificantes Dominum quantumcunque potueritis, supervalebit adhuc» (6m):

Dio sta sempre, inaccessibilmente, al di là; imprendibile e impercorribile. È la prospettiva anselmiana: è il sempre "Oltre", come Colui non disposto nella serie neppure come il primo e il più alto, perché sta nella inconcepibilità: «quiddam maius quam cogitari possit» (*Prosl.* 15). Colui che per sua natura non può essere mai "com-preso".

Vi è, al riguardo, nello stesso Commento al *De Trinitate* di Boezio tutto un vocabolario sulla inarrivabilità e improporzione di Dio: «elongatus»; «subterugit», «nullo modo proportio», «infinitus excessus»; e ancora: «deficere de his quae sunt fidei».

Vengono in mente le parole di sant'Ilario: sul «muoversi verso l'Infinito, anche se non si arriva mai». La teologia è lo sforzo incessante, anzi non deprimente o depresso, ma, abbiamo visto, motivo di somma gioia, di rincorrere Dio, senza che possa mai essere raggiunto, perché irraggiungibile.

1.5. Un'antropologia e una analogia inclusa

1. E a proposito della analogia importa, ulteriormente, discernere un preciso e assicurato fondamento nella unicità del disegno divino sull'uomo, nella sua predestinazione in Cristo e nella sua consistenza totale e radicale in lui, termine e sostanza della Rivelazione.

A motivo di questa predestinazione "storica", l'uomo – con la sua struttura, le sue potenze e le sue facoltà – è dal principio progettato in vista dell'accoglienza della Rivelazione, della sua accessibilità ad essa.

Non c'è prima un uomo "neutro", "naturale", cui successivamente si aggiunga o si sopraggiunga la predestinazione alla Rivelazione soprannaturale.

L'uomo è da subito, ossia dall'eternità, concepito e voluto per l'accoglienza di Cristo e la conformazione a lui. Questo, indubbiamente, non per un'esigenza della natura dell'uomo, ma per il dono divino che liberamente vuole questa natura in Cristo, in sintonia con lui, che è il «Primeggiante» e si riflette nella forma storica dell'uomo. Esiste solo un'antropologia ultimamente o a unica finalità soprannaturale.

Non nel senso – importa precisarlo e ribadirlo – che l'uomo appaia "per natura" in grazia; solo che questa appunto non sopravviene in certo modo dall'esterno, ma fa parte della predestinazione; l'uomo scelto «prima della costituzione del mondo» (Ef 1,4) è voluto perché sia in grazia, perché abbia la Rivelazione. Viene al mondo non indisposto e neppure indifferente ad essa, con "inclinazione" nei suoi riguardi.

2. In altri termini, il realismo di questa predestinazione in Cristo – contenuta nel «beneplacito della volontà di Dio», nel suo «proposito» e nel suo «disegno» (Ef 1,4-5.11) – non può non toccare o non suscitare nell'uomo una "nativa" propensione o disposizione, in qualche misura preventiva, al riconoscimento e all'accoglienza della Rivelazione.

Con le affermazioni della Lettera agli Efesini, sono perspicue le dichiarazioni della Lettera ai Colossesi, secondo la quale «Cristo è primogenito dell'intera creazione», «poiché in lui sono state create tutte le cose [...], per mezzo di lui», «in vista di lui» (Col 1,15.16).

Tutto questo per sottolineare che alla condiscendenza divina, o all'accoglienza della Rivelazione – la cui sostanza, come già abbiamo rilevato, consiste in Gesù Cristo – l'uomo è preparato dalla sua stessa creazione. L'uomo è "immaginato" per la corrispondenza alla Parola di Dio.

Ed è questa la ragione profonda, teologica, dell'analogia, della possibilità di "capire" e di esprimere il mistero.

Senza dubbio, l'avvertenza di questa antropologia predestinata o di questa natura dell'uomo di fatto "inclusa" nella Rivelazione – o nel soprannaturale cristico – è possibile solo in virtù dalla fede, che, aderendo alla Rivelazione, può riconoscere tale antropologia e tale fondamento storico dell'analogia.

1.6. La mediazione della fede

1. A questo punto si impone il discorso della fede. Essa è la mediazione della Rivelazione, significando l'adesione ad essa e quindi la corrispondenza al mistero, che, precisamente tramite la fede, inerisce nelle "risorse" del credente, le investe, così che egli possa "reagire" secondo tutte le sue facoltà.

Con la fede l'antropologia viene assunta nella «sapienza divina», e da tale assunzione nasce il linguaggio della teologia.

Ma prima di trattare del linguaggio, o dei linguaggi della teologia, occorre un ulteriore rilievo: quello relativo alla necessità, per l'esistenza della teologia e della sua espressione, della «forza dello Spirito»: «L'uomo lasciato alle sue forze – affer-

mava Paolo – non comprende le cose dello Spirito: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle». È un aspetto raramente messo in evidenza. Una teologia "reale" viene sostenuta e alimentata dalla fede e dall'energia dello Spirito.

2. Ma prima di trattare dei linguaggi della teologia, nel ventaglio dei quali si dispiega la Rivelazione e la sua assunzione, consideriamo la figura della filosofia.

2. La «naturalis ratio» e la sua Sapienza

Vista «la sapienza di Dio, che è nel mistero», o «il pensiero di Cristo» – «Noi abbiamo il pensiero di Cristo», asseriva Paolo –, sorge l'interrogativo sul senso della filosofia in relazione alla stessa Rivelazione e quindi alla teologia.

2.1. Necessità della filosofia

1. Una "sapienza" diversa da quella che è nel «mistero» non solo è possibile ma necessaria all'uomo, che di fatto l'ha elaborata e la elabora incessantemente attraverso l'attività critico-creativa che lo distingue, ossia con l'esercizio del pensiero e delle altre forme di conoscenza ed esperienza. Si tratta di una sapienza "umana" – levando la negatività che a tale termine il contesto di Paolo assegna – risultante dall'azione dello spirito che è nell'uomo.

Abbiamo avvertito, introducendo questo saggio, che la "filosofia" non denota originariamente un sistema filosofico determinato, e meno ancora un sistema assoluto e "chiuso", ma una dimensione o una struttura dell'uomo: quella assegnata e delineata dalla «naturalis ratio», a cui pertiene la conoscenza e l'interpretazione dell'"essere" nella sua varietà.

È coerente alla «naturalis ratio» da un lato l'esigenza di una interpretazione compiuta di tutta realtà, per cui non c'è ambito che non le sia pertinente, compreso quello relativo a Dio. Riferendo una alternativa obiettante all'esistenza di una «sacra doctrina», Tommaso scrive:

«Doctrina non potest esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo [...]. Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi» (*S.Th.*, I, 1, 1, 2m).

L'Angelico non nega la pertinenza della «naturalis ratio» e quindi della filosofia a una conoscenza ed esegesi in certo senso intenzionalmente "illimitata" della realtà, ma rileva che il profilo di tale intelligenza e interpretazione è delimitato al campo investigato dalla «ratio»: «philosophicae disciplinae [...] secundum rationem humanam inventae» (in c.).

2. Se non che, la stessa ragione impertinentemente negherebbe un ambito di realtà "eccedente" quello appropriato alla «naturalis ratio», e tale è l'ambito della «Revelatio», proporzionata a un "eccesso" rispetto alla ragione e alle sue possibilità, qual è l'"eccesso di Dio", che la Rivelazione manifesta e traduce.

Una sua negazione sarebbe innaturale alla «naturalis ratio», che solo per una «praesumptio» – «quae est mater erroris» (*S.c.G.*, I, 5) – si assolutizzerebbe fino alla pretesa di una propria adeguazione a tutta la realtà. «Sunt [...] quidam – scrive Tommaso d'Aquino – tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam rerum naturam se reputent suo intellectus posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur» (*S.c.G.*, I, 5).

3. Va riconosciuto, senz'altro, che la «ratio» è in grado di accedere a Dio e di elaborare una «scientia divina», ma attraverso il procedimento dell'ascesa e la «investigatio» «per rationem» (*S.Th.*, I, 1, 1, c.), «fino alla soglia» divina, non fino al mistero: «Naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit», mentre la «fidei cognitio – abbiamo già citato questo testo – a Deo in nos divina revelatione *descendit*» (*S.c.G.*, IV, 1, n. 15). È la differenza tra la «inquisitio» perseguita dalla ragione e il «suscipere per fidem» la Rivelazione (*S.Th.*, I, 1, 1, 1m).

4. D'altra parte, il riconoscimento del limite della «ratio» o meglio della trascendenza di Dio, non solo non fa violenza alla «ratio» stessa, ma ne professa la "trascendentalità" e ne ravvisa, nel suo stesso limite, l'intrinseca capacità o disponibilità all'intelligibile.

In tal modo la ragione "esce" da sé, in realtà rientrando essenzialmente in sé, nella sua – qui usiamo un termine teologico – obbedienzialità alla ulteriorità, con la coscienza che questa obedienzialità non determina una sua contraffazione, ma ne esercita appunto la stessa "trascendentalità".

La filosofia è "altra" rispetto alla Rivelazione e alla teologia, ma la «naturalis ratio», per coerenza alla disponibilità all'intelligibile appena accennata, non la rigetta come alterante.

Ecco perché la «naturalis ratio», e quindi la filosofia, non si pongono "di fronte" alla Rivelazione, come un circuito staccato.

5. E a operare l'unificazione, nella distinzione, è il soggetto medesimo del credente, che, per il fatto di essere tale, non si trova spenta la «ratio», con la sua esigenza di intelligibilità, né con essa le altre sue risorse, che dotano la sua antropologia.

Questa si trova attuata in una sua compiutezza filosofica grazie alla «naturalis ratio»: una compiutezza che non è resa superflua dall'adesione alla Rivelazione. Questa, d'altra parte, per un verso rende consapevole il credente dell'ulteriorità del mistero, in cui la compiutezza naturale si trova inclusa; e, per l'altro verso, sollecita l'antropologia del credente alla "corrispondenza" coerente col mistero attraverso la reazione del linguaggio, o dei linguaggi – o delle forme dell'analogia – che manifestano il realismo della fede e dell'adesione, contro una estrinsecità della stessa Rivelazione.

Si potrebbe anzi dire che, nella misura dello sviluppo e della raffinatezza della filosofia, il mistero estende e dilata le possibilità e la consistenza dei suoi linguaggi. Da cui: la filosofia nella validità della sua "autonomia" e l'attrazione della stessa filosofia da parte e come spessore o simbolo del medesimo mistero.

L'analogia con cui il mistero viene variamente espresso, o in cui tale mistero si rifrange, rinviene la sua possibilità e il suo incentivo.

Tanto più che proprio la Rivelazione presenta l'antropologia, con tutte le sue "irradiazioni", connessa e unificata – come abbiamo visto – nell'unico disegno cristico, a cui sono, quindi, "nativamente" consonanti. È la situazione non anomala, ma "sublimata" dell'antropologia quale, nella sua interezza, è offerta e interpretata dalla Rivelazione e quindi dal soggetto credente.

Il quale è strutturalmente pensante nel campo della verità – ossia capace di intelligibilità e di giudizio –; propenso all'oggetto mediante l'«affectus» e il desiderio; dotato della facoltà di senso nella narrazione storica; sostenuto dalla prerogativa estetica, ossia in grado di cogliere e di creare la bellezza.

Sono le proprietà che il mistero "rapisce" e attira a sé, tendendole e colmandole con la sua trascendenza; e, da questo aspetto, suscitando lo stato "teso" del credente, col suo «cum assensione cogitare», qual è la fede, che è insieme una ferma adesione non dubitante e però insoddisfatta, se non inquieta, sempre in accoramento, a motivo della sua condizione imperfetta (cfr. *S.Th.*, II-II, 2, 1).

E veniamo così ai linguaggi della fede e della teologia, sui quali ci soffermiano brevemente.

3. I linguaggi della teologia

In questo contesto – come si può indurre dalle considerazioni precedenti – intendiamo per "linguaggio" la *forma antropologica* con cui la Rivelazione, tramite la fede, viene iscritta ed espressa dal credente nella molteplicità delle sue risorse, sul presupposto della relazione analogica.

1. La prima forma del linguaggio teologico è quella del *giudizio* o della intelligibilità, iscrivendosi la Parola di Dio nell'intelligenza del credente. È il linguaggio che indica e riconosce la verità della Rivelazione, e vi individua una struttura «scientifica», attribuendo a questa qualificazione il significato di consistenza intelligibile, non per la riduzione della Rivelazione al livello del «lumen rationis», ma per la "trasfigurazione" intellettiva di questo «lumen» sotto la forza della sostanza nuova, che vi si imprime. Tommaso d'Aquino, per parte sua, afferma: «Cum [...] gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio obsequitur caritati» (*S.Th.*, I, 1, 7, 2m).

2. Sempre l'Angelico parla della sacra dottrina «velut impressio divinae scientiae» (*S.Th.*, I, 1, 1, 2, 2m).

È ciò che fa definire la teologia un "sapere", sia pure singolare e in certo modo "anomalo". Fosse diversamente, tale «lumen» si troverebbe spento con la fede, e di conseguenza, come notavamo, la Rivelazione risulterebbe estrinsecamente giustapposta, come in una scissione tra il soggetto pensante e il soggetto credente, senza fondamento.

È l'«intentio profundior» della dottrina di Tommaso d'Aquino sulla natura «scientifica», argomentativa e sapienziale della «sacra doctrina» (*S.Th.*, I, 1, 2. 6. 8), dove la teologia, in ogni caso, appare "sospesa" e derivata dalla «scientia Dei et beatorum» e da essa procedente e condizionata, nel senso di promossa (cfr. *ibid.*), e verso di essa – quale «res» di là dagli «enuntiabilia» – impazientemente e strutturalmente incamminata e orientata (cfr. *S.Th.*, II-II, 1, 2m).

Va però aggiunto che un simile giudizio trasparente nella «ratio» ha bisogno di essere come avvivato e supportato dalla forza dello Spirito – come sopra affermava il testo di Paolo – e non lasciato alle sole energie dell'uomo: «L'uomo lasciato alle sue forze non comprende le cose dello Spirito».

3. Una seconda forma di linguaggio teologico è quella *narrativo-ermeneutica*, consona con la modalità storica o di avvenimento della Rivelazione, in atto secondo la consistenza delle parole e dei segni. In una incapacità o impossibilità di questo genere di linguaggio, si riscontrebbero dei fatti o dei dati incollegabili e opachi, non spiegabili e incomprensibili; d'altronde, ancora una volta, l'acutezza dell'esegesi può venire solo dallo Spirito, il quale, certo, non prescinde dalla possibilità naturale di raccogliere e connettere i dati, ma la sostiene e la introduce nel "mistero" che vi è iscritto.

4. Un terzo linguaggio con cui viene espressa la Rivelazione e la sua assunzione è quello tramite l'«affectus» e il desiderio: il linguaggio dell'amore, suscitato dall'attrazione del mistero: da cui l'elogio, il canto dello stesso mistero. Se la teologia scolastica ha privilegiato in certa misura la scientificità della teologia e quindi l'accesso e il linguaggio del sapere, la teologia "monastica" ha accentuato la seconda forma di linguaggio.

1) Questo va detto non dimenticando, per esempio nello "scolastico" Tommaso d'Aquino, la concezione della teologia come sapienza nel senso di esperienza, ossia con un giudizio non acquisito «per studium», o «per modum cognitionis», ma fruito «per modum inclinationis», per "connaturalità", «non discens, sed patiens divina», secondo l'espressione dello Pseudo-Dionigi.

Si potrebbe, in tal caso, parlare di linguaggio mistico, o che viene alimentato o che ridonda da una esperienza mistica – esperienza del mistero – grazie alla presenza dello Spirito Santo e al suo dono della sapienza soprannaturale (*S.Th.*, I, 1, 6, 3m)[1].

2) Più volte ricorre in Tommaso l'espressione «pati divina» – nel Commento alle Sentenze, nella Somma di Teologia, nel *De veritate* e nel Commento allo stesso Pseudo-Dionigi, esattamente per rendere questa forma di conoscenza teologica.

Ricordiamo un testo dal Commento alle Sentenze: la capacità del giudizio teologico sapienziale «in alcuni c'è con lo studio e l'insegnamento, aggiunto all'acutezza dell'intelligenza» – e allora si tratta di una virtù intellettiva –; «in alcuni, però, tale capacità si verifica grazie a una certa affinità alle realtà divine (*affinitas ad divina*), come dice Dionigi di Ieroteo (*De div. nom.* 2), che impara le realtà divine patendole

[1] Ci soffermiano con qualche ampiezza su questo linguaggio in Tommaso d'Aquino, perché ci sembra abbastanza incompreso e frainteso.

– essendo toccato da esse – e di loro l'Apostolo dice che: "l'uomo spirituale giudica tutto", mentre in 1 Giovanni 2,27 è scritto: "L'unzione vi insegnerà ogni cosa"» (*3 Sent*, 35, 2, 1, sol. 1).

3) Si tratta – precisa ulteriormente san Tommaso – di una conoscenza che deriva dall'amore: si avvera quando uno «non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo eis [divinis] unitus est per affectum», e spiega: l'unione per pura conoscenza intellettiva è più estrinseca e conosce la riduzione e il limite o la misura determinata dal soggetto che conosce; nella conoscenza affettiva invece la relazione con l'oggetto è più immediata: è l'oggetto a determinare la misura e a imprimersi nel soggetto e a "toccarlo": «appetitus movet ad res secundum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res quodammodo afficitur».

La conoscenza perfetta avviene per la «compassio ad divina» ossia «ex hoc quod diligendo divina coniunctus est eis», quando la fede diventa unitiva con la carità (*In De divinis nominibus*, c. II, l. 4).

Nella *Summa Theologiae* aveva affermato: «Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti» (I-II, 28, 1, 3m).

4) Ovviamente lo stesso tema si ritrova nella dottrina di san Tommaso sull'«instinctus» e sui doni dello Spirito Santo, in particolare su quelli dell'intelletto e della sapienza; e sulla virtù teologale della carità, in virtù della quale si ricevono i doni dello Spirito Santo, per cui si può stabilire il rapporto: carità-doni dello Spirito Santo-teologia come "normale" sapienza per connaturalità.

Occorrerebbe qui esaminare la dottrina di Tommaso sul valore unitivo della carità, e quindi sulla condizione per una più intima conoscenza di Dio, per una teologia come sapienza che viene dal dono e dall'azione diretta dello Spirito.

Solo un accenno:

«Caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo» (*S.Th.*, II-II, 23 3, c.);
«Caritas attingit Deum, ut in ipso sistat» (*ibid.*, 6, c.);
«Dilectio Dei cognitioni praefertur» (*ibid.*, 6, 1m);
«Sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem».

5) Quanto ai doni dello Spirito Santo: dispongono alla sequela dell'istinto dello Spirito Santo.

– Il dono dell'intelletto (*S.Th.*, II-II, 8) da cui «intellectus nominis» è reso «bene mobilis a Spiritu Sancto» (5, c.); infonde nell'uomo un «intellectuale lumen gratiae» (*ibid.*), un «supernaturale lumen, ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae lumen naturale conoscere non valet», ossia una percezione – un «percipere» – che perfeziona il «lumen naturae», nei riguardi delle realtà divine (1, c.), precisamente «ea quae nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus» (2m); o ancora, un «lumen supernaturale», che produce una «munditia cordis» (7, c.), per cui si diviene capaci di cogliere i primi principi della Rivelazione: «ea quae primo et principaliter cadunt sub fide» (3, c.); ed è dato a tutti quanti siano in grazia, almeno «circa ea quae sunt de necessitate salutis» (4, 1m).

Certo, si tratta di un «donum intellectus inchoatum», in attesa di essere «consummatum [...] in patria» (7, c.).

– Il dono della sapienza: è una conoscenza infusa dei misteri (*S.Th.*, II-II, 45, 6, 2m). Esso opera, di là dalla «inquisitio» sulle realtà divine; infonde la connaturalità o «compassio» con esse, e quindi un giusto giudizio a loro riguardo, e questo avviene grazie alla carità: «fit per caritatem quae quidam unit nos Deo», com'è detto in 1 Cor 6,17: «Chi aderisce a Dio forma un solo spirito con lui» (2, c.).

La sapienza come dono – che sorge «ex quadam connaturalitate sive unione ad divina» (45, 4, c.) – trova la sua causa nella volontà, cioè nella carità, e la sua espressione essenziale nell'intelletto, a cui appartiene l'atto di giudicare. Essa è una «contemplatio divinorum» (3, 3m).

– Senza dimenticare, continua Tommaso, quel «sapor quidam» che questa sapienza comporta. La conoscenza teologica come dono dello Spirito Santo è una conoscenza saporosa: anzi, «amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem» (*ibid.*).

Ed è superiore alla sapienza teologica «per studium et inquisitionem», in quanto è «magis de propinquo Deum attingens per quandam scilicet unionem ad ipsum» (3, 1m).

Tale sapienza – precisa l'Angelico – «praesupponit caritatem», e non può coesistere col peccato mortale: «non potest esse cum peccato mortali» (4, c.).

Chi non abbia la carità, non possiede questa forma di teologia.

Mentre, la «cognitio divinorum, quae habetur per studium et inquisitionem» «potest haberi cum peccato mortali» (*ibid.*, 2m).

Uno può insegnare teologia, anche se non è in stato di grazia.

– D'altra parte, se tutti quelli che sono in grazia posseggono l'«unzione che insegna su tutto» (1 Gv 2,27), non tutti la ricevono in grado tale da poter manifestare la «contemplatio divinorum» agli altri: «Questo grado di sapienza non è comune a tutti quelli che hanno la grazia giustificante (*gratum faciens*), ma riguarda di più le grazie gratis date, che lo Spirito Santo distribuisce come vuole, secondo quanto è detto in 1 Corinti 12 [8ss.]: "A un altro è dato lo Spirito di sapienza"» (5, c.).

5. Ricordiamo, infine, *il linguaggio dell'estetica* o della rappresentazione secondo le esigenze e l'indole della bellezza, in ogni sua possibilità. Il mistero, "giudicabile", "desiderabile e sperimentabile", è anche "raffigurabile" e "cantabile" – si tratti del canto della poesia o della musica, o delle forme o dei colori e della varietà delle arti. Il pensiero va immediatamente alle cattedrali medievali come modalità teologiche o mistero nella forma del bello o alla *Commedia* di Dante, come mistero nella trasposizione e trasfigurazione poetica.

In fondo siamo ricorsi, nell'esposizione delle differenti forme di linguaggio teologico, ai trascendentali, come proprietà e come facoltà: ossia all'«esse», al «verum», al «bonum» e al «pulchrum».

4. A conclusione

Il nostro saggio non intendeva offrire una trattazione esauriente dell'argomento, ma proporre solo degli accenni o degli orientamenti, o spunti in vista di estensione e di approfondimento[2].

[2] Qualche approfondimento si può trovare in I. Biffi, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano 1995; Id., *Grazia, ragione e contemplazione. La teologia, le sue forme, la sua storia*, Milano 2000; Id., *Cristo desiderio del monaco*, Milano 1998, 1-33; Id., *La poesia e la grazia nella* Commedia *di Dante*, Milano 1999; Id., *Fede, poesia e canto del mistero di Cristo*, Milano 2003.

RTLu IX (1/2004) 25-45

Trascendenza divina, realismo e anti-realismo nella recente filosofia analitica della religione

Mario Micheletti
Università di Siena

1. La radicalità della critica neoempiristica e dell'argomento falsificazionistico

Mi propongo in questo articolo di far emergere un tema, che resta sullo sfondo del mio ultimo libro in cui ho illustrato alcune recenti tendenze nell'ambito della filosofia analitica della religione[1]: il rapporto fra la questione della trascendenza divina e le discussioni su realismo e anti-realismo nell'analisi del linguaggio religioso. È necessario anzitutto ricordare schematicamente le varie fasi dello sviluppo della filosofia analitica della religione. Nel delineare tale sviluppo storico si può prendere le mosse dal concetto di analisi filosofica introdotto dall'empirismo logico e applicato, sulla scorta di Carnap, al discorso religioso da Alfred J. Ayer in *Language, Truth and Logic* (1936, 1946[2]). In questa prospettiva, la significanza cognitiva degli enunciati religiosi risulta esclusa perché questi non rientrano nelle uniche due categorie di enunciati cognitivamente accettabili: quelli che fanno asserzioni suscettibili di una verifica empirica, e quelli che esprimono le verità logiche, le proposizioni analitiche della logica e della matematica. L'argomento verificazionistico conclude che le asserzioni teologiche non possono essere costruite come asserzioni *fattuali*, capaci di verità e falsità, perché, pur pretendendo di darci un'informazione fattuale, non sono suscettibili di *controllo empirico*[2]. La svolta radicale

---

[1] M. Micheletti, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Brescia 2002. Riguardo agli ultimi studi sull'argomento, cfr. G. C. Di Gaetano, *Percorsi e prospettive della filosofia analitica della religione*, in Protestantesimo 58 (2003), 413-422; cfr. anche il fascicolo monografico su *Philosophie analytique de la religion* della Revue internationale de Philosophie 57 (2003) 225.

[2] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1946[2], 37-38, 114-116 (tr. it. Milano 1961, 15-17, 148-151).

impressa dall'empirismo logico nell'ambito del pensiero religioso è resa manifesta dalla conclusione cui perviene Ayer, quando osserva che l'*ateismo* e l'*agnosticismo* risultano non meno illegittimi del teismo, perché implicano anch'essi *impropriamente* la *significanza cognitiva* dell'affermazione della realtà divina. Si coglie la radicalità della posizione di Ayer se la si confronta con precedenti posizioni critiche verso la religione, come quelle espresse, ad esempio da G. E. Moore in *The Value of Religion* (1901), dove in modo puntiglioso Moore articola la propria posizione *agnostica*[3]. Una fase successiva nello sviluppo della filosofia analitica della religione è quella connessa con il dibattito sull'argomento "falsificazionistico" proposto nel 1950 da Antony Flew, mirante a mettere in evidenza la vuotezza cognitiva degli asserti religiosi e teologici: un'asserzione, *per essere tale*, secondo tale argomento, deve affermare che le cose stanno così, *e non altrimenti*, e una spiegazione, *per essere una spiegazione*, deve spiegare perché un fatto avviene, *e non un altro*; escludere che *alcun* fatto *concepibile* potrebbe «contare contro», o essere incompatibile con, le presunte asserzioni e spiegazioni religiose e teologiche significa ammettere che queste sono vuote, prive di significato cognitivo. Essendo compatibili con qualsiasi stato di cose, esse assomigliano a delle tautologie, e tuttavia sfuggono alla possibilità di falsificazione non perché siano necessarie, ma perché sono vuote. Per Flew il processo di svuotamento è la conseguenza inevitabile del processo di «qualificazione» delle asserzioni su Dio, cioè della pratica di continua specificazione delle asserzioni teologiche, resa necessaria dallo sforzo di mostrare la loro compatibilità con i fatti che sembrano smentirle[4].

Nel mio libro mi sono soffermato principalmente sulle tendenze più recenti della filosofia analitica della religione, quelle connesse da un lato con l'influsso crescente dell'ultimo Wittgenstein sui filosofi interessati all'analisi del discorso religioso, dall'altro con l'applicazione alla credenza religiosa di certi sviluppi in ambito logico ed epistemologico legati al nome di Alvin Plantinga e di altri epistemologi americani (gli esponenti della cosiddetta «epistemologia riformata»). Queste nuove tendenze sono sicuramente all'origine del quasi completo oblio in cui sono caduti gli argomenti positivistici; d'altra parte è difficile rendere conto storicamente di quegli sviluppi senza considerare le ragioni *intrinseche* del declino di tali argomenti critici, le difficoltà che si opponevano a una formulazione convincente e non meramente *sti-*

---

[3] G. E. Moore, *The Early Essays*, ed. by T. Regan, Philadelphia 1986, 101-120.

[4] Cfr. A. Flew, *Theology and Falsification*, in A. Flew – A. MacIntyre (edd.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, 96-99, 106-108.

pulativa del criterio di significanza fattuale, nonché il rischio di fraintendimento riguardo alla struttura essenziale della natura della credenza religiosa insito in questi tentativi di analisi neo-empiristiche, e inoltre le difficoltà strutturali presenti, insieme al rischio di *fraintendimento* e *inadeguatezza*, nell'impianto logico-epistemologico dell'argomento falsificazionistico di Flew. Le difficoltà di tale argomento nascono, in particolare, come lo stesso Flew ha finito per riconoscere[5], dalla *confusione fra le relazioni di incompatibilità e falsificabilità*. In particolare, appaiono decisive le critiche all'argomento falsificazionistico addotte già da Heimbeck e Plantinga in taluni loro scritti apparsi alla fine degli anni '60 del secolo scorso. Per Heimbeck, il semplice avere implicazioni e incompatibilità indica che un enunciato è usato per fare un'asserzione, che un enunciato è governato da regole linguistiche che determinano la sua significanza cognitiva (anzi, ne è una condizione necessaria e sufficiente). Quindi il fatto stesso che le asserzioni teistiche hanno implicazioni e incompatibilità è un segno della loro partecipazione al discorso cognitivo. Heimbeck non vuole escludere che quelle asserzioni siano suscettibili di controllo (anche di controllo empirico), ma questa è una ragione diversa per includere gli enunciati teistici fra quelli dotati di significanza cognitiva, rispetto al fatto che hanno implicazioni e incompatibilità e alla loro intelligibilità all'interno di strutture cognitive. Plantinga invece mise in discussione in particolare quella premessa dell'argomento di Flew che identifica la relazione di incompatibilità con quella di "contare contro" (e presume che qualsiasi cosa conti contro un'asserzione farebbe necessariamente parte del significato della negazione di quell'asserzione), mettendo in rilievo le assurdità che ne conseguono[6].

---

[5] Cfr. A. Flew, *"Theology and Falsification" in Retrospect*, in M. L. Diamond – T. V. Litzenburg, Jr. (edd.), *The Logic of God/Theology and Verification*, Indianapolis 1975, 269-283; Id., *"Theology and Falsification": Silver Jubilee Review*, in A. Flew, *The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom and Immortality*, London 1976, 74-80.

[6] Cfr. R. S. Heimbeck, *Theology and Meaning*, London 1969, 163-169, 249-259; A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca-London 1967, 157-168. Non mancano tuttavia tentativi recenti di reintrodurre la critica verificazionistica: cfr. M. Martin, *The Verificationist Challenge*, in P. L. Quinn – C. Taliaferro (edd.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, 204-212. Cfr. M. Martin, *Atheism. A Philosophical Justification*, Philadelphia 1990.

2. La filosofia analitica di ispirazione wittgensteiniana, l'epistemologia riformata e la rinascita della teologia razionale. L'accusa di "anti-realismo" ai wittgensteiniani

La filosofia analitica della religione di stampo wittgensteiniano si è sviluppata in seguito all'influsso dell'"ultimo" Wittgenstein. Nonostante l'evidente continuità col *Tractatus logico-philosophicus* (1921), nelle *Philosophische Untersuchungen* (pubblicate postume nel 1953) i limiti logici del linguaggio significante sono disegnati da Wittgenstein in modo diverso che nel *Tractatus*, in base a una nozione di "logica" radicalmente diversa. I limiti di senso devono trovarsi, non nei termini delle condizioni di possibilità della *raffigurazione* linguistica, ma di volta in volta nelle possibilità di applicazione del linguaggio nelle forme di vita. Il concetto di "forma di vita" sembra prendere il posto già occupato dalla "forma logica", come condizione della possibilità di senso. «Immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita». «*Parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita»[7]. Sporadiche applicazioni di tale metodologia al fenomeno religioso da parte di Wittgenstein stesso si trovano, fra l'altro, nelle sue lezioni sulla credenza religiosa del 1938 e in osservazioni sparse, raccolte nelle *Vermischte Bemerkungen*. In particolare, nelle lezioni Wittgenstein sostiene che "aver fede" non vuol dire "credere" nel senso di "nutrire un'opinione" (perciò non ha senso, nell'ambito religioso, parlare di probabilità, di ipotesi e di prova *come se ne parla nella scienza*)[8]. Le «dimostrazioni» dell'esistenza di Dio, osserva poi Wittgenstein, non svolgono la funzione di *persuadere* altri della realtà divina; sono piuttosto il modo in cui il *credente* analizza la propria fede, offre ragioni per la propria fede, cui non sarebbe del resto mai giunto «mediante simili dimostrazioni» (queste non appartengono quindi al processo di *formazione* delle credenze – un tema importante sia per la filosofia della religione di ispirazione wittgensteiniana sia per la cosiddetta epistemologia riformata). Solo la vita, le esperienze, la prassi possono *persuaderci* della realtà divina, non nel senso in cui talvolta si parla di un "argomento tratto dall'esperienza religiosa", ma nel senso che «la vita può imporci questo concetto» con la stessa obiettività con cui ci impone il concetto di «oggetto»[9] (un'analogia resa interessante dal fatto che

---

7 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, Oxford 1958², I, 19 e 23 (tr. it. *Ricerche filosofiche*, Torino 1967).

8 Cfr. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*, ed. C. Barrett, Oxford 1966, 57 (tr. it. *Lezioni e Conversazioni*, Milano 1967, 150).

9 L. Wittgenstein, *Culture and Value* [ed. delle *Vermischte Bemerkungen*, con traduzione inglese e testo

Wittgenstein non ha peraltro rinunciato a formulare argomenti critici nei confronti dello scetticismo sugli oggetti fisici e sulle altre menti). Un discorso più sistematico si potrebbe articolare sviluppando le implicazioni filosofico-teologiche contenute nelle due seguenti affermazioni wittgensteiniane: «Il modo in cui una parola si capisce, questo le parole da sole non lo dicono (Teologia)»[10]. «Che tipo di oggetto una cosa sia: questo dice la grammatica (Teologia come grammatica)»[11]. Nel mio ultimo libro ho attribuito inoltre un certo rilievo a un'osservazione del 1943-44, spesso trascurata dagli studiosi, per le sue possibili implicazioni per la filosofia della religione: «Non empiria e tuttavia realismo in filosofia – osserva Wittgenstein –, questa è la cosa più difficile (Contro Ramsey)»[12].

Tra i filosofi della religione che si sono ispirati a Wittgenstein ricordo in particolare Rush Rhees, Peter Winch, Norman Malcolm e D. Z. Phillips. Il compito primario del filosofo della religione, per Phillips, non è di pervenire a delle conclusioni, positive o negative, circa l'esistenza di Dio, perché ciò presuppone che si sappia già che cosa si intende per realtà di Dio, che si conosca la categoria concettuale cui la realtà di Dio appartiene (anche se Phillips non nega una possibile rilevanza *religiosa* delle prove). È questa presupposizione l'oggetto specifico del filosofo della religione, che si interroga appunto sul *senso* che può attribuirsi all'affermazione o negazione dell'*esistenza* di *Dio* o sul *tipo* di spiegazione filosofica richiesta dal concetto di *realtà divina*. In questa prospettiva, l'argomento ontologico dimostra esattamente che la difficoltà principale nel problema di Dio è una difficoltà ermeneutica, di comprensione della grammatica di "Dio". La filosofia non può giustificare la religione più di quanto possa giustificare la scienza come tale. Se il filosofo vuole rendere conto dei concetti e delle credenze religiose, deve prendere le mosse dai contesti in cui essi hanno la loro vita. La pretesa fondazionalistica della filosofia, interpretata per lo più in analogia con i procedimenti che giustificano o rendono probabile un'ipotesi scientifica, è l'oggetto specifico della critica di Phillips. Egli nega che le distinzioni fra razionale e irrazionale, fra dicibile e indicibile, necessa-

---

tedesco a fronte], ed. G. H. von Wright, Chicago 1984, 86 (tr. it. *Pensieri diversi*, Milano 1980, 156). Per un'introduzione alla filosofia della religione di Wittgenstein, cfr. in particolare B. R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh 1999. Cfr. anche R. L. Arrington – M. Addis (edd.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London-New York 2001.

[10] L. Wittgenstein, *Zettel*, Oxford 1967, 26 (tr. it. Torino, 32).

[11] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, 373.

[12] L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Herausgegeben von G.E.M. Anscombe, R. Rhees, G. H. von Wright, Frankfurt a. M. 1989³, VI, 23: «Nicht Empirie und doch Realismus in der Philosophie, das ist das schwerste (Gegen Ramsey)».

rie in ogni contesto di discorso, debbano essere le stesse a ogni livello. La relazione fra i criteri di verità e falsità e i loro contesti è una relazione interna. I criteri di significanza dei concetti religiosi si devono trovare nella religione stessa, se non si vuole cadere in pericolosi fraintendimenti[13]. Phillips ribadisce che un Dio che fosse un esistente fra esistenti non sarebbe il Dio della credenza religiosa (per i credenti non avrebbe *senso* dire che Dio potrebbe non esistere). L'asserzione che Dio non è un oggetto fra oggetti è un'asserzione grammaticale, che non implica minimamente la negazione della realtà oggettiva di Dio, ma il rifiuto di interpretare la realtà divina con criteri che costituiscono un'estensione logica dei nostri discorsi sugli esseri umani. Un dio finito non soddisfa le esigenze della religione o della teologia, anche se soddisfa molti filosofi della religione. Se si ignorano i criteri religiosi di significanza, lo scetticismo epistemologico sulla religione diviene *inevitabile*, e tuttavia *irrilevante*. L'ateismo diventa accettabile solo quando si configura come rifiuto di trovare un senso nella religione. Perdere la fede in *Dio*, analogamente, non equivale a non credere a una *cosa* fra molte altre dello stesso tipo, ma a non vedere un senso in *nessuna* di esse. Phillips esclude un'interpretazione rigidamente autonomistica del discorso religioso, nel senso che ammette ovviamente connessioni fra discorso religioso e discorso non-religioso e riconosce che il significato delle credenze religiose dipende in parte da fatti non-religiosi; ciò che gli preme escludere è che ciò sia da intendere nel senso che le credenze sono *giustificate* dai fatti in questione o *inferite* da essi[14].

Sebbene Phillips riaffermi frequentemente la *realtà indipendente* di Dio, anche nel senso che in rapporto ad essa il credente valuta la propria vita con un metro di giudizio che lo *trascende*, il suo modo di esprimersi talvolta suggerisce la possibilità di sviluppi riduzionistici o una sorta di immanentismo linguistico, che non è richiesto peraltro dalla metodologia wittgensteiniana impiegata, come lo stesso Phillips più volte ha obiettato ai suoi critici, specialmente negli scritti successivi a *Death and Immortality*. Nello stesso contesto in cui afferma, appunto in *Death and Immortality*, la realtà trascendente di Dio, egli qualifica in tal modo, indubbiamente ambiguo, tale realtà: «Suggerisco che la vita eterna per il credente è la partecipazione alla vita di Dio e che questa vita ha a che fare con il morire a se stessi, col vedere che tutto è dono di Dio, nulla è nostro per diritto o necessità... Nel-

---

[13] Cfr. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, London 1965, 18 ss., 24 ss., 96 ss., 102 ss. Sull'argomento ontologico, cfr. N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, in The Philosophical Review 69 (1960) 41-62.

[14] D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry*, London 1970, 30, 46, 60, 101, 131.

l'apprendere con la contemplazione, l'attenzione, la rinuncia, che cosa significano in questi contesti perdonare, ringraziare, amare, ecc., il credente partecipa alla realtà di Dio; *questo è ciò che intendiamo per realtà di Dio*»[15]. In contesti filosoficamente più rigorosi Phillips invita a considerare i diversi usi di "esistenza". Egli si avvicina notevolmente alla posizione tomistica (per cui Dio non è in un genere, non si possono assegnare genere o differenza specifica a Dio), quando osserva che la realtà di Dio non è «la realtà di un genere»[16]. Già in uno dei saggi apparsi in *Faith and Philosophical Enquiry* Phillips aveva scritto: «La realtà di Dio non è la realtà di un genere; Dio non è un essere fra gli esseri... La realtà di Dio non può essere stabilita con una misura comune che si applichi anche a cose diverse da Dio»[17].

Le ultime opere di Phillips, *Philosophy's Cool Place* (1999), *Recovering Religious Concepts* (2000) e *Religion and the Hermeneutics of Contemplation* (2001), sono prevalentemente dedicate alla chiarificazione del metodo filosofico, inteso ormai come «contemplazione» e «perspicua rappresentazione» di «modi di pensare e agire», di «possibilità di senso»[18] e alla sua applicazione all'ambito della filosofia della religione. Seguendo una precisa indicazione di Wittgenstein, da me sopra ricordata, Phillips sostiene le ragioni di un «realismo senza empirismo», anche in ambito religioso, chiarendo senza equivoci che il suo bersaglio polemico è costituito dall'evidenzialismo, dalla tesi che la credenza religiosa può essere razionale solo se giustificata in base alle evidenze, in altre parole dal razionalismo unilaterale e dallo scientismo[19]. Mettere in rilievo taluni aspetti confusi del realismo filosofico non significa professare il non-realismo o l'anti-realismo, ma difendere quello che Phillips chiama «realismo ordinario» (l'approccio, di tipo wittgensteiniano, anti-empiristico, ma anche, e per le stesse ragioni, anti-mentalistico, sembra suggerire il rifiuto dell'esigenza moderna, post-cartesiana, di stabilire e giustificare critica-

---

[15] D. Z. Phillips, *Death and Immortality*, London 1970, 54-55. Cfr. *ibid.*, 72.

[16] Cfr. D. Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion*, London 1993, 61-62. Cfr. anche Id., *Faith after Foundationalism*, Boulder-San Francisco-Oxford 1995, 204, 206, 211.

[17] D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry*, 85.

[18] D. Z. Phillips, *Philosophy's Cool Place*, Ithaca-London 1999, 55, 130; Id., *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge 2001, 4 ss., 201.

[19] D. Z. Phillips, *Philosophy's Cool Place*, 73-74. Cfr. anche Id., *Recovering Religious Concepts*, Houndmills-Basingstoke-London 2000, x, 6, 82, 239. Cfr. anche R. Rhees, *Without Answers*, London 1969; Id., *On Religion and Philosophy*, ed. D. Z. Phillips, Cambridge 1997; P. Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1958; Id., *Meaning and Religious Language*, in S. C. Brown (ed.), *Reason and Religion*, Ithaca-London 1977, 193-221. Su Phillips, cfr. ora J. H. Whittaker (ed.), *The Possibilities of Sense*, Basingstoke 2002.

mente una realtà extra-mentale, in quanto ciò equivarrebbe a concedere il punto in discussione o le presupposizioni iniziali "cartesiane", o comunque la posizione del realismo in funzione del problema della conoscenza)[20].

Per quanto riguarda l'epistemologia riformata, di cui i principali esponenti sono Alvin Plantinga, William P. Alston e Nicholas Wolterstorff, posso accennare qui solo a taluni scritti di Plantinga, legati in modo particolare alla critica dell'evidenzialismo e al tema dell'esperienza religiosa e della sua funzione nel determinare le credenziali epistemiche della fede. L'idea fondamentale dell'epistemologia riformata è che la credenza in Dio può essere razionale anche se non è accettata sulla base di un'evidenza *proposizionale*. Per Plantinga l'obiezione evidenzialistica alla fede ha le sue radici nel fondazionalismo moderno, secondo il quale in una struttura razionale noetica le credenze non basilari dispongono di una forza proporzionale al sostegno che ricevono dalle proposizioni basilari, e una proposizione è propriamente basilare per qualcuno solo se è autoevidente o incorreggibile per lui[21]. Plantinga sostiene, come è noto, che il fondazionalismo moderno da un lato è restrittivo in modo eccessivo e arbitrario, dall'altro è auto-referenzialmente incoerente. Ciò non significa che non vi possano essere criteri di basilarità; significa soltanto che questi possono essere raggiunti unicamente in modo induttivo. Nulla impedisce che una struttura noetica razionale possa includere la credenza in Dio come basilare. Di qui non deriva per Plantinga che la teologia naturale non sia di alcuna utilità, sia perché, se ci fossero buoni argomenti per l'esistenza di Dio, ciò sarebbe di per sé un fatto degno di nota, sia perché la teologia naturale può legittimamente contribuire al passaggio dalla miscredenza alla fede: si possono accettare proposizioni e forme argomentative con le quali, senza rispettare le condizioni poste dal fondazionalismo classico, si possono costruire argomenti teistici, capaci di rafforzare la convinzione circa il carattere strutturale e fondamentale della credenza in Dio. L'accettazione della credenza in Dio come basilare non comporta inoltre un conflitto tra fede e ragione né l'immunità dalla critica, non implica l'irrilevanza dell'argomentazione per la credenza in Dio e non esclude l'apertura ad argomenti addotti *contro* la cre-

---

[20] Cfr. D. Z. Phillips, *Recovering Religious Concepts*, 36. Cfr. É. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Paris s.d., 11; F. C. Copleston, *Aquinas*, Harmondsworth 1955, 253-254; R. McInerny, *Thomism*, in P. L. Quinn – C. Taliaferro (edd.), *A Companion to Philosophy of Religion*, 161.

[21] Cfr. A. Plantinga, *Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God*, in R. Audi – W. J. Wainwright (edd.), *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, Ithaca-London 1986, 109-110; Id., *Reason and Belief in God*, in A. Plantinga – N. Wolterstorff (edd.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame-London 1983, 55, 58-59.

denza: si può accettare la credenza in Dio come basilare senza accettarla dogmaticamente, senza ignorare cioè l'evidenza o gli argomenti contrari[22].

Non bisogna dimenticare tuttavia che Plantinga ha offerto contributi notevoli agli studi filosofico-teologici anche nell'ambito della teodicea, a partire dal famoso saggio su *The Free Will Defence* (1965), e in genere della teologia naturale o filosofica, in particolare con la sua originale reinterpretazione in chiave modale dell'argomento di Anselmo, in *The Nature of Necessity* (1974), e i suoi studi sulla natura e gli attributi divini, fra cui soprattutto la Aquinas Lecture tenuta alla Marquette University, pubblicata col titolo *Does God Have a Nature?* (1980)[23]. Ciò significa, a mio avviso, che la critica di Plantinga alla teologia naturale, nel solco della tradizione calvinistica in cui si inserisce, *è in realtà da collegarsi ai presupposti dell'evidenzialismo*, ossia alla pretesa che le prove siano la condizione *necessaria* sia per la verità sia per la stessa *razionalità* o *accettabilità razionale* della credenza religiosa. Non significa che non sia possibile addurre argomenti teistici. «Può darsi che si offrano argomenti teistici perché si pensa che senza di essi la credenza in Dio sarebbe ingiustificata o priva di garanzia: è questa la convinzione a cui il pensiero riformato si è sempre opposto con forza – osserva Plantinga –. Ma non ne consegue che l'argomentazione teistica sia senza valore o che il pensatore cristiano non debba impegnarvisi»[24]. Plantinga del resto ha formulato, come si è visto, una delle più raffinate versioni modali dell'argomento ontologico, si è poi espresso a favore di altri argomenti teistici ed è giunto sorprendentemente a proporre l'esito delle sue ricerche epistemologiche, implicanti l'irrazionalità di accettare la metafisica naturalistica, come una versione della quinta via tomistica[25]. Gli epistemologi riformati del resto sono dei maestri riconosciuti nel campo dell'apologetica negativa, cioè nell'argomentazione critica nei confronti delle posizioni anti-teistiche; essi infine sono progressivamente pervenuti a distinguere nettamente il fondazionalismo moderno dal progetto sotteso all'anselmiana *fides quaerens intellectum* e alla stessa teologia naturale di impronta tomistica. Ciò che è escluso, in definitiva, è il criterio per cui il

---

[22] A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, 23 ss., 89 ss.

[23] Cfr. A. Plantinga, *The Free Will Defence*, in M. Black (ed.), *Philosophy in America*, London 1965, pp. 204-220; Id., *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, rist. 1982, cap. V; Id., *Does God Have a Nature?* [1980], in J. F. Sennett (ed.), *The Analytic Theist*, Grand Rapids-Cambridge 1998, 225-257.

[24] A. Plantinga, *Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century* [1995], in J. F. Sennett (ed.), *The Analytic Theist*, 338.

[25] Cfr. A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, New York-Oxford 1993, 215, 235; Id., *Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century*, 338-340; Id., *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, 131, 170.

successo delle prove è la condizione *necessaria* per la *razionalità* della credenza religiosa.

Un altro contributo di Plantinga che vorrei sottolineare è l'argomentazione volta a mostrare che non c'è una sfida praticabile *de iure* (opposta a una *de facto*) alla fede teistica o cristiana, a evidenziare quindi la dipendenza dell'obiezione *de iure* al teismo (la credenza in Dio è irrazionale) dall'obiezione *de facto* (il teismo è falso)[26]. Un tema critico interessante, che qui non posso sviluppare, è il confronto che si può istituire fra l'epistemologia riformata e la filosofia della religione di ispirazione wittgensteiniana. Generalmente gli stessi wittgensteiniani ed epistemologi riformati riconoscono che vi è fra loro una certa analogia nella critica al fondazionalismo e all'evidenzialismo (pur sottolineando le differenze, riguardo al modo stesso di intendere questa critica), anche se divergono riguardo all'interpretazione del realismo in filosofia della religione: gli epistemologi riformati, Wolterstorff, Alston e Plantinga, attribuiscono in particolare ai wittgensteiniani una forma di anti-realismo.

Secondo me, parlando di realismo e anti-realismo, non si deve confondere la tesi innocua, secondo cui, se non disponiamo di *mezzi* per descrivere le cose, non possiamo appunto descriverle, con la tesi sconcertante, e altamente problematica, secondo cui le cose in questione *non esistono* a meno che non siano delineate da qualche schema classificatorio[27]. Evidentemente non è possibile attribuire a Phillips la seconda prospettiva. Non potendo trattare più ampiamente l'argomento, vorrei sottolineare il quadro realistico in cui si inseriscono le analisi di Alston, il quale, contro certe forme di «irrealismo» giustificate col ricorso a concezioni estreme di *trascendenza* concettuale, riprende da Tommaso d'Aquino la possibilità, grazie all'analogia, di fare asserzioni su Dio che siano vere in un senso realistico, nonostante la trascendenza e radicale alterità di Dio, *Ipsum esse subsistens*, la radicale differenza di Dio dalle creature (dovuta principalmente alla semplicità divina, all'infinità e assoluta perfezione di Dio)[28]. Alston sottolinea altresì gli influssi di Thomas Reid e, con alcune riserve, di Wittgenstein, soprattutto per quanto riguarda l'irriducibile pluralità di quelle che chiama «pratiche doxastiche», ovvero delle pratiche che presiedono alla formazione delle credenze e alla loro valutazione epistemica, interpretate in una prospettiva fortemente realistica. Alston non esclude inoltre il

---

[26] Cfr. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 67-68, 71, 108, 169, 198, 325, 498-499.

[27] Cfr. J. Haldane, *Atheism and Theism*, in J. J. C. Smart – J. Haldane, *Atheism & Theism*, Oxford 1996, 86.

[28] W. P. Alston, *Realism and the Christian Faith*, in International Journal for Philosophy of Religion 38 (1995) 37-60 (in particolare, 39, 46, 53, 59); Id., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca-London 1991, 144, 153-154.

possibile sostegno della teologia naturale, in quanto considera alcune formulazioni dell'argomento ontologico, dell'argomento cosmologico e di quello morale dotate di un certo grado di cogenza, anche se non considera le prove, naturalmente, condizioni necessarie della razionalità della credenza religiosa (esclude tuttavia che la teologia naturale renda superfluo il ricorso all'esperienza religiosa e alla sua funzione nel determinare le credenziali epistemiche della fede, perché essa opera a un livello assai elevato di astrazione, così come un'eventuale dimostrazione non circolare della realtà del mondo esterno non consentirebbe di raggiungere l'efficacia informativa della percezione sensibile).

Un'altra tendenza della recente filosofia analitica della religione, cui posso solo accennare, è quella che ha sviluppato positivamente la filosofia della religione nella direzione di una costruttiva teologia razionale (al punto da rendere problematica la distinzione fra le due discipline), anche attraverso una consapevole ripresa di tematiche scolastiche e soprattutto tomistiche – ricordo il cosiddetto "tomismo wittgensteiniano"[29] e l'interpretazione che diversi pensatori religiosi danno del loro pensiero come una forma di "tomismo analitico" (in particolare John Haldane rivendica con forza la sua appartenenza sia alla tradizione tomistica sia alla filosofia analitica)[30]. La tendenza storica verso l'affinamento della discussione sull'analisi dei predicati divini e sugli argomenti teistici, del resto, è connessa con fattori *interni* alla stessa tradizione analitica, in particolare con la preminenza accordata all'analisi, anche nel senso della chiarificazione concettuale e del controllo della coerenza interna e delle compatibilità logiche, nonché allo stile argomentativo come struttura portante del discorso filosofico. L'analisi concettuale, scissa da ogni relazione *necessaria* con presupposizioni di tipo empiristico o con schemi concettuali naturalistici, *applicata alla credenza religiosa*, prende naturalmente la via della teologia filosofica[31].

---

[29] Cfr. R. Pouivet, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris 1997, 9, 121 (il Pouivet rinvia soprattutto a G. E. M. Anscombe, P. Geach e A. Kenny).

[30] Cfr. il fascicolo monografico di The Monist 80 (1997) 4, General Topic: *Analytical Thomism*; e inoltre il fascicolo monografico di New Blackfriars 80 (1999) 938, su *Thomism and the Future of Catholic Philosophy*; B. J. Shanley, *The Thomist Tradition*, Dordrecht 2002, 17-20; J. J. C. Smart – J. Haldane, *Atheism & Theism*, 89-90, 115, 223-224; J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame 2002; J. Haldane, *The Spirit of Thomism and the Task of Renewal*, in J. McEvoy & M. Dunne (edd.), *Thomas Aquinas: Approaches to Truth*, Dublin 2002, 66-76; C. F. J. Martin, *Thomas Aquinas. God and Explanations*, Edinburgh 1997.

[31] Rinvio al mio libro, già citato, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, in particolare al capitolo quarto. Cfr. inoltre C. Hughes, *Filosofia della religione*, in *Storia della filosofia analitica*, a cura di F. D'Agostini e N. Vassallo, Torino 2002, 390-424. Ricordo qui soltanto P. Geach, *God and the Soul*,

3. Trascendenza divina e significanza cognitiva del teismo in Ayer e Flew

Vorrei ritornare ora, schematicamente, sul tema del rapporto fra trascendenza e realismo nell'analisi del linguaggio religioso. In *Language, Truth and Logic* di A. J. Ayer, il legame fra trascendenza e metafisica è paradossalmente mantenuto, sia pure negativamente, in quanto la trascendenza di Dio, facendo dell'affermazione della realtà divina un'asserzione metafisica, è sufficiente a escludere tale asserto dall'ambito della significanza cognitiva. Parlare di Dio come di un essere *trascendente* che potrebbe venir conosciuto attraverso certe manifestazioni empiriche, ma che certamente non si potrebbe definire nei soli termini di tali manifestazioni, significa riconoscere che "Dio" è un termine metafisico. E se "Dio" è un termine metafisico, allora che esista un Dio non può essere neppure probabile. Poiché dire "Dio esiste" significa produrre un'espressione metafisica che non può essere vera o falsa. E per lo stesso criterio non possono avere nessuna significanza letterale gli enunciati in cui ci si proponga di descrivere la natura di un Dio trascendente[32]. È da notare che, per Ayer, nei casi in cui le divinità si identificano con oggetti naturali, si può concedere che le asserzioni relative abbiano qualche significato. Ma nelle religioni *più evolute*, per quanto in qualche misura esse si possano ancora fondare sul timore reverenziale dei fedeli per fenomeni naturali che non sono in grado di comprendere a sufficienza, la "persona" che si suppone controlli il mondo empirico non si colloca essa stessa in tale mondo; è ritenuta superiore all'empirico e fuori dell'empirico, dotata di attributi sovra-empirici. Ma la nozione di una persona i cui attributi essenziali sono non-empirici, non è per Ayer neppure una nozione intelligibile. Può esserci una parola usata come se nominasse questa "persona", ma se gli enunciati in cui la parola figura non esprimono proposizioni verificabili empiricamente, non si può dire che essa simbolizzi alcunché. E ciò è quanto avviene nell'uso istituzionale della parola "Dio", in cui la si intende riferita a un oggetto *trascen-*

London 1969; R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977; Id., *The Existence of God*, Oxford 1979; Id., *Faith and Reason*, Oxford 1981; Id., *Is there a God?*, Oxford 1996; Id., *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998; J. Haldane, *Atheism and Theism*, in J. J. C. Smart – J. Haldane, *Atheism & Theism*, cit.; B. Miller, *From Existence to God. A Contemporary Philosophical Argument*, London-New York 1992; Id., *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame 2002; M. Wynn, *God and Goodness. A Natural Theological Perspective*, London-New York 1999. Cfr. il recente volume: *Does God Exist? The Craig-Flew Debate*, ed. S. W. Wallace, Aldershot 2003. Sugli attributi divini, cfr. soprattutto E. R. Wierenga, *The Nature of God*, Ithaca – London 1989.

[32] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 114-118 (tr. it. 148-153).

dente. La pura e semplice esistenza del sostantivo basta ad alimentare l'illusione che vi corrisponda una entità reale o almeno possibile. Solo quando andiamo a cercare quali sono gli attributi di Dio, scopriamo che "Dio", in questo uso istituzionale, non è un nome autentico.

Vorrei sottolineare che nella prospettiva neoempiristica qui delineata, *alla purificazione della fede dalla superstizione, che contrassegna il progressivo riconoscimento dell'assoluta trascendenza di Dio, corrisponde la perdita della significanza cognitiva.* La fede superstiziosa, nella misura in cui è ricca di riferimenti empirici e mondani, è sicuramente falsa, mentre il teismo più raffinato, trascendente, non è suscettibile di verità e falsità, è privo di senso. Una prospettiva analoga si trova nel famoso argomento falsificazionistico di Anthony Flew, dove si sostiene, come abbiamo visto, che le espressioni teistiche sono prive di contenuto cognitivo perché infalsificabili. Per Flew è la stessa *trascendenza* di Dio a rendere necessario per il credente *qualificare* le sue asserzioni su Dio, cioè a specificarle, differenziandole dalle comuni asserzioni empiriche, per renderle immuni dalla falsificazione (e il risultato del processo di qualificazione non può non essere il dissolvimento dell'asserzione originaria). Nel saggio *Creation*, in un contesto simile a quello dell'originaria discussione su "teologia e falsificazione", Flew esplicitamente osserva che, dovendo Dio, «in ogni forma raffinata di teismo», essere concepito come «un essere trascendente ogni finita capacità umana di intelligenza», c'è il pericolo, nel sottolineare l'*infinita trascendenza* di Dio, di scalzare la *possibilità di dire qualcosa di intelligibile di Dio*. «Il teologo – egli scrive – si troverà sempre a parlare di Dio mediante l'applicazione di qualche analogia tratta dall'esperienza umana. (Ché, da dove altro mai un essere umano può ricavare il suo vocabolario se non da questo mondo in cui viviamo?). E si troverà poi ad ammettere che, ovviamente, essendo Dio trascendente, infinito, il fondamento di ogni essere, e così via, questa analogia viene meno sotto questo o quel rispetto. Sempre, di nuovo, egli eroderà – ed io penso necessariamente per la natura stessa del suo progetto – la sua promettente analogia, col qualificarla finché non ne resta nulla. Finché non si ammette tacitamente, o anche esplicitamente, che essa viene meno non solo in alcuni ma in tutti i rispetti. Le sue analogie soffriranno tutte... la morte delle mille qualificazioni»[33]. Flew suggerisce che si tratta di una difficoltà logica, non empirica, la difficoltà di usare analogie tratte dal mondo finito «per descrivere ciò che è (*per definizione*) infinito: cioè Dio». Questo tipo di impostazione fa vedere chiaramente come il problema sollevato da Flew sia

[33] A. Flew, *Creation*, in A. Flew – A. MacIntyre (edd.), *New Essays in Philosophical Theology*, 180.

connesso col tradizionale problema del discorso analogico su Dio. Anche per l'argomento falsificazionistico *la purificazione della fede corrisponde alla perdita del suo contenuto cognitivo*: la concessione che il teismo potrebbe essere significante a patto di essere falso è legata all'interpretazione del teismo come credenza religiosa "non raffinata" o inadeguata, cioè come superstizione. Una conseguenza singolare dell'argomento di Flew è l'analogia con la cosiddetta confutazione *ontologica* del teismo (Findlay[34]) secondo cui la realtà divina è *impossibile* (una posizione che lo stesso Findlay presenta paradossalmente come la forma più pura di protestantesimo, perché la più radicalmente anti-idolatrica!). È stato giustamente osservato che l'obiezione falsificazionistica implica che le asserzioni teistiche sono non solo infalsificabili, ma o infalsificabili o false[35]. Il teismo *non può* essere vero. O è privo di senso (come teismo *trascendente*) o è significante ma di fatto falso (come credenza *empirica* superstiziosa).

Naturalmente, per approfondire criticamente questi argomenti bisognerebbe esaminare a fondo le obiezioni che storicamente sono state rivolte alle loro diverse formulazioni e che hanno portato, come abbiamo visto, al superamento dell'empirismo logico e alla messa in discussione dell'argomento falsificazionistico.

4. Filosofia della religione di ispirazione wittgensteiniana e trascendenza. Il problema del realismo

Per quanto riguarda la filosofia analitica della religione, fra i critici di Flew troviamo i filosofi della religione di ispirazione wittgensteiniana, soprattutto D. Z. Phillips, che hanno contestato la stessa *legittimità* e *adeguatezza* del suo argomento, mostrando il *fraintendimento* radicale del discorso religioso che esso implica[36]. Per i wittgensteiniani i concetti e gli asserti religiosi devono essere compresi ed esaminati a partire dal loro uso nella forma di vita in cui sono radicati. I problemi che nascono da questa posizione riguardo alle nozioni di "realtà divina" e "trascenden-

[34] Cfr. J. N. Findlay, *Can God's Existence Be Disproved?*, in Mind 57 (1948) 176-183; Id., *God's Non-Existence*, in Mind 58 (1949) 352-354.

[35] A. MacIntyre, *The Logical Status of Religious Belief*, in S. Toulmin, R. W. Hepburn, A. MacIntyre, *Metaphysical Beliefs*, London 1957, 181-182; D. Z. Phillips, *Introduction*, in D. Z. Phillips (ed.), *Religion and Understanding*, Oxford 1967, 4; B. Mitchell, *Introduction*, in B. Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford 1971, 2.

[36] D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, 9-11, 81; D. Z. Phillips, *At the Mercy of Method*, in T. Tessin – M. von der Ruhr (edd.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, London-New York 1995, 2-3.

za" sono stati discussi in un libro recente, di cui Phillips stesso è uno dei curatori, particolarmente importante per l'argomento che affronto in questo articolo: *Religion without Transcendence?*[37]. Nonostante le sue critiche al positivismo e allo scientismo, Phillips stesso è stato accusato (in particolare da John Hick[38]) di cadere nell'espressivismo e in forme di non-realismo. Accuse analoghe sono state mosse a Phillips, come abbiamo visto, dai cosiddetti epistemologi riformati, Plantinga, Wolterstorff e Alston. Hick afferma che il trascendente è ciò che dev'esserci se le varie forme di esperienza religiosa non sono mere proiezioni umane. Una religione senza trascendenza è una religione naturalistica, in cui i concetti religiosi non hanno alcun riferimento che trascenda la dimensione naturale. Secondo Hick la posizione di Phillips e dei filosofi neo-wittgensteiniani rientra in questa forma di naturalismo, perché, pur ammettendo la legittimità del discorso su Dio, essa esclude che quel discorso abbia un riferimento esterno al gioco linguistico della fede. Anche Alston, come abbiamo già rilevato, critica la posizione di Phillips come non-realista, perché escluderebbe la possibilità di una realtà divina indipendente dai giochi linguistici religiosi, una conseguenza derivante dalla combinazione in Phillips di una concezione *epistemica* e non realistica della verità unita alla relativizzazione dei criteri epistemici che presiedono ai diversi giochi linguistici[39]. Analogamente Plantinga e Wolterstorff accusano Phillips di rimanere chiuso all'interno di una posizione *espressivistica*, come conseguenza di un'implicita adesione al pur detestato positivismo (le espressioni religiose avrebbero quindi per lui solo un valore emotivo o espressivo, *non* assertivo)[40]. La formulazione più ampia di questa posizione critica, in cui la negazione della *trascendenza* è identificata con la negazione della possibilità stessa per il discorso religioso di un *riferimento extralinguistico* (il linguag-

---

[37] D. Z. Phillips – T. Tessin (edd.), *Religion without Transcendence?*, Basingstoke-London 1997.

[38] J. Hick, *Transcendence and Truth*, in D. Z. Phillips – T. Tessin (edd.), *Religion without Transcendence?*, 41-59.

[39] W. P. Alston, *Taking the Curse Off Language Games: A Realistic Account of Doxastic Practices*, in T. Tessin – M. von der Ruhr (edd.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, 16-47. Su Phillips e il realismo, cfr. S. T. Davis, *Anselm and Phillips on Religious Realism*, e M. J. Ferreira, *Religion and "Really Believing": Belief and the Real*, in T. Tessin – M. von der Ruhr (edd.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, 79-93, 94-133.

[40] Cfr. le critiche espresse da Wolterstorff nelle sue Tate Wilson Lectures tenute nel 1991 alla Southern Methodist University, di cui rende conto R. H. Bell, *Religion and Wittgenstein's Legacy: Beyond Fideism and Language Games*, in T. Tessin – M. von der Ruhr (edd.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, 215-247 (in particolare, 218-219); A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 8 n. Cfr. anche N. Wolterstorff, *Reformed Epistemology*, in D. Z. Phillips – T. Tessin (edd.), *Philosophy of Religion in the 21st Century*, Houndmills-Basingstoke 2001, 39-63.

gio religioso non si riferisce a qualcosa di indipendente dal linguaggio stesso, e quindi *a fortiori* non a un Dio trascendente, ma costituisce piuttosto ciò che significa parlare di Dio), si può trovare nel recente volume di Felicity McCutcheon, *Religion Within the Limits of Language Alone* (2001)[41]. Purtroppo ciò che queste posizioni critiche non riescono a cogliere è lo sforzo positivo dei wittgensteiniani di mettere in evidenza le peculiarità sul piano grammaticale del discorso su Dio, in particolare per ciò che concerne l'inapplicabilità a Dio degli *stessi* concetti di esistenza e di riferimento usati nel linguaggio su oggetti fisici o comunque su enti finiti; in questa prospettiva "Dio" non si riferisce ad alcuna *cosa*, se il riferimento ha a che fare con comuni oggetti, e "Dio" non è il nome di un oggetto siffatto. Per i filosofi della religione wittgensteiniani i giochi linguistici della credenza religiosa non sono ovviamente senza rapporto con gli altri giochi linguistici e dal fatto che per l'intelligibilità di "Dio" non possiamo prescindere dall'uso di tale termine nel linguaggio non deriva che il nostro discorso non possa in *alcun* senso *riferirsi* a Dio. Vi sono diversi modi di riferirsi alla realtà e di fare asserzioni, fra cui è compito della filosofia stabilire somiglianze e differenze, e tra questi modi vi è pure il discorso su Dio, che si riferisce alla realtà *indipendente* di Dio. Negli scritti più recenti Phillips difende quello che Wittgenstein chiamò un "realismo" senza "empirismo" e sostiene che mettere in rilievo taluni aspetti confusi del realismo filosofico non significa professare il non-realismo o l'anti-realismo, ma difendere quello che Phillips chiama "realismo ordinario". Riguardo al concetto di "trascendenza", analogamente, Phillips mette in evidenza i rischi sottesi a taluni usi filosofici di questo termine e la possibilità di liberarsi pertanto *non* della *trascendenza* ma delle sue *deformazioni* filosofiche[42].

Il problema del realismo teologico è solo un aspetto del dibattito recente nell'ambito della filosofia analitica sul problema generale del realismo. Naturalmente, la corrente analitica che si autodefinisce "tomismo analitico" è quella più decisamente schierata sul versante realistico. Recentemente John Haldane, uno dei principali esponenti di tale tendenza, riferendosi a Tommaso d'Aquino e applicando al linguaggio talune sue osservazioni riguardo ai concetti, ha osservato: «Le osservazioni di Tommaso sono semplici e tuttavia profonde, come se nel nostro tempo si dovesse mostrare l'inconsistenza delle tesi secondo cui siamo costretti dentro i con-

---

[41] F. McCutcheon, *Religion Within the Limits of Language Alone. Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Aldershot 2001.

[42] Cfr. D. Z. Phillips, *Introduction: Appropriating "Transcendence"*, in D. Z. Phillips – T. Tessin (edd.), *Religion without Transcendence?*, 1-4; Id., *Voices in Discussion*, *ibid.*, 287.

fini del linguaggio, osservando che dal fatto che ci esprimiamo con le parole non consegue che possiamo parlare solo di parole... Evidentemente non ogni enunciato verte su parole, né ogni pensiero su concetti. C'è il mondo. Fortunatamente possiamo parlare del mondo e pensarlo, e così facendo perveniamo a riconoscere che esso non è autoesplicativo, ma rinvia a una causa che crea e ordina le cose per il meglio. Questo è il realismo filosofico e teologico di S. Tommaso, e questa, io credo, è la verità»[43].

Il dibattito sul realismo teologico si intreccia con quello sul riferimento di "Dio". È importante comprendere che il non-realismo teologico non coincide con l'ateismo. L'ateo che nega l'esistenza di Dio sostenendo che non c'è in effetti alcuna entità corrispondente all'uso che il credente religioso fa della parola "Dio", anche se questa è una significativa possibilità da discutere, è un realista riguardo alle entità religiose, perché un non-realista nega la stessa *possibilità* di parlare di Dio come di un'entità indipendente dalla mente e non-concettualizzata[44]. Così lo "strumentalismo teologico" non coincide con l'ateismo *realistico*, perché lo "strumentalista" rifiuta il realismo e *reinterpreta* il linguaggio religioso come un discorso che non si riferisce a una divinità trascendente (tale linguaggio, piuttosto, ha per lui una struttura narrativa e immaginativa produttiva di credenze *utili*[45]). Si comprende come il dibattito su realismo e non-realismo in ambito religioso e teologico sia connesso con la discussione su "Dio" e sull'atto del riferimento nell'applicazione di questo termine.

5. Possibili confronti con altre posizioni filosofiche. Conclusione

Sarebbe interessante discutere i temi accennati nei due paragrafi precedenti in rapporto alla preoccupazione di gran parte del pensiero (religioso) contemporaneo rivolta all'esclusione, diversamente giustificata, di qualsiasi considerazione oggettivante della realtà divina. Mi limito a qualche cenno. Heidegger oppone il "dio divino" della fede al Dio astratto dei filosofi e considera sostanzialmente irreligiosa la metafisica onto-teo-logica. È chiaro inoltre che per lui l'Essere non si può, alla

[43] J. Haldane, *The Spirit of Thomism and the Task of Renewal*, 74-75.

[44] E. Appelros, *God in the Act of Reference. Debating Religious Realism and Non-realism*, Aldershot 2001, 5 ss. Cfr. anche W. P. Alston, *Referring to God*, in W. P. Alston, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca-London 1989, 103 ss.; P. Helm (ed.), *Referring to God*, Richmond 2000.

[45] R. Le Poidevin, *Arguing for Atheism. An Introduction to the Philosophy of Religion*, London-New York 1996 (reprinted 2000), 111 ss.

maniera onto-teo-logica, identificare col Dio filosofico (*causa sui* o bene sommo o valore supremo), ma neppure col Dio delle religioni o col Dio cristiano. D'altra parte l'"ultimo dio" di cui parla Heidegger nei *Beiträge zur Philosophie* non si identifica con un ente, né con l'essere stesso, tanto meno col Dio cristiano[46]. Il possibile avvento di "dio" non può verificarsi nelle forme tradizionali della metafisica né nelle forme istituzionali della fede cristiana o di altre confessioni religiose (il "dio divino" non contrasta solo con il Dio della metafisica, ma anche col Dio cristiano[47]). In che misura l'eventuale carattere *divino* del "dio divino" è salvaguardato, o non piuttosto minacciato, dall'essenziale *dipendenza* del suo manifestarsi dalle *condizioni* poste (il sacro e la collocazione di questo all'interno del dispiegarsi storico dell'essere e della sua verità)? Le valutazioni critiche sono su questo punto discordanti, in quanto, da un lato, la morte del Dio della metafisica può essere interpretata come significante la possibilità di liberare nuovamente lo sguardo sul dio divino, di cui quello è visto come una contraffazione[48]; dall'altro la concezione di Heidegger può essere interpretata come incapace di lasciare spazio a un Dio veramente trascendente, in quanto i suoi dèi, lo stesso dio veniente, rimangono nello spazio dell'immanenza o di una visione pagana[49]. Naturalmente è problematico, secondo altri, parlare qui di immanenza, come di panteismo o ateismo, perché l'ultimo dio dei *Beiträge* si colloca di là da ogni simile determinazione e con la morte del Dio della metafisica cadono tutte le espressioni del teismo (l'ultimo dio viene pensato su di un piano che sta al di là dei rapporti di subordinazione o di superiorità in senso ontologico, che poi sono rapporti di derivazione o di fondazione, di modo che quando Heidegger afferma che l'ultimo dio ha bisogno dell'essere o della verità di esso, non vuole affermare una dipendenza o una subordinazione di Dio all'essere, bensì aprire una dimensione che non è quella della fondazione metafisica assoluta, lasciando

---

46 Cfr.in particolare gli scritti di Heidegger *Fenomenologia e teologia*, *La questione dell'essere*, e la *Lettera sull'"umanismo"* in M. Heidegger, *Segnavia*, tr. it. Milano 1987, 74-75, 93-95, 276,284, 289, 301, 303, 347, 353 ss., 367, 370; e inoltre *Identità e differenza*, tr. it. in Aut Aut (1982) 2-37 (in particolare, 25); circa l'"ultimo dio", *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt a. M. 1989. Cfr. le osservazioni di F.-W. von Herrmann, *Il problema di Dio nel pensiero della storia dell'essere*, in AA.VV., *Heidegger e la teologia*, a cura di H. Ott – G. Penzo, Brescia 1995, 43-68; C. Esposito, *L'essere (di) Dio nei* Beiträge zur Philosophie *di Martin Heidegger*, *ibid.*, 407- 428. Una prospettiva più positiva è espressa da U. Regina, *L'"ultimo Dio" di Martin Heidegger*, *ibid.*, 307-344.

47 Cfr., su questi temi, la discussione di P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*, Roma 1995, 73-93.

48 R. Thurner, *Dio come evento*, in AA.VV., *Heidegger e la teologia*, 163-179.

49 R. Margreiter, *L'essere del pensiero e il Dio trascendente*, in AA.VV., *Heidegger e la teologia*, 181-187; J. D. Caputo, *Heidegger and Theology*, in C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993, 270-288.

comunque indifferenziata la sfera del religioso[50]). Altri tuttavia preferiscono parlare di un nuovo possibile senso della trascendenza, vuoi come immediatezza vuoi come trascendenza storico-escatologica, in termini che rendono comunque problematico attribuire tale trascendenza a "Dio" senza identificare di nuovo il problema di Dio con la ricerca dell'essere in quanto differente dall'ente. Si è potuto perfino parlare a questo proposito di una "differenza teologica", che può essere sviluppata sia nel senso della *distinzione* fra essere e Dio (questa è la via seguita da Welte con la differenza fenomenologica) sia nel senso della *scissione* fra di essi (e questa è la via seguita da J.-L. Marion col suo concetto di *Dieu sans l'être*)[51].

Per Jaspers, invece, non si può rispondere alla domanda che chiede che cos'è la trascendenza *separata dall'uomo*, perché la trascendenza sussiste solo per lui, e quindi nella sua inseità non può essere portata nella sfera dell'esserci. La cifra è l'essere del limite come linguaggio della trascendenza, che, quando si avvicina all'uomo, gli si avvicina nella cifra, e mai in sé. Per Lévinas, infine, l'intelligibilità della trascendenza non è ontologica. La trascendenza di Dio non può né dirsi né pensarsi nei termini dell'essere. Ciò non esclude Dio dalla significanza. La priorità dell'etico (e in *questo* senso della *filosofia prima*) in rapporto all'ontologico esige che si prenda le distanze anche dalla heideggeriana differenza ontologica[52].

Sarebbe interessante in particolare un confronto sulla problematica riguardante il *riferimento*, prendendo come spunto un'interessante osservazione di Marion, dove proprio il problema del riferimento è posto in rapporto alle esigenze sollevate da Heidegger e Lévinas. J.-L. Marion, ne *L'idolo e la distanza*, infatti, inserendosi nella discussione di Lévinas con Heidegger intorno alla differenza ontologica e all'oltrepassamento dell'onto-teo-logia, si esprime in termini che ricordano da vicino il recente dibattito analitico sul riferimento di "Dio" e sul realismo teologico. «La distanza – osserva Marion –, impedendo radicalmente di considerare Dio alla stregua di un oggetto, o dell'ente supremo, sfugge all'estremo contrattempo di un linguaggio dell'oggetto – la chiusura del discorso e la scomparsa del referente. O, se si vuole tener per fermo che Dio è legato al sistema del riferimento, bisogna intende-

---

[50] P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*, 115, 141.

[51] *Ibid.*, 13. Sulle diverse posizioni riguardo alla trascendenza in Heidegger, cfr. P. De Vitiis, *Il problema di Dio in Martin Heidegger*, in Rivista di filosofia neo-scolastica 67 (1975) 24-42 (in particolare, 26-31); Id., *Il problema religioso in Heidegger*, 28-29.

[52] Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, tr. it., Torino 1978, 1106; E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. Milano 1997, 79, 92 ss., 153. Cfr. AA.VV., *Levinas. Filosofia e trascendenza. Con due saggi di Emmanuel Levinas*, a cura di A. Moscato, Genova 1992.

re quest'ultimo con correzioni (referente senza statuto di oggetto, ecc.) tali che il referente ammetta lo scarto della distanza. La chiusura del discorso e il riferimento all'ente supremo hanno un identico risultato che la distanza non accetta: trattare Dio al pari di un ente (raggiungibile o meno). La distanza ha il suo pregio innanzitutto nel fatto che impedisce di rivolgersi, a proposito di Dio, ad un discorso ontico. Solo a questa condizione le cose divine potranno essere intese divinamente»[53].

Sarebbe interessante inoltre esaminare i rischi insiti nei tentativi diffusi (e motivati dal nobile intento di evitare ogni discorso *degradante* su Dio) di sottolineare talmente la non-oggettivabilità di Dio da non ammettere, come risultato, alla fine, propriamente un discorso sul Dio trascendente, ma solo sulla *ricerca umana di Dio*, o da escludere la *legittimità* di qualsiasi discorso sul Dio trascendente, facendo di "Dio" un simbolo oppure una cifra, col risultato che non si può in alcun modo parlare di Dio in se stesso, ma solo *in riferimento a noi.*

Negli sviluppi recenti della filosofia analitica della religione, successivi alla caduta dell'empirismo logico e al superamento dell'argomento falsificazionistico, si è assistito, come ho già notato, a una vigorosa ripresa di posizioni filosofico-teologiche legate al realismo teologico e a una singolare rinascita di forme di teologia filosofica (Swinburne, Haldane *et al.*), come sviluppo naturale dello stile argomentativo proprio dell'analisi filosofica, svincolata da presupposizioni di tipo empiristico o naturalistico, con la conseguente riformulazione e l'affinamento degli argomenti teistici e una rinnovata discussione sullo statuto dei predicati di una divinità trascendente. Il problema di Dio tende quindi a essere riformulato nel senso di una rinnovata possibilità di parlare della realtà divina nei termini di un realismo o "ordinario" o "metafisico": nella tendenza recente più aperta a un recupero della teologia razionale il problema si presenta nei termini di una rinnovata capacità di conferire un significato al teismo trascendente o attraverso l'esperienza religiosa e la sua funzione nel determinare le credenziali epistemiche della fede o a una riformulazione dei classici argomenti teistici e della possibilità di un discorso analogico su Dio (con la consapevolezza peraltro che la negazione dell'*assurdo* o della radicale insensatezza del mondo non equivale a negare di certo il *mistero* di Dio o a ricondurre l'intero discorso su Dio e ogni riferimento a Dio all'ambito puramente concettuale). Nel riproporre in questa forma la teologia razionale, queste tendenze recenti della filosofia analitica vengono a scontrarsi in qualche modo con le esigenze poste, peraltro in maniera diversa e contrastante, dal tipo di pensiero religioso cui sopra ho accen-

[53] J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, tr. it. Milano 1979, p. 148. Particolarmente sensibile al confronto con la filosofia europea continentale è l'opera di N. WOLTERSTORFF, *Divine Discourse*, Cambridge 1995.

nato. D'altra parte i filosofi analitici della religione dovranno misurarsi con la possibilità di integrare il recupero della teologia filosofica con quelle esigenze di purificazione della fede, di esclusione di procedure degradanti, avanzate in varia misura dalle riflessioni contemporanee sulla trascendenza e sulla realtà di Dio. Nell'ambito della filosofia analitica talune di queste esigenze sono state peraltro espresse, in un diverso linguaggio, come ho cercato di mostrare, dalla stessa tendenza wittgensteiniana, con la preoccupazione circa un'analisi del linguaggio religioso rispettoso della sua "grammatica" specifica, e dalla epistemologia riformata, consapevole, in particolare con Alston, delle differenze, oltre che delle analogie, fra la percezione ordinaria e l'esperienza di Dio. Non c'è ragione di pensare, comunque, sulla base dei recenti sviluppi della filosofia analitica della religione, che la trascendenza *ontologica* come necessaria connotazione del concetto di Dio diventi una condizione *sufficiente* a rendere inapplicabile la nozione stessa di "realtà divina" o *impossibile* un discorso significativo su Dio né che essa sia *necessariamente* compromessa dalla parziale accessibilità della realtà divina sul piano *epistemologico* e *linguistico*.

Paradigmi del rapporto, oggi, tra filosofia e teologia*

Adriano Fabris
Università di Pisa

1. Considerazioni introduttive

Tutti abbiamo presente la bella immagine, di ascendenza platonica, con la quale si apre la Lettera Enciclica *Fides et Ratio* dedicata ai rapporti tra fede e ragione. Fede e ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità[1]. Ciò vuol dire, al di là della metafora, che il cristiano è caratterizzato da ambedue questi atteggiamenti, dal credere e dal comprendere, e abbisogna di entrambi. Merito dell'Enciclica è, fra l'altro, quello di segnalare con forza, nella nostra epoca spesso preda di tentazioni irrazionalistiche, l'apporto che la riflessione può dare alla crescita e all'elaborazione della fede, e in particolare il ruolo che, in questo quadro, può giocare la filosofia.

Il problema che però s'annuncia subito riguardo a un tale rapporto, e su cui soprattutto verte l'Enciclica, è quello, potremmo dire, dell'*equilibrio* che si deve instaurare, nell'esperienza vissuta del cristiano, tra la ragione e la fede: l'equilibrio, soprattutto, che dev'essere ricercato fra le differenti elaborazioni che della fede e della ragione vengono, di volta in volta, storicamente compiute. Fra tali elaborazioni, com'è ovvio, le più importanti sono, da un lato, quelle della filosofia, quale indagine che procede, almeno inizialmente, mediante l'uso della sola ragione, e, dall'altro lato, quelle della teologia, nella sua specifica configurazione di "scienza della

* È il testo, rivisto, della relazione tenuta il 17.12.2003 al Convivio dei Docenti della Facoltà di Teologia di Lugano. Sono grato ai colleghi che sono intervenuti nel dibattito per i numerosi spunti di riflessione che mi hanno fornito. Di essi ho tenuto conto nella stesura definitiva.

[1] Lettera Enciclica di S.S. Papa Giovanni Paolo II *Fides et Ratio*, *Premessa*.

fede". E dunque l'equilibrio da ricercare nella storia viene a precisarsi in special modo nei modi e nelle forme del rapporto tra filosofia e teologia.

Non credo sia il caso di insistere sulle difficoltà che nei secoli dell'era cristiana sono state sperimentate riguardo proprio alla realizzazione di un incontro equilibrato tra la ricerca filosofica e l'indagine teologica. Si tratta di difficoltà ben note, che sembrano progressivamente diventare insormontabili con gli sviluppi non solo dell'età moderna, ma anche dell'epoca contemporanea: fino al punto da considerare, come talora è accaduto, la filosofia e la teologia come "nemiche mortali". E tuttavia, nel contempo, è un dato storico indiscutibile che il cristianesimo si è caratterizzato fin dalle sue origini per un reciproco rimando non solo di fede e ragione, ma proprio di teologia e filosofia: come dimostrano d'altronde i paralleli processi di "ellenizzazione del cristianesimo" e di "cristianizzazione dell'ellenismo" avvenuti nei primi secoli della cristianità.

Non intendo soffermarmi, però, sulla storia di un tale rapporto. Intendo piuttosto limitarmi a un'analisi dell'"oggi". Desidero cioè riflettere sul modo in cui *oggi* è possibile – posto peraltro che lo sia davvero – il raggiungimento di un equilibrio nella relazione tra la ricerca filosofica e l'indagine teologica, e indicare eventualmente la forma che, sempre oggi, questo equilibrio è in grado di assumere. Lo farò da una prospettiva particolare, forse anzi – di necessità – parziale: cioè da una prospettiva *filosofica*. In tal modo, però, credo di poter dare un contributo effettivo alla questione che è mio compito affrontare. Non solo perché questo contributo è effettivamente legato alle mie competenze. Ma anche perché, forse, può non essere inutile allo stesso teologo il confronto con uno sguardo "altro": uno sguardo certamente diverso dal suo, e tuttavia attento e interessato proprio a ciò che a lui stesso sta a cuore[2].

2. L'"oggi" in cui può realizzarsi un rapporto fra teologia e filosofia: le esperienze del pluralismo religioso, dei fondamentalismi, dell'indifferenza

Ma qual è propriamente l'"oggi" in cui ci troviamo a vivere, in cui ci troviamo a pensare, in cui ci troviamo a sperimentare la possibilità di realizzare, nuovamente, un rapporto tra filosofia e teologia? L'esperienza religiosa del presente è all'appa-

[2] Cfr., sul significato di questo sguardo "altro", A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Roma-Bari 2002²; Id., *Tre domande su Dio*, Roma-Bari 1998.

renza contraddittoria, in quanto risulta caratterizzata dalla compresenza di tre elementi diversi: [*1.*] L'offerta sullo stesso piano di molteplici proposte di tipo religioso (l'esperienza del *pluralismo religioso*); [*2.*] Il ritorno a forme religiose caratterizzate da intolleranza e intransigenza (l'esperienza del *fondamentalismo religioso*); [*3.*] L'emergere, sempre più diffuso, di un atteggiamento d'*indifferenza religiosa*. È bene soffermarci su questa situazione.

2.1. Approfondiamo anzitutto il primo aspetto. A ben vedere oggi ci troviamo in una situazione che in passato solo raramente è stata vissuta. Oggi ci troviamo nella situazione di un'effettiva compresenza, in diverse aree del mondo, di molteplici culti di tipo religioso. Ciò che in passato era stato separato da barriere di spazio e di tempo – che avevano fatto sì che una determinata religione finisse per identificarsi con un particolare territorio – ora spesso si trova mescolato, effettivamente o virtualmente, all'interno di uno stesso ambito. In questa situazione sembra che il problema religioso si riduca al coraggio di fare determinate scelte, rompendo vecchie abitudini e vincendo possibili pigrizie. La prima scelta è quella fra un'opzione di tipo religioso e un'opzione potremmo dire "laica" della vita. Anche a questo proposito siamo oggi in grado, come mai prima d'ora, di assumere una decisione effettiva, dato che, almeno in Occidente, viviamo in un'epoca nella quale l'adesione a un credo religioso non è più, assolutamente, qualcosa di scontato. Poi, una volta deciso di assumere un atteggiamento religioso, sembra che ci sia tutto lo spazio possibile per un'ulteriore scelta: quella fra le diverse religioni possibili che ci offrono prospettive di senso, di giustificazione, di salvezza.

In questo quadro può assumere tutto il suo significato e la sua urgenza una domanda che il passato ignorava, appunto perché le religioni *non* venivano *scelte*, ma ad esse già da sempre *si apparteneva*: per tradizione, per collocazione geografica, per ruolo sociale. La domanda è: «Quale religione, fra le molte possibili?». Ma questa domanda, a ben vedere, segnala non solo la possibilità, sulla quale prima ci siamo soffermati, di scegliere oggi davvero fra varie religioni. Essa è indice soprattutto di un atteggiamento ben preciso: del fatto, cioè, che di fronte alla molteplicità delle proposte religiose ci troviamo, per così dire, in un atteggiamento simile a quello che abbiamo al *supermercato*: quando, volendo comperare qualcosa, confrontiamo prodotti analoghi di marche diverse e decidiamo sulla base di un'esigenza personale, reale o indotta dalla pubblicità.

Questo significa, in ultima analisi, che, nell'epoca contemporanea, sembra che sia *il singolo individuo* l'arbitro della scelta, sulla base delle proprie esigenze, aspirazioni, bisogni. Ma così la religione si configura non già come un'offerta di senso,

bensì come un'iniziativa umana, troppo umana. Di più: questo vuol dire anche che, se siamo in condizione di scegliere, le diverse opzioni religiose stanno per noi tutte *sullo stesso piano*, indifferentemente, e almeno all'inizio le possiamo considerare in maniera distaccata. Dunque, in realtà, nessuna religione ci coinvolge davvero: una vale l'altra, e siamo noi a decidere se vogliamo assumerne una a seconda della nostra convenienza. Oppure, a nostro piacere, possiamo anche mescolare alcuni aspetti di questa o quella credenza religiosa, come accade nelle forme sincretistiche del *New Age*. Insomma: ciò significa che, in fondo, tutte le opzioni religiose *ci sono indifferenti*[3].

2.2. Contro l'indifferenza, esito della secolarizzazione, si levano oggi i vari *fondamentalismi religiosi*. Non posso in questa sede analizzare un tale fenomeno, le cui conseguenze, purtroppo, sono sotto gli occhi di tutti. Così come, qui, posso solamente accennare al fatto che esistono forme di fondamentalismo laico altrettanto pericolose di quelle che vengono a caratterizzare specifici contesti religiosi. Mi limito invece a sottolineare quello che è, in verità, lo sfondo comune al quale posso essere ricondotte le differenti tipologie di fondamentalismo: per usare la distinzione di Martin Riesebrodt, soprattutto quella "legalistico-letteralistica" e quella "carismatico-utopistica" (peraltro mai presenti in una forma pura, ma per lo più commiste fra loro)[4]. Questo sfondo è costituito, ancora una volta, da un atteggiamento d'indifferenza.

Questa tesi non deve affatto sorprendere: la tesi, lo ripeto, che *anche alla base dei vari fondamentalismi vi è un atteggiamento d'indifferenza*. Si tratta precisamente di un'indifferenza che si manifesta non già, come precedentemente, nei confronti delle varie esperienze religiose – tutte poste sullo stesso piano nell'odierno

---

[3] Cfr. ad esempio, per una riflessione complessiva su questa situazione in Italia, il volume curato dal Servizio Nazionale della CEI per il progetto culturale e dalle Associazioni teologiche italiane, *Identità nazionale, culturale e religiosa*, Cinisello Balsamo 1999.

[4] M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, München 2001, 54 ss. La prima forma, potremmo dire, guarda al passato. La fonte alla quale essa si riferisce per dare un senso alla propria vita è un testo sacro, ritenuto in senso letterale "parola di Dio". In quanto tale, questo testo non può essere interpretato, ma solamente accolto. A ciò che esso esprime sotto forma di precetti e di modelli di comportamento si deve ubbidienza. Il passato, insomma, grava sul presente e costringe alla sottomissione. Il credente è davvero, letteralmente, un "sottomesso" (*muslim*).
La seconda forma invece rimanda a un compimento escatologico, a una fine dei tempi che darà salvezza solo ai veri credenti. Essa dunque guarda al futuro. E di questo compimento è data garanzia, nel presente, da una guida che è chiamata ad annunciarlo e, in virtù del suo carisma, a farsene garante presso la comunità. Ci si apre insomma a una dimensione ulteriore: ma questa apertura è possibile solo se ci si affida, nel presente, a una figura che è assimilabile a quella del profeta.

"supermercato delle religioni" –, bensì tanto rispetto a coloro che risultano estranei, "infedeli", e che dunque senza particolari problemi possono essere combattuti e distrutti, quanto riguardo ai precetti che vengono imposti e, in ultima analisi, a quello stesso Dio che li rivela. Infatti, se ciò che conta è solamente l'obbedienza, l'adesione alla lettera del testo sacro o alle parole della guida spirituale, diventa assolutamente irrilevante tutto il resto: la comprensione di questo testo e di queste parole, la possibilità di un rapporto autentico con altre culture e altre religioni, il senso della rivelazione di Dio all'uomo.

Tutto ciò, dunque, ricade nell'indifferenza. Anche per il fondamentalista – chiamato unicamente a sottoporsi senza domande a ciò che esternamente gli viene imposto – l'unica cosa importante è l'ubbidienza. Che introduce certamente una distinzione fra ciò che va fatto e ciò che non va fatto, ma – in quanto non dà il perché, non fornisce *il senso* di queste azioni – finisce per appiattire tutto su di uno stesso livello. E non è chiara, in ultima analisi l'autentica motivazione che sta alla base del suo agire.

2.3. Ma che cos'è, più precisamente, questa *indifferenza* che s'annuncia già nell'esperienza del fondamentalismo religioso, e che però trova il suo più ampio sviluppo nel mondo occidentale, globalizzato, spinto a consumare e a distruggere le proprie risorse? L'indifferenza, anche in ambito specificamente religioso, assume molte forme. Sono tre soprattutto i modi, correlati fra loro, in cui essa, schematicamente, può venire a configurarsi.

Anzitutto [*1.*] si presenta, immediatamente, come indifferenza di fronte all'alternativa fra un'opzione religiosa e un'opzione che non fa affatto riferimento a prospettive derivanti da una religione, comunque questa venga intesa. Non si tratta più, com'è accaduto spesso in passato, di assumere un atteggiamento di contrapposizione a Dio e alle possibilità del Suo rivelarsi, nei modi propri delle forme classiche dell'ateismo. Si tratta piuttosto di non prendere in considerazione neppure queste possibilità alternative, perché rispetto ad entrambe pare ormai essersi verificata una caduta d'interesse. [*2.*] In un'altra sua forma, poi, un tale atteggiamento di disinteresse e di distacco si manifesta come indifferenza fra le diverse e possibili opzioni religiose. Lo abbiamo evidenziato in precedenza, parlando del "supermercato delle religioni" nel quale oggi ci troviamo. Infine [*3.*] l'indifferenza religiosa può indicare quell'atteggiamento che – di fronte alle prescrizioni e ai valori proposti, secondo una gerarchia ben precisa, all'interno di una particolare confessione – non accoglie affatto tali prescrizioni in maniera incondizionata, non ne riconosce la disposizione gerarchica, ma le pone tutte sullo stesso piano, le considera modificabili a proprio

piacimento e ritiene di poterle adattare, in maniera flessibile, alle situazioni concrete che di volta in volta si presentano. È questa un'altra forma di quel "soggettivismo religioso" che, come abbiamo già notato, contraddistingue la realtà contemporanea.

Se dunque ci atteniamo a queste varie tipologie, incontriamo un'indifferenza che si configura in una triplice accezione: [*1.*] quella che riguarda il collegamento *fra il religioso e il non religioso*; [*2.*] quella che interviene nelle relazioni stesse *fra le differenti religioni*; [*3.*] quella che caratterizza, infine, i rapporti fra gli stessi valori che, pure, dovrebbero essere accettati da chi riconosce di *appartenere a una particolare religione*. E le conseguenze dei tre modi in cui l'indifferenza religiosa oggi si presenta sono, a ben vedere, del tutto analoghe. Nel primo caso si rischia di perdere *la specificità dell'atteggiamento religioso in generale*, favorendo in tal modo la confusione, ad esempio, fra il pensare e l'agire che sono propri del credente e quelli che contraddistinguono invece il non credente. Nel secondo caso si rischia invece di perdere *la specificità di un determinato atteggiamento religioso rispetto ad altri*, favorendo in tal modo l'insorgenza di forme instabili di sincretismo tra religioni e culture ben diverse tra loro. Nel terzo caso, infine, si rischia di perdere *la specificità che caratterizza l'atteggiamento individuale all'interno di un determinato contesto religioso*, favorendo in tal modo l'omologazione tra fedeli che intendono in sensi differenti, e magari contrastanti, i dettami di una medesima confessione.

3. Tre paradigmi del rapporto tra filosofia e teologia

Ecco, in tutta la sua complessità, la situazione in cui oggi ci veniamo a trovare. Dobbiamo allora interrogarci sul modo in cui sia la filosofia che la teologia possono confrontarsi con un tale stato di cose. Dobbiamo chiederci se magari, di fronte ai problemi del presente, filosofia e teologia possono, in qualche modo, fare fronte comune. Giacché indifferenza e fondamentalismo intaccano nel profondo non solo la possibilità di credere, ma anche la facoltà di pensare.

Per rispondere in maniera adeguata a queste domande dobbiamo però, anzitutto, aver chiari i differenti modi in cui fede e sapere si sono storicamente incontrati, ovvero scontrati, dando luogo ai molteplici rapporti possibili fra due discipline come la filosofia e la teologia. *Tre*, a ben vedere, sono le forme concrete in cui il nesso tra fede e sapere si è venuto configurando. Esaminiamole brevemente e in maniera molto schematica.

3.1. Una *prima forma* è quella che potremmo chiamare la forma della *relazione*

nella separazione. Essa emerge ogniqualvolta si vuole ribadire la specificità e la novità dell'annuncio cristiano, sia allo scopo di diffonderlo in una situazione che lo ignora, sia al fine di recuperarlo, qualora fosse diventato qualcosa di abitudinario o lo si ritenesse ormai già ben compreso. In questi casi, infatti, si fa leva con forza sulla paradossalità di un tale annuncio rispetto alla situazione (conoscitiva, culturale, di vita) volta a volta dominante, al fine di recuperare appunto tutte le potenzialità insite nel suo impatto sulla *doxa* comune.

Sono alcune parole di Paolo di Tarso ad esprimere in maniera adeguata una tale situazione: quelle, ben note, di 1 Cor 1,22-24: «E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini».

In esse, tuttavia, non viene proposta solamente la contrapposizione tra la via cristiana e le convinzioni (e le aspettative soteriologiche) degli Ebrei e dei Greci. È data soprattutto la possibilità di una "risignificazione" di quei termini chiave (*dynamis*, *sophia*) che esprimevano le posizioni degli interlocutori. E questa, a ben vedere, è una strategia che si riproporrà più e più volte nella successiva esperienza di vita cristiana.

Nel cristianesimo delle origini, insomma, la distinzione tra fede e sapere, pur nettamente marcata, risulta fin da subito funzionale a un loro adeguato collegamento, e non è affatto necessariamente destinata a un esito di contrapposizione. Giacché la rivendicazione della specificità della fede, nelle forme paradossali che la contraddistinguono, non appare tanto finalizzata a una sua chiusura al mondo, quanto a una più ampia trasformazione di esso. La questione della fede si scopre allora legata – se non addirittura subordinata (cfr. 1 Cor 13,13) – all'esercizio dell'*agape*.

3.2. D'altronde, nel contempo, lo stesso Paolo si pone con forza il problema della comunicazione del messaggio cristiano. Certo, con tentativi e soluzioni dalle conseguenze non sempre favorevoli, com'è attestato dall'episodio dell'Areopago (cfr. At 17,16-34). E tuttavia con una chiara consapevolezza del fatto che il compito dell'annuncio comporta, di nuovo, un necessario quanto problematico confronto con le categorie del pensiero di matrice greca.

Un tale confronto, come ben sappiamo, è compiuto in modi differenti, anche se con una generale unità d'intenti, sia dai Padri che dai pensatori del medioevo, mentre è progressivamente messo in questione nel corso dell'età moderna. Tutto ciò,

comunque, si verifica non più secondo la forma appena considerata della "relazione nella separazione", bensì sperimentando la possibilità di una vera e propria *sintesi tra sapere e credere*. Emerge qui, insomma, l'esigenza di una *forma diversa* di rapporto: la forma del *legame al di là della separazione*. E a tale esigenza si cerca di rispondere elaborando soprattutto due modelli teologici – il modello sapienziale e il modello apofantico – che si riproporranno con maggiore o minore fortuna fino ai giorni nostri[5].

3.3. Si tratta, tuttavia, di forme della teologia che vengono messe sempre più in discussione nel corso dell'età moderna. Ed è a partire dal rigetto di questi modelli che rischia effettivamente d'imporsi il divorzio tra "sapere" e "fede", una volta falliti i progetti egemonici dell'un atteggiamento nei confronti dell'altro. Nella modernità emerge infatti, con sempre maggiore chiarezza, una *terza forma* di rapporto, che si è ormai diffuso e consolidato anche in epoca contemporanea: nonostante le decise reazioni, appunto antimoderne, che possiamo talvolta sperimentare. È la forma, potremmo dire, della *separazione senza collegamento*: una separazione, più precisamente, tra la fede in Cristo e il sapere in generale. Soprattutto il sapere delle scienze esatte. Come ben sappiamo, infatti, oggi per lo più s'intende per "scienza" un tipo d'indagine che sembra non aver niente a che fare né con quella filosofia da cui, pure, ha tratto la sua origine, né con quella teologia che si è definita e intende continuare a definirsi facendo appunto uso di questo termine.

A ben vedere, a seguito della schematica enunciazione dei tre paradigmi storici del rapporto tra fede e sapere, a partire dai quali può diversamente svilupparsi il rapporto tra filosofia e teologia, almeno *due fatti* si delineano, riassuntivamente, come un vero e proprio guadagno. Anzitutto, da un lato, emerge che nel cristianesimo la fede ha bisogno fin da subito di essere compresa per venire comunicata e trasmessa. Il cristianesimo delle origini, infatti, interviene in un mondo pagano: un mondo che può essere, certamente, "cristianizzabile", ma che non è detto, poi, che lo sia necessariamente. E dunque appunto la presenza dei pagani, per lo più raggiungibili nell'ecumene dell'epoca attraverso il sapere di matrice greca, è ciò che ben presto costringe i primi cristiani a porsi il problema di una comprensione della

[5] Si veda, a proposito di questa suddivisione in modelli, C. Vagaggini, *Teologia*, in *Nuovo dizionario di teologia*, Roma 1977; P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Milano 1997; G. Bof, *Teologia*, in *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002; A. Fabris, *Teologia e filosofia*, Brescia, in corso di pubblicazione.

fede pasquale e di una sua traduzione in forme extragiudaiche. Il che significa, in altre parole, che *la fede cristiana diviene se stessa, storicamente, in rapporto con un certo tipo di sapere e con un particolare modello di scienza*. Anche se questo non significa che pure altre forme e altri modelli possano essere funzionali alla sua autocomprensione, nella prospettiva di una molteplice inculturazione. È a partire da qui che sorge, a ben vedere l'istanza teologica.

Dall'altro lato, e nel contempo, anche il sapere viene storicamente investito dall'istanza del credere. Non già perché una qualche credenza è sempre implicita in ogni nostro conoscere, come ben si sa fin dai tempi di Platone, bensì perché la fede in Cristo, se pure mette in crisi la pretesa totalizzante della conoscenza, apre altresì dinnanzi ad essa nuovi ambiti d'indagine. Uno di questi riguarda – piuttosto che la *spiegazione*, a cui mirano ad esempio le scienze esatte – la prospettiva di *senso* offerta dalla rivelazione. All'inverso, insomma, anche *il sapere, se si confronta con il cristianesimo, acquisisce particolari possibilità di sviluppo per la propria indagine e subisce un'effettiva trasformazione*. Si delinea qui la condizione per una filosofia aperta alle sollecitazioni del credere e agli spunti provenienti dall'elaborazione teologica di esso.

Ecco dunque dischiudersi quello spazio di possibile reciprocità non solo tra fede e sapere, ma anche tra filosofia e teologia, che è costitutivo e peculiare della nostra tradizione. Questo, più precisamente, risulta lo sfondo generale all'interno del quale si compie l'agire e il pensare non solo del cristiano, ma, più in generale, dell'uomo occidentale. Resta però da vedere in che modo e a quali condizioni oggi – nell'epoca di quel pluralismo che si fa relativismo, di quella religione che può trasformarsi in fondamentalismo, di quei legami che sono a rischio dell'indifferenza – è possibile salvaguardare il rapporto, mantenere la reciprocità di sapere e credere, e delle loro pratiche riflesse incarnate in filosofia e teologia.

4. L'incontro possibile, oggi, di filosofia e teologia

È in gioco quindi la possibilità di un incontro, nell'attuale situazione, di filosofia e teologia. Ma perché un incontro vi sia, dev'esserci un movimento reciproco, un effettivo andare l'uno verso l'altro dei soggetti che s'incontrano. Nel nostro caso dobbiamo vedere se e come, oggi, l'indagine filosofica può volgersi verso la teologia e, parimenti, perché e in che modo la ricerca teologica può a sua volta indirizzarsi verso il filosofare. Analizziamo schematicamente le ragioni di questi possibili movimenti.

4.1. Il sapere vive attraverso una presa di distanze. Già lo mostrano in maniera mirabile, nel mondo greco, Platone con la sua dottrina delle idee (per la quale io penso in maniera vera e universale solo nella prospettiva della distanza iperurania) e Aristotele con la sua "fenomenologia" della conoscenza sviluppata in *Metafisica* A 1 e 2. Ma nel prendere le distanze c'è il rischio di un allontanamento senza ritorno, c'è l'esperienza di un domandare che sembra non avere mai fine, c'è il distacco previo da ogni interesse. Il pericolo della filosofia, in altre parole, consiste nel trovarsi implicata in una prospettiva d'indifferenza.

Non posso soffermarmi ad approfondire le ragioni che stanno al fondo di un tale pericolo. Di fatto, tuttavia, l'indifferenza minaccia costantemente di riassorbire, quale vera e propria "malattia per la morte" nel senso di Kierkegaard[6], l'atto stesso del filosofare. È in questa indifferenza come mancanza di senso, come insensatezza assoluta, che si esprime l'esito nichilistico del pensiero contemporaneo.

E tuttavia il filosofare conosce anche un'esperienza di coinvolgimento. Volendo prendere le distanze dal mondo è necessario infatti essere motivati a farlo. Dunque la filosofia si configura, potremmo dire, come un "amore per la distanza": come un'esperienza attraverso la quale si viene coinvolti in quel processo di distacco che si attua nel sapere. Un distacco, però, che rischia di prendere il sopravvento, e di ridurre la motivazione stessa al «vuoto nulla» dell'indifferenza[7]. Come soprattutto accade oggi. A ben vedere, infatti, è anche di fronte a una tale filosofia "debole" e nichilisticamente orientata, capace senza problemi di appiattirsi su ogni posizione sostenuta, di volta in volta, nell'attuale contesto di pluralismo, che i fondamentalismi sono sollecitati a risorgere.

Ebbene, nei confronti di tale specifico modello filosofico, e più in generale rispetto al pericolo che è insito nel distacco del filosofare, può essere utile e attraente il confronto con l'esperienza della fede, e con una sua sobria ed equilibrata espressione teologica. Giacché la filosofia può riconoscere qui una possibilità di senso, una *dimensione di coinvolgimento già da sempre in atto*. E, insieme, il filosofare può essere spinto verso la teologia perché in questa trova l'esempio di una riflessione capace di tenere assieme, in un certo equilibrio, motivazione e distacco. O meglio: perché nella ricerca teologica *la presa di distanze risulta inserita*, come appunto

---

6 Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, a cura di E. Rocca, Roma 1999.

7 L'espressione è di Hegel e ricorre nel settimo capoverso dell'Introduzione della *Fenomenologia dello spirito*.

accade nella condizione paradisiaca descritta in Gn 1-3, *all'interno di un coinvolgimento iniziale*. Sebbene ciò non impedisca, dobbiamo esserne pur sempre consapevoli, il riproporsi di eventuali nuove tensioni.

4.2. Perché invece, dal canto loro, non solo l'esperienza di fede, ma la sua stessa elaborazione teologica sono state sollecitate, e possono essere tuttora spinte, a un incontro con l'atteggiamento e con la prassi della filosofia? Consideriamo brevemente l'attuale situazione della teologia. Si tratta di una situazione di vera e propria frammentazione: sia disciplinare, sia d'impostazione, sia di risultati conseguiti. E soprattutto si ha oggi una vera e propria difficoltà nel mettere a fuoco quelli che sono i fondamenti epistemologici di una tale disciplina. Se, in altre parole, la teologia è "scienza della fede", resta da chiarire, urgentemente e concretamente, che tipo di "scienza" è qui in gioco.

Il dibattito teologico contemporaneo, ben consapevole di questa molteplicità d'impianto e di articolazione, ha sperimentato e sta tuttora sperimentando forme di ricerca duttili e nuove. Non sempre esse risultano finalizzate all'elaborazione di un sapere inteso come pura teoria, ma è accaduto che esse fossero talora più decisamente orientate al sostegno di una specifica prassi. Non sempre, poi, l'elaborazione di un "sapere della fede" porta alla definizione di una vera e propria "scienza teologica", ma invece ripropone un modello tendenzialmente sapienziale, al quale s'accompagnano ora approcci che mirano a privilegiare l'esperienza estetica o i vissuti personali. Quasi mai, infine, possiamo riscontrare fra i sostenitori dell'idea di "scienza teologica" una concordanza riguardo all'approccio metodologico e al modello scientifico da adottare: si pensi, solo per fare un esempio, alle ricerche portate avanti dai teologi analitici, alla proposta elaborata da Lonergan, all'approfondita riflessione compiuta dalla cosiddetta "Scuola di Milano", all'epistemologia teologica di Pannenberg, alla ripresa di significativi modelli attinti dal passato, magari finora non adeguatamente valorizzati. Lo ripeto: si registra oggi davvero, nell'ambito delle discipline teologiche, una pluralità di indirizzi, d'impostazioni, di metodi, di prospettive.

Tutto ciò, naturalmente, è qualcosa di positivo, nella misura in cui attesta la vitalità dell'attuale ricerca in teologia. Ma non può essere inteso come la legittimazione di una babele di approcci e di linguaggi.

È opportuno invece chiedersi, di nuovo, *quale parola*, oggi, è ancora in grado di configurarsi pienamente come "parola di Dio", nel duplice senso del genitivo (Parola che Dio rivolge all'uomo e parola con la quale l'uomo cerca di parlare di Dio). Ed è

necessario, di nuovo, domandarsi *quale possibile sapere, quale tipo di scienza* può, oggi, consentire l'elaborazione di un'autentica "scienza della fede".

Ebbene, un contributo anzitutto in termini di *chiarificazione concettuale*, che favorisca la risposta a queste domande, può provenire appunto dall'indagine filosofica. Già nell'evidenziare questo elemento è data una giustificazione, sia pur generica e provvisoria, del motivo per cui la ricerca teologica può essere spinta anche oggi a indirizzarsi verso la filosofia: sempre nel rispetto delle reciproche differenze; sempre evitando inopportune commistioni. D'altronde oggi non è solamente indispensabile elaborare in maniera adeguata le varie configurazioni del sapere: sia svincolandosi ulteriormente da una concezione teoreticistica, ancora troppo legata a un'assunzione unilaterale del pensiero greco, sia prendendo le distanze da un pragmatismo tecnicizzante che altro non è se non il rovesciamento speculare di quest'ultima impostazione. Oggi, al tempo stesso, bisogna dar vita in maniera sempre più decisa a un sapere che non risulti acriticamente opposto alla fede: che si scopra, cioè, strutturalmente aperto alla sfera del *pathos* e degli affetti, e che pertanto sia in grado, davvero, di coinvolgere in una dimensione di comune condivisione dell'annuncio. Sarebbe, questo, un sapere consapevole della propria storicità e tuttavia, insieme, della sua capacità di prendere le distanze da essa, collocandosi nel contempo "dentro" e "fuori" le determinazioni che lo contraddistinguono: un sapere, dunque, "critico" anche verso se stesso e, appunto perciò, capace di confrontarsi con altre culture e altre tradizioni, in grado di accoglierle e di essere accolto da esse. Sarebbe insomma un sapere a cui riesce di salvaguardare la propria pretesa di validità universale senza con ciò misconoscere la legittimità di altre posizioni, o ritenere che esse debbano venir necessariamente assorbite all'interno dei suoi schemi.

Emergono qui alcune sfide teoriche alle quali la teologia – sentendosi magari sollecitata da quest'idea di sapere e tentando di elaborare a partire da qui un suo proprio modello di scienza – dev'essere oggi in grado di rispondere. Sono sfide che si ricollegano al *predominio della tecnica*, e di quella concezione uniformante e meramente quantitativa dell'umano che si va sempre più diffondendo. Sono sfide che emergono da quell'*indifferenza di fondo* nei confronti della realtà e dell'uomo, che a tale concezione si riconnette, e che insieme fanno emergere la necessità, per il cristiano, di rendere la propria testimonianza, tanto più nell'odierno contesto dei *fondamentalismi religiosi*, in maniera certo chiara ed esplicita, ma niente affatto rigida ed escludente. Sono, insomma, sfide che deve accettare chi voglia riproporre una visione adeguata del cristianesimo tenendo conto del *pluralismo culturale e religioso* oggi dominante.

5. Conclusione

Se le cose stanno così, il rapporto fra teologia e filosofia si configura allora come una relazione *possibile*, ma *non necessaria*. Certo, come abbiamo visto, la sua possibilità risulta ben giustificata. Una tale giustificazione trova riscontro, per un verso, nella sollecitazione che spinge il credente a far ricorso, per comprendere e annunciare la propria fede, al linguaggio variamente elaborato dalla filosofia e, per altro verso, nell'esigenza che anima il filosofo di far prevalere la motivazione sul disincanto, inducendolo magari a confrontarsi con il modello dell'esperienza religiosa e con l'elaborazione teologica di esso.

Questa motivazione al reciproco incontro può valere soprattutto oggi, nell'epoca dell'indifferenza religiosa e dei fondamentalismi. Infatti, nei confronti di un'indifferenza sempre più diffusa, può risultare opportuno riferirsi a quel coinvolgimento del senso che nella fede trova emblematica espressione. Rispetto agli esiti del fondamentalismo, invece, il richiamo al distacco del sapere può risultare, forse, una terapia efficace e adeguata. In ogni caso, concludendo, ciò che va perseguito nel pensiero e nella prassi è, ancora una volta, l'attuazione di quel *giusto equilibrio* che è in grado di unire la dinamica motivante della fede e l'esigenza critica del sapere.

RUSSIA 2004

VIAGGI E PELLEGRINAGGI CON RUSSIA CRISTIANA

Conoscere da vicino la storia, l'arte, il recente passato di un popolo è l'occasione migliore per comprenderne e gustarne il presente

date indicative:

LA GRECIA BIZANTINA
12-19 giugno

L'ANELLO D'ORO
10-17 giugno • 24 giugno-1 luglio
22-29 luglio • 2-9 settembre

pellegrinaggio alle ISOLE SOLOVKI
2-10 agosto oppure **13-21 agosto**

MOSCA-SAN PIETROBURGO
8-15 luglio • 12-19 agosto

UCRAINA E CRIMEA
30 agosto-8 settembre

Org. Tecnica: Agenzia OVET (BG)

rcsegr@tin.it • Tel.: (+39)035294021 (chiedere di Giovanna Valenti)
www.russiacristiana.org

Theologen als Philosophen: Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar

Zum 100. Geburtstag von Karl Rahner (5. März 1904) und Hans Urs von Balthasar (12. August 1905)

Michael Schulz
Facoltà di Teologia (Lugano)

In diesem Beitrag geht es in einer schlichten einführenden Form um einige Grundzüge der Philosophie zweier wichtiger Theologen des deutschen Sprachraums, des deutschstämmigen Jesuiten Karl Rahner (1904-1984) und des in der Schweiz geborenen Germanisten Hans Urs von Balthasar (1905-1988)[1]. Warum treiben diese Theologen Philosophie? Sicherlich nicht zum Zeitvertreib, ebenso wenig beabsichtigen sie, sich mit bloßen Meinungen zu beschäftigen. Der lutherische Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) äußerte einmal den Verdacht, dass nicht wenige Menschen das Studium der Geschichte der Philosophie mit dem Studium einer Sammlung von Meinungen gleichsetzen[2]. Zu dieser Kollektion wollen Rahner und Balthasar nicht nur ein paar besonders schöne Aussprüche hinzufügen. Beide treibt vielmehr der Glaube, in dessen Licht sie die gesamte Wirklichkeit betrachten, zum philosophischen Denken. Von Glaubens wegen sind sie philosophisch engagiert, um diese christliche Anschauung der Wirklichkeit rational zu rechtfertigen[3]. Denn die *Möglichkeit* des Glaubens an Gott

---

[1] Eine erste Einführung in Leben und Werk von K. Rahner und H. U. v. Balthasar bieten meine Bücher: *Karl Rahner begegnen*. Augsburg 1999 und *Hans Urs von Balthasar begegnen*. Augsburg 2002. Diese beiden Bücher sind auch in italienischer Sprache erschienen: *Incontro con Karl Rahner / Incontro con Hans Urs von Balthasar*, Pregassona-Lugano 2003. Vgl. auch Anneliese Meis Wörmer: *Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner. Coincidencias y divergencias*, in: Teología e Vida 35 (1994) 259-280; dies.: *Hans Urs von Bathasar y Karl Rahner: Puntos y contrapuntos de dos modos de pensar*, in: Teología y Vida 38 (1997) 301-330; Vincent Holzer: *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar – Rahner*, Paris 1995, 391-451; Thomas Krenski: *Aus Opportunismus auf beiden Schultern getragen? Karl Lehmann im Gespräch mit Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar*, in: Weg und Weite. FS f. Karl Lehmann, hrsg. v. A. Raffelt, Freiburg u.a. 2001², 387-401.

[2] Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18), Frankfurt / M 1986, 15.

[3] «Der Christ ist jener Mensch, der von Glaubens wegen philosophieren muss». Er hat «das Sein... als

und seine Offenbarung soll dem vernunftbegabten Nichtchristen dargelegt werden. Rahner und Balthasar möchten aber nicht weniger dem Christen hilfreich sein, der den Mut hat, sich seines Verstandes zu bedienen, um seinen Glauben und dessen Voraussetzungen zu verstehen. Die entscheidende dieser Voraussetzungen ist insbesondere der Mensch selbst als Hörer der Offenbarung Gottes. Theologie impliziert daher eine philosophische Anthropologie, betont Rahner[4]. Diese setzt bei der Fraglichkeit des Menschen an; sie erschließt den Menschen geradezu als die lebende Frage nach Gott[5].

Ähnlich äußert sich Balthasar: «Um die Selbstoffenbarung Gottes hören und verstehen zu können, muss der Mensch selbst ein Forschen nach Gott, eine ihm gestellte Frage sein»[6]. Darum gebe «es keine biblische Theologie ohne religiöse Philosophie»; darum habe die Philosophie eine «Meta-Anthropologie»[7] zu entwickelt (bzw. selber zu sein), die dieses Verständnis des Menschen entfaltet und begründet: dass der Mensch ein nach Gott Forschender ist und deshalb von Gott angesprochen werden kann.

Gleichzeitig markieren beide Theologen die Grenzen einer philosophischen Vermittlung des Glaubens. Der Glaube soll Glaube bleiben und nicht in einen philosophischen Begriff überführt werden. Ebenso wenig ist beabsichtigt, den Glauben zu einer bloßen Schlussfolgerung philosophischer Prämissen herabzusetzen. Aber in Glaubensfragen besteht das Recht wie auch die Pflicht, die theoretische und praktische Möglichkeit dieses Glaubens auszuloten, damit der Glaubensakt ein menschlich zu verantwortender Akt sein kann. Ein völlig blindes Vertrauen und Glauben scheint menschlich nicht zu verantworten zu sein.

Obgleich Rahner und Balthasar in recht unterschiedlicher Weise philosophisch tätig sind, wird in diesem Beitrag versucht, ihre Ansätze komplementär zu lesen. Auf Konvergenz und Komplementarität zielendes Denken ist für Balthasar methodisch legitim, da auf diese Weise die endliche Erkenntnisform des Menschen respek-

---

Verweis auf die Liebe zu lesen», die sich in aller Wirklichkeit zeigt: als Verweis auf die Liebe Gottes; Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit* III 1, *Im Raum der Metaphysik* 2: *Neuzeit*, Einsiedeln 1965², 974; vgl. Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Sämtliche Werke 26), Zürich u.a. 1999, 29f.

4 Rahner: *Grundkurs*, 30: «Theologie impliziert... eine philosophische Anthropologie».

5 Vgl. ebd., 35.

6 Hans Urs von Balthasar: *Mein Werk. Durchblicke*, Freiburg 1990, 92.

7 Ebd.; ders.: *Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola* (Neue Kriterien 3), Freiburg 2001, 24.

tiert wird: Immer nur von einer Seite aus lassen sich komplexe Fragen angehen, was den Ansatz bei der gegenüberliegenden Seite nicht ausschließt, sondern in einem zweiten Schritt einfordert; so entsteht die Konvergenz der Anwege[8]. Ähnlich weiß Rahner um die Zirkularität der Argumentation: Voraussetzungen und transzendentale Möglichkeitsbedingungen des Erkennens oder bestimmter Glaubensinhalte sind nur vom konkreten (kategorialen) Erkennen bzw. vom einzelnen Glaubensgehalt aus zu erschließen; das Konkrete bedarf indessen der transzendentalen «Reduktion», um von seinen Voraussetzungen aus verständlich zu werden[9]. Transzendentaler und konkret-kategorialer Aspekt sind darum komplementäre Größen; sie konvergieren im komplexen Sachverhalt. Wenn also im Folgenden Rahners und Balthasars unterschiedliche Aufgabenbeschreibungen der Philosophie im Kontext der Theologie komplementär und auf eine Konvergenz in der Sache hin gelesen werden, kommt dabei ein Vorgehen zum Tragen, dass beiden Denkern nicht fremd ist.

1. Philosophisches von Theologen?

Die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts kann nicht geschrieben werden, ohne auf Rahner und Balthasar Bezug zu nehmen. Das wird bei den verschiedenen Veranstaltungen zu ihrem 100. Geburtstag 2004 bzw. 2005 nochmals deutlich werden[10]. Ihre Relevanz für die Theologie hängt aber nicht zuletzt mit ihren Leistungen auf dem Feld der Philosophie zusammen. Diese Tatsache mag vielleicht *prima facie* überraschen. Aber in der Tat ist es aus den bereits angeführten Gründen so, dass gute Theologie um eine philosophische Vermittlung ihrer Einsichten bemüht ist.

Martin Heidegger hat zwar bestritten, dass Theologen philosophisch denken können. Er wollte damit den Theologen keinesfalls die nötige Intelligenz abspre-

---

[8] Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Theologik* II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 35 (im Blick auf eine sowohl innerpersonal-psychologisch als auch interpersonal ansetzende Trinitätstheologie gesagt).

[9] Vgl. Rahner: *Grundkurs*, 263: Die konkrete Realität der Auferstehung und eine transzendentale Auferstehungshoffnung stünden in einem zirkulären oder reziproken Bedingungsverhältnis. Am Ende dieses Beitrags kommt diese Auferstehungshoffnung eigens zur Sprache. Zur Verschränkung von Philosophie und Theologie vgl. ebd., 35f.

[10] Eine erste Vorausveröffentlichung zum «Rahner-Jahr» 2004 liegt vor: *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, hrsg. v. Andreas R. Batlogg u.a., Mainz 2003. Zur Philosophie Rahners vgl. ebd., 55-105: Roman Siebenrock: *Glauben gibt zu denken: «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes»*.

chen, die philosophisches Denken erfordert. Ihm ging es aber um ein grundsätzliches Problem. Seiner Meinung nach stellt die Philosophie vor allen Dingen Fragen, z.B. die von Leibniz formulierte Seinsfrage «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts». Die Theologie wisse hingegen immer schon auf alles eine Antwort, auch auf diese Frage: Seiendes existiert, weil es von Gott geschaffen wurde[11]. Heidegger bestreitet dem Theologen daher die Fähigkeit, aus beruflichen Gründen wirkliche philosophische Fragen stellen zu können. Aus denselben Gründen sei auch eine christliche Philosophie ein «hölzernes Eisen und ein Missverständnis»[12]. Rahner und Balthasar sind jedoch durchaus der Auffassung, dass sie als Theologen philosophische Fragen zu stellen vermögen. Sie versuchen sogar zu zeigen, dass gerade derjenige, der eine Antwort kennt, erst die richtigen Fragen formulieren kann – Fragen, die möglicherweise noch weitgehender sind und noch grundsätzlicher ansetzen, als es sich die Philosophie zunächst vorzustellen vermag.

Wer die Geschichte der abendländischen Philosophie studiert hat, muss in der Tat feststellen, dass das Christentum der Philosophie auf die Sprünge geholfen hat, z.B. in Bezug auf jene von Leibniz und Heidegger vorgetragene Frage: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? Derart grundsätzlich nach dem Sein zu fragen vermochte die Philosophie in antiker Zeit gerade nicht. Aristoteles sah das Sein der Materie als etwas stets Gegebenes an. Fragen richteten sich deshalb auf die Veränderung und Formung der Materie. Die Philosophie des Aristoteles konzentrierte sich bei der Beantwortung der Frage, was das Seiende sei, darauf, das Wesen (Substanz) und die Eigenschaften der Dinge zu erfassen. Die Tatsache, dass aber überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, avancierte nicht zum beherrschenden Thema. Das Sein wurde geistgeschichtlich erst vollständig in Frage gestellt, als man bereits die entscheidende Antwort kannte: Weil Gott alles geschaffen hat, ist alles für sich selbst eine einzige Frage – ist es fraglich[13]. Nichts trägt den Grund seiner Existenz – seines Seins – in sich selbst. Auch die Materie bringt sich

---

[11] Vgl. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976⁴, 1, 5f.

[12] Vgl. ebd., 6.

[13] Vgl. Rolf Schönberger: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (QSP 21), Berlin-New York 1986, 22-28, 74-94, bes. 84-94. Neben der Ermöglichung der Frage nach der Totalität des Seins brachte das Christentum ebenso eine Aufwertung der Vielheit und der Relation in die abendländische Denkgeschichte ein. Das Motiv hierfür war der Glaube an den dreieinen Gott: die göttliche «Vielheit» von Vater, Sohn und Geist sowie die Göttlichkeit der Relationen, als welche Vater, Sohn und Geist existieren. Zuvor galt die Vielheit als Abfall von der Einheit (Neoplatonismus) und die Relation als das «schwächste» Sein (Aristoteles).

nicht selbst hervor. Schaut man sozusagen hinter die Dinge, entdeckt man – nichts. Oder man entdeckt nur ein anderes Ding. Aber auch dieses andere Ding hat sich nicht selbst ins Sein gesetzt. Deshalb erklärt es wiederum nicht die grundsätzliche Frage: Warum überhaupt etwas und nicht vielmehr nur *nichts* (Leibniz) bzw. *das Nichts* (Heidegger) ist, das man «hinter» allen Dingen entdeckt.

Der Glaube an die Schöpfung hat erst die radikale Endlichkeit der Welt vor Augen treten lassen und somit den eklatanten Erklärungsnotstand von allem, was ist, ausgerufen: Wie erklärt sich *Sein*, *Existieren*, obwohl es von sich her gar kein Sein und Existieren geben müsste? Heideggers philosophische Frage verdankt sich der jüdisch-christlichen Antwort des Glaubens. Die «Seinsphilosophie», die Heidegger in das Zentrum seines Denkens stellte, ist der ursprüngliche christliche Beitrag zur Philosophiegeschichte. Aufgabe der Philosophie bleibt es freilich, das, was Glaube und Theologie zu denken geben, mit eigenen Mitteln zu rekonstruieren, also gestützt auf die Vernunft allein. Dieses Prinzip hat auch der Philosophie treibende Theologe zu beachten.

Als Seinsphilosophen kann man ebenfalls Rahner und Balthasar klassifizieren. Die Seinsfrage gehört zu ihrem Geschäft, weshalb sie sich mit Heideggers Ontologie auseinandersetzten. Rahner studierte bei Heidegger und bemühte sich, in seiner philosophischen Doktorarbeit über die Metaphysik menschlicher Erkenntnis (*Geist in Welt*, 1936)[14] Heideggers Philosophie mit der Seinsphilosophie des Thomas von Aquin schöpferisch zu verbinden. Rahner widerspricht in diesem Werk zugleich Heideggers Kritik christlicher Philosophie und Theologie, die zur Seinsfrage kein Verhältnis habe[15].

Balthasar anerkennt die Bedeutung des Denkens von Heidegger; es habe eine neue Sensibilität für die Seinsfrage geweckt. Er betrachtet Heidegger jedoch als nachchristlichen Philosophen, weil er das Sein nicht mehr auf seinen göttlichen Grund zurück bezieht und sich darum philosophisch in einem Vorläufigen aufhält[16]. Das Denken ist aber darüber hinaus für Endgültiges erschlossen.

---

[14] Karl Rahner: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Sämtliche Werke 2), Solothurn u.a. 1996, 3-300.

[15] Vgl. dazu Roman Siebenrock: *Glauben gibt zu denken*, 79f.

[16] Vgl. Balthasar: *Herrlichkeit* III 1: 365, 770-787: Heidegger mache die «christlich gewonnene Unterscheidung von grenzlosem nichtsubsistierenden und grenzenlosem subsistierenden Sein wieder rückgängig» (784). Der für sich nicht subsistierende Seinsakt werde damit vergöttlicht; das Göttliche wiederum brauche die Welt (der Wesenheiten) zu seiner Entfaltung. Zum nichtsubsistierenden Sein s.u. unter Abschnitt 9.

2. Martin Heidegger: «Die Wissenschaft denkt nicht!»

Wer heute wissen will, warum das, was uns umgibt, existiert und weshalb er selber lebt, der neigt in der Regel nicht dazu, ein philosophisches Buch aufzuschlagen; der greift vielmehr zu einem naturwissenschaftlichen Autor[17]. Der Astrophysik und der Paläoontologie traut man eher zu, die Frage nach dem Sein von Kosmos und Mensch aufzuklären. Denn die Theorien vom *big bang* und der Evolution scheinen beweisbare, nicht nur «erdachte» Antworten zu sein, wie sie hingegen die Philosophie bietet. Wozu also noch Philosophie?

Angesichts der Gewohnheit des modernen Menschen, philosophische Fragen naturwissenschaftlich anzugehen, sei an Heideggers Ausspruch erinnert: «Die Wissenschaft denkt nicht!»[18]. Das sagt kein beleidigter Philosoph, dessen Bücher niemand mehr kaufen möchte und der sich von den Naturwissenschaften in die Ecke gedrängt fühlt. Heidegger macht nur auf den Tatbestand aufmerksam, dass naturwissenschaftliches Fragen und Forschen nicht zu letzten, radikalen Fragen vorstößt, und zwar nicht wegen Gedankenlosigkeit oder Denkfaulheit, sondern aufgrund methodischer Gründe: aufgrund notwendiger Bescheidenheit. Diese Auffassung teilen ebenso Rahner und Balthasar.

Rahner zeigt in seinem Standardwerk *Grundkurs des Glaubens* (1976)[19], dass der Naturwissenschaftler sozusagen ein «*selbst*-vergessener» Mensch ist: Er «vergisst» aufgrund methodischer Bescheidenheit sein Selbst, seine Subjektivität. Er widmet sich z.B. ganz der Erforschung der evolutiven und biologischen Bedingungen des Lebens und kommt zu nobelpreisverdächtigen Einsichten, die ihn überall bekannt machen. Unbekannt bleibe jedoch, so Rahner, sein Selbst: der subjektive Grund, der diese Forschung erst ermöglicht. Rahner versteht unter diesem Selbst nicht nur den Gegenstand der Psychologie; denn die Psychologie bedenke wiederum nur verschiedene empirische Bedingungen des seelischen Selbst, nicht aber die Subjektivität als solche. Diese Subjektivität als solche ist jedoch die letzte Voraussetzung jeder Forschung. Nach Rahner ist die Subjektivität die *transzendentale* Voraussetzung oder Bedingung von Naturwissenschaften. Mit dem Terminus *transzendental* knüpft Rahner an die Transzendentalphilosophie von Immanuel

---

17 Vgl. z.B. die populären Bücher des britischen Physikers Stephen W. Hawking wie *A Brief History of Time: From the Bing Bang to Black Holes*, New York 1988 / *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Milano 1988 / *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Hamburg 2000[19].

18 Martin Heidegger: *Was heißt Denken?*, Tübingen 1971[3], 4.

19 Rahner: *Grundkurs*, 30-36.

Kant (1724-1804) an. Sie macht nicht Objekte des Erkennens, sondern die im Subjekt liegenden transzendentalen Bedingungen unseres Erkennens und Denkens zum ersten Thema der Philosophie[20].

3. Das ungedachte Selbst des Wissenschaftlers

Was ist nun dieses Selbst in philosophischer Perspektive? Rahner begreift das Selbst oder die Subjektivität des Menschen als eine Fähigkeit zum Überschreiten der Bedingungen unseres Lebens und definiert den Menschen deshalb als «Wesen der Transzendenz»[21]. Das Überschreiten der Bedingungen des Lebens ist die notwendigerweise anzunehmende transzendentale Voraussetzung dafür, dass das Selbst *alle Bedingungen* des menschlichen Daseins zu erfassen und vor sich zu bringen vermag, um sie beispielsweise naturwissenschaftlich zu untersuchen. Mit anderen Worten: Man muss sich in einer gewissen Distanz zu dem befinden, was man untersuchen will; man muss sozusagen *über* dem Gegenstand der Untersuchung stehen und auf ihn herabschauen, um ihn erforschen zu können. Rahner zufolge kann die Naturwissenschaft alle Bedingungen der konkreten Wirklichkeit untersuchen: alles Bedingte. Dies vermag sie aber eben nur, weil das menschliche Subjekt (Selbst) alles Bedingte überschreitet, transzendiert und in dieser Hinsicht nicht selber wiederum nur etwas Bedingtes darstellt, sosehr das menschliche Subjekt auch vielfältigen kosmologischen, biologischen, soziologischen und psychologischen Bedingungen untersteht. Aber es ist immer das Subjekt, das seine Biologie, Soziologie oder sein Gehirn untersucht. Weder erforschen die Gene sich selbst, noch misst der neuronale Impuls sein eigenes elektrisches Spannungspotential. Gene und Impulse haben kein Sich, kein Selbst. Darum *werden* sie *untersucht*, sie forschen nicht selbst[22].

---

[20] Vgl. das bekannte Zitat von Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 25 (Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1975, Bd. 3: 63): «Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese* a priori *möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt». Freilich intendiert Rahner keinesfalls, Philosophie und Theologie auf die Erkenntnistheorie Kants zu reduzieren. Rahner übernimmt von Kant lediglich die Denkform, die auf die Möglichkeitsbedingungen allen Erkennens und Denkens reflektiert. Zum Begriff «transzendental» bei Rahner vgl. die Studie von Nikolaus Knoepffler: *Der Begriff «transzendental» bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft* (IThS 39), Innsbruck u.a. 1993.

[21] Rahner: *Grundkurs*, 36ff.

[22] Zur Mind–Brain–Debatte vgl.: Josef Quitterer: *Ist unser Selbst Illusion oder neurologische Realität? Ein Beitrag zur Aktualität des Seelenbegriffs*, in: P. Neuner (Hrsg.): *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind–Brain–Debatte und das christliche Menschenbild*, Freiburg u.a. 2003, 79-97.

Diese Einsicht ist nach der Auffassung Rahners eine typisch philosophische Erkenntnis, die über naturwissenschaftliches Erkennen und Erklären hinausgeht. Bei dieser philosophischen Einsicht handelt es sich auch nicht nur um eine beliebige Meinung, sondern um eine unbestreitbare Wahrheit, die man auch dann noch voraussetzen muss, wenn man sie negiert[23]. Wer sagt, auch das Selbst sei radikal bedingt oder nur ein neuronales Phänomen, der setzt sich dabei bereits in ein Verhältnis zu sich selbst und definiert sich in diesem Fall als etwas radikal Bedingtes. Sich in seiner Bedingtheit erfassen, kann aber nur jemand, der über seine Bedingtheit hinausgeht und seine Bedingungen vor sich bringt, weshalb dieses Sich nicht selber unter diese Bedingungen fallen kann. Nach Rahner ist darum die Subjektivität des Menschen unbestreitbar, wenngleich man sie «vergessen» oder naturwissenschaftlich übersehen kann.

4. Sein als Selbstbesitz und Liebe

Diese philosophische Erkenntnis entfaltet ebenso Balthasar in seinem philosophischen Werk *Wahrheit der Welt* (1947)[24]. Er beschreibt in diesem Werk zuerst, wie sehr das Subjekt vom Objekt bedingt ist. Diese Bedingtheit des Subjekts durch das Objekt macht Balthasar an der Situation deutlich, in der sich jeder Mensch zu Beginn seines Lebens befindet. Das ursprüngliche Objekt des Subjekts ist weder die eigene Subjektivität noch sind es seine in den Wissenschaften untersuchten biologischen Bedingungen, vielmehr ist es der Mitmensch – es sind konkret Mutter und Vater[25]. Durch das Geliebt– und Angesprochenwerden der Eltern erwache das Kind zu sich. Das Grundwort des Menschen sei daher nicht Ich, sondern Du. Nur weil sich die Welt dem Subjekt zuspielt, komme das Subjekt in ein aktives Verhältnis zu sich selbst. Erkennen sei deshalb kein Eroberungsfeldzug des Subjekts auf dem Gebiet des Objekts mit dem Ziel, sich dessen Wahrheit einzuverleiben. Erkennen ist Balthasar zufolge keine Besitzergreifung, sondern zunächst offenes Empfangen: Empfang der Zuwendung der Eltern, Empfang des eigenen Selbst *in actu* durch die Aktualität des Anderen. Das Verständnis von Erkennen und Wahrheit muss nach Balthasar an der Eigenart des zwischenmenschlichen Erkennens abgelesen wer-

[23] Vgl. Rahner: *Grundkurs*, 31-37.

[24] Dieses Werk bildet jetzt den ersten Band der dreibändigen *Theologik*, Einsiedeln (I: 1985, II: 1985, III: 1987).

[25] Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit* III 1, 945-957.

den, andernfalls sind Einseitigkeiten nicht zu vermieden. Im intersubjektiven Erkennen geht es nie darum, die Wahrheit des Anderen nach dem Raster der eigenen Subjektivität zu definieren. Die Wahrheit eines anderen Menschen erkennen bedeutet darum, seine Wahrheit in der eigenen Subjektivität zur Geltung kommen lassen, ihr gewissermaßen gehorsam sein: auf sie vorbehaltlos hören. Nur so entsteht objektive Wahrheit. Das Subjekt muss sich also gewissermaßen selber weggenommen werden, es muss ganz der Wahrheit des Anderen gehören, damit ihm am Ende dessen Wahrheit gehört – und damit es sich am Ende überhaupt selbst gehört[26].

Während Rahner Philosophie eher aus der Perspektive des Subjekts entfaltet und sich dabei gedanklich auf der Linie der Subjektphilosophie I. Kants, J.G. Fichtes und G.W.F. Hegels bewegt, zieht es Balthasar vor, genau umgekehrt vom Du, vom Anderen aus das Subjekt in den Blick zu nehmen. Er stellt sich damit in die Denktradition der jüdischen Dialogphilosophie von M. Buber und E. Levinas oder der biblischen Berufungsgeschichten (Jesus beruft die Jünger, nicht sie ihn). Rahner definiert Sein – also den Kern (die Grundmelodie, die entscheidende Signatur) der Wirklichkeit – als Selbstbesitz oder Beisichsein und Subjektivität[27]. Er will damit sagen: grundsätzlich ist alles erkennbar (*omne ens est verum*) und vom Subjekt als wahr erfassbar. Balthasar hingegen versteht das Sein primär als Wahrheitstreue und Beständigkeit, als Liebe und Gabe, als Zuwendung – gemäß der ersten Form, in der die Wirklichkeit in Gestalt der Eltern begegnet[28].

Man muss kein Berufsphilosoph sein, um zu erkennen, dass sich beide Ansätze letztendlich gegenseitig ergänzen. Das haben Rahner und Balthasar natürlich auch selber gewusst und deshalb in ihrem Ansatz jeweils dessen Gegenpart mitbedacht.

So entfaltet Rahner in seiner philosophischen Dissertation *Geist in Welt* gerade die Notwendigkeit des menschlichen Geistes, nur durch Hinwendung (*conversio*) zur Außenwelt zu sich kommen zu können; diese Außenwelt bringt sich von sich aus im «Empfangsraum» der Sinne zur Erscheinung (*phantasma*)[29]. Ohne eine «Empfängnis» (*conceptio*) der äußeren Dinge ist der Geist des Menschen nicht zur

---

[26] Vgl. dazu auch in trinitätstheologischer Perspektive Balthasar: *Theologik* II: 149ff.

[27] Vgl. Karl Rahner: *Hörer des Wortes* (Sämtliche Werke 4), Solothurn u.a. 1997, 76f.

[28] Vgl. Balthasar: *Theologik* I: 29f; Peter Henrici: *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars*, in: Hans Urs von Balthasar, *Gestalt und Werk*, hrsg. v. K. Lehmann und W. Kasper, Köln 1989, 237-259, bes. 256-259.

[29] Rahner: *Geist in Welt*, 69-83.

Bildung eines Begriffs (*conceptus*) imstande[30]. Begriffe sind für Rahner also keine bereits im Subjekt vorhandenen Raster (wie etwa für I. Kant), mit denen der Mensch die Wirklichkeit nach seinen eigenen apriorischen Gesetzen moduliert. Die Begriffsbildung verdankt sich dem «Empfang» der Dinge. Darüber hinaus macht Rahner in seinem Aufsatz *Zur Theologie des Symbols* (1959)[31] deutlich, dass das erste und wichtigste «Ding» der Erkenntnis, der Andere, das Du ist. Dadurch relativiert er seine zunächst missverständliche Aussage von der «Seinsschwäche»[32]. Mit diesem Ausdruck charakterisiert er die Unfähigkeit des menschlichen Subjekts, sich nicht selbst zum ursprünglichen Gegenstand des Erkennens machen zu können und deshalb gezwungen zu sein, sich zuerst zu seinem anderen, dem material-sinnlichen Außersichsein, zu «konvertieren» (*conversio ad phantasma*), um über dieses Außersichsein zu sich als Beisichsein zu kommen; der Bezug auf das Du könnte in diesem Zusammenhang auch nur als Schwäche des (lieber ohne den Anderen bei sich sein wollenden) Subjekts erscheinen. In seinem Symbolaufsatz wird jedoch klar, dass Rahner den Bezug des Subjekts auf das Du nicht nur als Ausweis der Schwäche und Endlichkeit des Ich begreift; vielmehr markiert diese Relation eine Offenheit des Subjekts für den Anderen, die Stärke und Macht des Subjekts zur Liebe. Urbild hierfür ist der dreieine Gott.

Während Balthasar zuerst vom Objekt aus das Subjekt bedenkt, entfaltet er auch in umgekehrter, komplementärer Perspektive die «Rechte» des Subjekts gegenüber dem Objekt. Obwohl das Subjekt zuerst «rechtlos» den Eindrücken der Außenwelt ausgeliefert und zum «Gehorsam» gegenüber den Dingen verpflichtet ist[33], so muss sich doch das zu sich gekommene Subjekt auch dazu entscheiden, sich der Wahrheit der/des a/Anderen zu öffnen; das Subjekt muss sich für die anderen interessieren[34]. Das Objekt muss also auch das Subjekt respektieren und kann das Subjekt nicht einfach willkürlich instrumentalisieren. Dem «Gehorsam» des Subjekts entspricht ein «gehorsamer» Respekt des Objekts vor dem Subjekt und dessen Eigenart. Durch das Subjekt gelangt das Objekt folglich in seine Wahrheit, wird dessen potentielle Erkennbarkeit ein aktuelles Erkanntwerden. Sein ist folglich Wahrheit durch

---

30 Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 38: Alle Aktivität des Erkenntnissubjekts verdanke sich einer ursprünglichen «Seinsempfängnis».

31 In: DERS.: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln u.a. 1967[5], 275-311.

32 RAHNER: *Geist in Welt*, 165.

33 Vgl. BALTHASAR: *Theologik* I: 43-49, 65f., 68f.

34 Vgl. ebd., 76, 117ff.

Subjekt und Objekt zugleich, Wahrheit ist wechselseitig ermöglichte Offenbarkeit füreinander.

5. Vom Selbst zum Unbedingten: zu Gott, der Letztbedingung des Selbst

Wenn das Subjekt nicht selber ein Fall der Bedingungen sein kann, die es naturwissenschaftlich erforscht, sondern wenn es die Bedingung aller Bedingungen ist – wenn es das Bedingte übersteigt und darum alles Bedingte als solches erfassen kann, dann ragt es, so die entscheidende Schlussfolgerung, in die Dimension des *Unbedingten* hinein. Rahner und Balthasar bemühen sich, dieses Unbedingte näher zu bestimmen. Wir gehen zunächst den Gedanken Rahners nach.

Dieses Unbedingte erschöpft sich nach Rahners Auffassung nicht allein in einer Idee oder einem Begriff[35] – diese Vorstellung vom bloßen Gottesbegriff entwickelt Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*[36]. Ein bloßer Begriff erschließt jedoch nicht von sich aus Wirklichkeit; er kann niemals selbst der Bezugspunkt des menschlichen Geistes sein, auf den hin der Geist transzendiert. Der bloße Begriff als Bezugspunkt der Transzendenz des Geistes wäre vielmehr – unterschieden von der Wirklichkeit – etwas sehr Bedingtes, so dass die Bewegung des Geistes über das Bedingte hinaus überhaupt nicht stattfände. Der bloße Begriff des Unbedingten signalisierte also gerade keinen Bezug auf das Unbedingte. Folglich hat man das Unbedingte als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis des Bedingten erst dann gedacht und einen korrekten Begriff des Unbedingten gebildet, wenn man es als existierendes, reales Unbedingtes gedacht hat. Jetzt könnte man wieder einwenden: Man müsse das Unbedingte eben als Realität denken, aber dabei handle es sich doch nur um eine *gedachte* Realität, eine Realität *im Denken, im Begriff*. Erneut stellte sich dann die Schwierigkeit ein, dass diese bloß gedachte Realität eine lediglich bedingte Größe darstellt, abhängig vom Denken des Menschen. Also hat man

---

[35] Vgl. Rahner: *Grundkurs*, 69: Wären Sein und Gott nur Begriff oder Idee, «die ein menschliches Denken sich als sein Gemächte» setzen würde, bliebe unverständlich, wie diese Konzepte die endliche *Wirklichkeit* erschließen können. Eine radikale Trennung von Gottesbegriff und absoluter Wirklichkeit mit dem Hinweis auf die prinzipielle Unerfahrbarkeit und Unerkennbarkeit der absoluten Wirklichkeit rückt schon «dieses so genannte absolut Unerfahrbare in den Raum der Erkenntnis ein (denn man denkt ja gerade darüber nach) und hebt es also als solches auf».

[36] Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 600-605 (Werke in zehn Bänden, Darmstadt 1975, Bd. 4: 515-518).

das Unbedingte wiederum verfehlt. Mit dem Unbedingten hat man nur zu tun, wenn es nicht nur im Denken als Gedanke vorhanden ist, sondern auch als Realität begriffen wird, auf die sich der Geist bezieht und auf das hin er seine Begriffe bildet, ohne das Absolute jemals in eigenen Begriffen einfangen zu können.

Genauso wenig nutzt es, gibt Rahner zu bedenken, das Unbedingte als reine Negation des Bedingten zu begreifen, als Nicht–Bedingtes – als Nichts. Wenn das Subjekt versuchen sollte, das Bedingte in Richtung Nichts zu überschreiten, so unterschreitet es das Bedingte in Wahrheit nicht: Es erreicht noch nicht einmal das Niveau des Bedingten, das zumindest existiert. Das Bedingte auf das Nichts hin überschreiten, heißt es *nicht* überschreiten – kurz: «das Nichts begründet nichts», erst recht keine Transzendenzbewegung des Geistes[37].

Dennoch: Man könnte sich wieder an Heideggers philosophische Frage erinnern «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr *Nichts*?» Das Nichts hat in dieser Frage einen klaren Sinn. Es stellt die Alternative zum Seienden dar, eine Art dunklen Hintergrund, vor dem sich das Seiende abhebt, weshalb es auch erfasst wird. In der Tat spielt das Nichts für Heidegger bei der Erkenntnis des Seienden eine entscheidende Rolle[38]. Deshalb macht er aus dem alternativen *nichts* in der von Leibniz formulierten Seinsfrage das *Nichts*. Rahner kennt diese Überlegungen seines philosophischen Lehrers, will aber nicht bei ihnen stehen bleiben[39]. Denn es stellt sich die Frage: Wodurch wird die Erkenntnis ausgelöst, dass das Nichts eine ernsthafte und denkbare Alternative zum Seienden darstellt? Für Rahner liegt die Antwort auf der Hand: Auch das Nichts wäre statt des Seienden möglich, weil das Seiende nicht notwendigerweise aus sich heraus existiert, d.h. weil es bedingt, begrenzt und endlich ist. Dass es dennoch ist, kann nur ein Unbedingtes erklären, das mehr ist als die bloße Negation des Bedingten – das vielmehr absolutes, aus sich heraus notwendiges Sein ist und nichtnotwendiges, endliches Sein begründet. D.h., Bedingtheit wird nur im Horizont des absoluten Mehrwertes des aus sich heraus notwendigen, positiven Unbedingten erfasst. So ist es in Wahrheit das Unbedingte, welches das mögliche Nichtsein des Seienden erkennbar macht und jene Frage Heideggers erst ermöglicht. Das Nichts ist also nicht allein der dunkle Hintergrund, auf dem sich das Seiende abzeichnet; das positive Unbedingte ist vielmehr der ent-

---

37 Rahner: *Grundkurs*, 38: Etwas «in Gang Bringende[s]» kann nur etwas Wirkliches sein.

38 Vgl. Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, in: ders.: *Wegmarken* (Gesamtausgabe I. Bd. 9) Frankfurt / M 1978², 103-121, hier 113ff: Das Nicht erschließt die ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist und nicht vielmehr nichts.

39 Vgl. dazu Rahner: *Hörer des Wortes*, 94-102.

scheidende Bezugspunkt und Horizont. Auf dieses *real existierende, absolute Unbedingte* hin geschieht der Überstieg des Subjekts bei der Erkenntnis des Bedingten und der Bedingungen der eigenen Existenz. Ein anderer Name für dieses Unbedingte ist Gott. In diesem Zusammenhang nennt Rahner Gott bevorzugt *Geheimnis*[40], das den Menschen stets umgibt, ihn erst zum Menschen macht, aber in seiner selbstverständlichen Präsenz auch übersehen werden kann. Noch einmal ist gegenüber Heidegger deutlich geworden: Erst das unbedingte, absolute Geheimnis ermöglicht die Frage nach dem Seienden, nach dessen Sein.

Rahner spricht gerne vom *Vorgriff* auf diesen Horizont des Unbedingten oder Unendlichen. Auf diese Weise interpretiert er einen Fachausdruck der Erkenntnismetaphysik von Aristoteles und Thomas von Aquin: des *intellectus agens*, des tätigen Verstandes und dessen *excessus* auf das Unbedingte hin[41]. Für eine philosophische Anthropologie ergibt sich: Der Mensch existiert geradezu als dieser Vorgriff auf Gott. Ohne Bezug auf Gott bleibt sich das menschliche Subjekt unverständlich[42].

6. Die Grenze der Physik und das unbegrenzte Denken

Unsere bisherigen Überlegungen dokumentieren nochmals, warum ein naturwissenschaftliches Buch nicht ausreicht, um uns über unsere Herkunft endgültig aufzuklären. Mit physikalischen Methoden kann man sich immer nur auf der Ebene von Bedingungen und endlichen Größen bewegen, um den aktuellen Zustand des Kosmos zu erklären. In der Physik räumt man zudem heute ein, dass Physik als Wissenschaft erst kurz nach dem *big bang* möglich wird, auch wenn es sich dabei nur um einen Bruchteil von einer Sekunde handelt. Vor diesem Zeitpunkt, obwohl bereits nach dem *big bang*, existieren die physikalischen Größen noch nicht, die

---

[40] Vgl. Rahner: *Grundkurs*, 48, 60ff, 67ff.

[41] Vgl. Rahner: *Geist in Welt*, 146, 157-173.

[42] Rahner unterscheidet ebenso zwischen dem Seinshorizont, auf den hin der geistige Überstieg des Menschen geschieht, und Gott als Grund dieses Seinshorizontes. Oft übergeht Rahner aber diese Unterscheidung, um verständlicher zu erscheinen. Diese Unterscheidung ist allerdings wichtig, damit nicht der Eindruck entsteht, Gott sei ein unmittelbarer Teil des menschlichen Selbstvollzugs oder Gott sei (pantheistisch) das Sein der Dinge. Vgl. Rahner: *Geist in Welt*, 142f.: «Dieses im Vorgriff erfasste esse ist... das esse 'commune'... In diesem Vorgriff ... ist ... auch die Existenz eines absoluten Seins mitbejaht. ... In diesem, aber auch nur in diesem Sinn [= im Sinn der Mitbejahung] kann man sagen: der Vorgriff geht auf Gott. Nicht als ob er unmittelbar auf das absolute Sein ginge...».

Gegenstand der Physik sind. Erst recht kann die Physik nicht «hinter» den *big bang* schauen: Da ist eben nur nichts, auch kein Vorher, keine Zeit. Da ist allein jenes Nichts, von dem Heidegger spricht, welches aber nicht für sich wirklich ist; es ist eben kein dunkler, schwarzer Raum. *Nichts* bedeutet hier nur die Abwesenheit alles Seienden (was man nur denken, aber sich nicht nochmals anschaulich vorstellen kann). Diese *Abwesenheit* alles Seienden, das aus sich heraus nicht sein müsste, kann nur durch die *Anwesenheit* einer unbedingten, aus sich heraus notwendigerweise existierenden Ursache erklärt werden: Gott. Die Physik kann nicht auf diese theologische Antwort kommen, weil sie sich nicht auf der Ebene des qualitativ Unbedingten bewegt, sondern (wenngleich oft notwendige) Bedingungszusammenhänge untersucht. Aber sie kommt, wie gesehen, mit ihren eigenen Methoden an eine Stelle, an der ihr die Begrenztheit ihrer Erkenntnismöglichkeiten bewusst wird. Eine Grenze erkennen, heißt aber, so Rahner mit G.W.F. Hegel, schon über sie hinausgehen, sie transzendieren[43]. Ihre Grenze erkennend klopft die Physik sozusagen an die Tür der Philosophie.

Diese Überlegungen verlieren auch dann nicht ihren Sinn, wenn man annimmt, dass es vor dem *big bang* doch bereits etwas gab, nämlich ein anderes Universum, das nach einer Phase der Expansion in sich kollabiert sei und nun in einem neuen *big bang* zu neuem Leben erwacht und sich wieder ausdehnt. Diese Hypothese erinnert an die Auffassung des Aristoteles von der ungewordenen Materie, die nur verschiedentlich geformt wird. Dennoch setzt auch diese Materie ein sie aktuierendes Prinzip voraus, da reine Potentialität von sich aus nicht aktiv werden kann[44]. Hinzu kommt der Gedanke des Thomas von Aquin: Selbst wenn die Materie ungeworden ist, ist sie veränderlich, weshalb sie qualitativ endlich zu nennen ist. Alles Endliche aber muss auf eine unendliche Ursache zurückgeführt werden[45]. Unendlich ist beispielsweise auch die Menge der Zahlen. Dennoch ist diese Unendlichkeit der Zahlen von endlicher Qualität, da jede Zahl für sich eine begrenzte, also endliche Größe darstellt. Auch die unendliche Summe alles in sich Endlichen ergibt nicht das qualitativ Unendliche; auch unendlich viele Welten blieben, zusammengenommen,

---

[43] Vgl. Rahner: *Hörer des Wortes*, 90-96; Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik* I (Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5), Frankfurt / M 1981, 143: «Dass die Grenze, die am Etwas überhaupt ist, Schranke sei, muss es zugleich in sich selbst *über sie hinausgehen*... Etwas geht aber über seine Grenze nur hinaus, insofern es deren Aufgehobensein, das gegen sie negative Ansichsein ist. Und indem sie in der *Bestimmung* selbst als Schranke ist, geht Etwas damit *über sich selbst* hinaus».

[44] Vgl. Aristoteles: Met. Z 3; 1029a.

[45] Vgl. Thomas von Aquin: *S.th.* I 44, 1 und 2; 46 1 und 2.

etwas Endliches. Deshalb ist Rahner davon überzeugt, dass keine Naturwissenschaft jemals Gott als den unendlichen, unbedingten Grund der Welt verdrängen – wegerklären – kann und dass niemals die Philosophie, die die Frage nach dem letzten Grund aller Wirklichkeit stellt, verstummen wird.

7. Erfahrung des Unbedingten

Die erläuterte Bezogenheit auf das Unbedingte oder Unendliche spricht nach Rahner auch aus bestimmten Erfahrungen, die der Mensch mit sich macht[46]: aus der Erfahrung des sittlichen Anspruchs z.B., der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit ist eine unbedingte Größe. Gerechtigkeit soll unbedingt sein. Wer sie Bedingungen unterstellt, der gefährdet sie, kehrt sie in Unrecht. Sie gilt für jeden, ausnahmslos, so schwierig es im Einzelnen auch sein mag, sie zu verwirklichen. Um Gerechtigkeit durchzusetzen, riskieren Menschen ihr Leben. Offenbar kann man auf Dauer ohne Gerechtigkeit nicht leben. Die Gerechtigkeit verpflichtet unser Gewissen in unbedingter Weise und deckt jeden Selbstbetrug auf. Man hat sich offenbar zu verantworten vor einer unmanipulierbaren Wahrheit, der ebenso wenig auszuweichen ist. Auch der Hinweis auf Erziehung, auf genetische Dispositionen oder kulturelle Prägung relativieren diese anthropologische Konstante nicht. Niemand würde es akzeptieren, wenn jemand für sich in Anspruch nehmen würde, er dürfe ungerecht handeln, weil er eben zum Unrecht genetisch programmiert worden sei. Wer so spricht, weiß bereits um die unbedingte Verpflichtung zur Gerechtigkeit und versucht sie deshalb zu relativieren. Was im Einzelfall als gerecht und ungerecht gilt, mag in verschiedenen Kulturen unterschiedlich betrachtet werden. Keine Kultur aber kommt ohne ein Mindestmaß an Gerechtigkeit und Verantwortung aus.

Mit diesen und anderen Beispielen bemüht sich Rahner zu zeigen, dass der Mensch geistig in den Bereich des Unbedingten hineinragt; dass sich der Mensch beim alltäglichen wissenschaftlichen Forschen oder bei Suche nach der Gerechtigkeit im Horizont des Unbedingten und damit Gottes bewegt und dass der Mensch daher nur *mit Gott* Mensch ist. Nur werde das dem Menschen meistens nicht bewusst. Darum sei philosophisches Denken schwierig, aber umso notwendiger: Es zieht das meist Ungedachte ans Lichts. Überall im Alltag sei diese Erfahrung

[46] Vgl. dazu KARL RAHNER: *Gotteserfahrung heute*, in: DERS.: *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln u.a. 1972², 161-176, bes. 168ff.

des Unbedingten gegeben – die Erfahrung, dass der Mensch, «mit den Sandkörnern beschäftigt, am Rande des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt», das man Gott nennt[47].

8. Sein als Gabe und Offenbarung des Gebers

Balthasar geht nicht wie Rahner von der Erfahrung des Vorgriffs auf das Unbedingte und Unendliche aus; er setzt umgekehrt bei der Erfahrung des *unbedingten Ergriffenseins* an. Dieses Ergriffen- und Beschenktsein sei enthalten in jener erwähnten Urerfahrung, die der Mensch als Kind macht. Am Lächeln der Mutter erfahre das Kind, «dass es in einem unfasslich-Umgebenden, Schon–Wirklichen, Bergenden und Nährenden eingelassen, bejaht, geliebt wird»[48]. Ich darf sein, ganz selbstverständlich, ohne Zwang, unbedingt.

Diese durch die Eltern vermittelte Erfahrung *unbedingten* Sein–Dürfens versteht Balthasar als eine ursprüngliche Erfahrung Gottes, die der Mensch niemals mehr vergisst. Darum rufen erwachsene Menschen in Extremsituationen, wie im tödlichen Granatenhagel einer Schlacht, plötzlich nach ihrer Mutter. Das sind nicht Anzeichen einer infantilen Regression. Vielmehr werden hier inmitten der Haltlosigkeit einer absurden, tödlichen Bedrohung jenseits jeder Menschlichkeit eine alles umfassende Geborgenheit und ein unbedingter Halt plötzlich neu bewusst.

Nur vor dem Hintergrund dieser ursprünglichen unbedingten Zuwendung seien sodann die Differenzen erkennbar: dass die Eltern endlich und nicht das Unbedingte selbst sind; dass alles, was existiert, *nicht unbedingt* sein müsste; dass es nur deshalb ist, weil es offenbar unbedingt gewollt wird von einem unendlichen Willen. Wirklichkeit wird von Balthasar deshalb als Gabe verstanden, die auf einen Geber verweist[49].

---

47 Ebd., 170.

48 Balthasar: *Herrlichkeit* III: 945.

49 Vgl. ebd., 947-957.

9. Das Sein des Seienden als Verweis auf Gott

Im Zusammenhang dieses Wirklichkeitsverständnisses erläutert Balthasar einen wichtigen Begriff der klassischen Philosophie: den der *Realdistinktion*[50]. Er meint damit den Unterschied zwischen Sein und Wesen oder zwischen Sein und Seiendem. Alle Dinge habe ein Wesen, durch das sie von anderen Dingen unterschieden sind. Dieses Wesen legt fest, dass etwas existieren *könnte*: d.h., dass es nicht in sich widersprüchlich ist wie hingegen ein dreieckiger Kreis. Aber von sich aus reicht das Wesen einer Sache nicht aus, deren Existenz zu begründen. Das Wesen der Dinge bringt nämlich nicht nur ihre mögliche Existenz zum Ausdruck, sondern genauso ihre Endlichkeit und Begrenztheit. Das Wesen des Menschen schließt aus, dass der Mensch alles ist; er ist vor allem nicht das Sein in seiner Fülle: auch anderes ist neben ihm. In diesem Sinn bezeichnet das Wesen zuerst positiv die Identität einer konkreten Wirklichkeit; zugleich besiegelt es negativ die Begrenztheit dieser Identität.

Das vom Wesen zu unterscheidende Sein versteht Balthasar wie schon Thomas von Aquin als den Akt des Seienden, also als dasjenige, das macht, dass die Dinge im Rahmen ihre Wesenheiten sind und als Seiende existieren. Das Seiende ist vor allem von diesem Seinsakt her zu verstehen[51]. Nimmt man dem Seienden sein Sein weg, ist es eben nicht mehr da; auch sein Wesen verschwindet (von ihm bleibt nur seine Denkbarkeit). Dieses Sein kann das Seiende sich offenbar nicht selber geben. Es muss gegeben werden: Sein ist Gabe, Geschenk. Es ist vom Wesen des Seienden klar zu unterscheiden. Weil alles durch das Sein ist, kommt Balthasar zufolge auch alles im Sein überein: Das Sein bezeichnet die Einheit aller Wirklichkeit.

Aber was ist das Sein für sich selbst, unabhängig vom Wesen oder vom Seienden betrachtet? Man muss wohl sagen: Es *ist nichts*. Denn das, was existiert, ist nur das konkrete Seiende. Sowenig wie das Wesen für sich abstrakt existiert, sowenig existiert auch das Sein isoliert für sich. Dieser Sachverhalt führt Balthasar zu der Frage: Also ist das Sein nur ein Begriff oder eine Idee? Dieser Annahme wider-

---

[50] Vgl. ebd., 356f, 783, 954f., 958, 962, 980 u.ö; Hans Urs von Balthasar: *Epilog*, Einsiedeln u.a. 1987, 38ff., 43ff.; ders.: *Mein Werk – Durchblicke*, Freiburg 1990, 90. Vgl. Emmanuel J. Bauer: *Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Sein philosophisches Werk*, in: ChP 3 (1990) 285-304: Er stellt (300) fest, dass der „Angelpunkt" des metaphysischen Denkens von Balthasar die Realdistinktion ist, wie auch die Lehre von der analogia entis. Vgl. dazu ebenso Thomas Krenski: *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Mainz 1995, 47-51.

[51] Vgl. Thomas von Aquin: *De veritate* 1, 1: «ens sumitur ab actu essendi»; Balthasar: *Herrlichkeit* III 1, 356, 360-366.

spricht, dass das Sein eben als Akt der Dinge zu bezeichnen ist: Weder ein Begriff, noch etwas völlig Nichtiges vermag die Existenz der Dinge zu bewirken. Das Sein erscheint mithin als etwas höchst Widersprüchliches. Einerseits bewirkt es das Dasein der Dinge; andererseits existiert es nicht für sich selbst. Diesen Widerspruch hat auch Thomas von Aquin festgehalten, auf den sich Balthasar beruft: «*esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens*» (*De pot.* 1, 1)[52].

Dieser Widerspruch verlangt, so Balthasar, nach einer Auflösung[53]: Das Sein, das für sich nicht subsistiert (real ist), jedoch etwas Vollkommenes und Einfaches darstellt und den Dingen ihre Subsistenz (Realität) vermittelt, ist als Seinsakt (*actus essendi*) zu verstehen, der auf eine absolute Subsistenz des Seins verweist. Diese absolute Realität des Seins ist Gott, dem das für sich selbst «nichtige» Sein «entströmt». Gott ist das durch sich selbst subsistierende Sein (*esse per se subsistens*). Die scheinbare Widersprüchlichkeit des Seins bestätigt also nur seinen Gabe-Charakter. Als Gabe ist das Sein ist ein einziger Verweis auf Gott, ja selbst ein Gottesbeweis. Das Sein ist Gottes erste und vornehmste Gabe bei der Erschaffung der endlichen Realität.

Mit anderen Worten: Das Sein ist wie das Licht, das von der Sonne ausströmt. Es ist selbst unsichtbar – nicht-subsistent, aber es macht alles hell und weckt die Farben in den Dingen – so wie das Sein den Wesen Realität gibt. Balthasar vergleicht dieses Seins-Licht mit Johannes dem Täufer, der nicht selber das Licht (die Lichtquelle) ist, aber von der unbesiegbaren Sonne, Christus, Zeugnis gibt[54]. Weil das Sein nicht an sich hält, sich nicht selbst zur Realität bringt, deutet Balthasar das Sein schließlich als eine kenotische Größe, in die Gott sein kenotisches Wort vom Kreuz hineinzusprechen vermag[55]. Diese freilich theologische Seinsdeutung hat aber ihre philosophische Berechtigung im Verständnis des Seins als Gabe.

---

52 Vgl. Balthasar: *Herrlichkeit* III 1: 362, 949f, 954f, 961; ders.: *Theodramatik* IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 59 Anm. 2 u.ö.

53 Vgl. Balthasar: Herrlichkeit III 1: 949-957. Diese thomasische Seinsauslegung übernimmt Balthasar von Gustav Siewerth, vgl. z.B. *Das Sein als Gleichnis Gottes*, in: ders.: *Gesammelte Werke* 1: Sein und Wahrheit, Düsseldorf 1975, 651-685, hier bes. 673f.

54 Vgl. Balthasar: *Herrlichkeit* III 1: 962, 964, 968.

55 Vgl. ebd., 961: Die Nichtsubsistenz des Seinsaktes ist das für Gott «adäquate Schöpfungsmedium, um sein kenotisches Wort von Kreuz und Herrlichkeit hineinzusprechen und es als seinen Sohn zu Tod und Auferstehung hineinzusenden».

10. Die Eigenschaften des Seins und die Trilogie H.U. von Balthasars

Versuchen wir uns noch weitere Eigenschaft des Seins von Balthasar aufdecken zu lassen. Sie führen uns unmittelbar zur Struktur seines Hauptwerkes, seiner Trilogie[56].

Im Sein kommt alles überein, wurde oben gesagt, weil es jedem Seienden nach Maßgabe seines Wesens zukommt. In dieser Hinsicht begründet das Sein Übereinkunft und Kommunikationsmöglichkeit, d.h. für Balthasar: *Wahrheit*. Weil etwas dank seines Seins existiert, kann es sich, wie oben erläutert, einem Subjekt zu erkennen geben und von diesem erkannt werden. Die Grundbestimmungen des Seins, die Transzendentalien, sind für Balthasar demnach Gabesein (Liebe, Gutheit), Einheit und Wahrheit. Entscheidend ist für ihn die alle genannten Transzendentalien in sich einschließende Schönheit oder Herrlichkeit des Seins. *Omne ens est unum, verum, bonum et pulchrum* sagt die klassische Ontologie des Mittelalters[57]. In der Sprache Balthasars: Am Anfang steht das Lächeln des Kindes als Antwort auf die Zuwendung der Mutter. Dieses Lächeln besagt: Es ist einfach *herrlich* und *schön* da zu sein, zu leben; es ist *gut* und tut gut. Es ist herrlich *eins* zu sein mit sich und mit anderen Menschen in der einen *Wahrheit*, d.h. im gegenseitigen Sichöffnen füreinander, in der Freunde aneinander.

Herrlichkeit hat Balthasar deshalb die erste Reihe seiner Werke genannt, in der er die Wirklichkeit Gottes erschließt, wie sie in ihrer objektiven Evidenz für das Subjekt offenbar ist und das Subjekt geradezu entrückt, von sich befreit und an sich selbst erlöst zurückgibt (Herrlichkeit I: *Schau der Gestalt*). Wie die Schau dieser Wirklichkeit sich ereignet und gelingt, zeigt Balthasar anhand von theologischen Entwürfen (Herrlichkeit II 1: *Klerikale Stile*: Irenäus, Augustinus, Dionysius und andere) und literarisch–philosophischen Ansätzen (II 2: *Laikale Stile*: Dante, Johannes vom Kreuz, Pascal und andere) sowie für den *Raum der Metaphysik* (Herrlichkeit III 1), schließlich für *Alten* und *Neuen Bund* (Herrlichkeit III 2).

Der zweite Teil der Trilogie, die *Theodramatik*, erschließt, wie sich die Herrlichkeit Gottes in ihrer *Gutheit* mitteilt. Mit Hilfe des Instrumentars des Dramas,

---

[56] Vgl. zur Konzeption der Trilogie Balthasar: *Mein Werk*, 76-79, 92-96; Manfred Lochbrunner: *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (FThSt 120), Freiburg u.a. 1981, 133-146.

[57] Vgl. Leo J. Elders: *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, 1. Teil: Das *ens commune* (SSPh), Regensburg 1985, 51-95, 107-111.

nämlich der Geschichte, des Dialogischen, Politischen, Futurischen und Funktionalen, führt Balthasar den Leser im 1. Band (*Prolegomena*) zur Bühne des gottmenschlichen Welttheaters[58]. Gegeben wird das Stück der sich verschenkenden Freiheit Gottes. Die göttliche Freiheit erschafft die Weltenbühne, ruft die endliche Freiheit ins Dasein und zum Zusammenspiel mit ihr, beruft zum Theodrama (II: *Die Personen des Spiels; Der Mensch in Gott*). Wegen der Sünde des Menschen übernimmt Gott selbst in der Menschwerdung seines Sohnes Verantwortung für sein «Stück» (III: *Die Handlung*). Am Kreuz solidarisiert sich Gott in Christus mit der im Todesschatten der Hölle sitzenden Menschheit; Christus lässt in sein vom Geist getragenes Verhältnis zu Gott dem Vater diese Hölle der Gottverlassenheit eindringen und führt die Menschheit aus dem Todesreich zur inneren Teilhabe am dreifaltigen Leben Gottes, weshalb Hoffnung auf Rettung für alle besteht (IV: *Das Endspiel*).

In der *Theologik* ermisst Balthasar die Herrlichkeit Gottes in der *Wahrheit der Welt* (Band I) sowie im menschgewordenen Sohn, der für die Wahrheit des Vaters Zeugnis ablegt (II: *Wahrheit Gottes*) und der den Menschen im *Geist der Wahrheit* (Band III), kirchlich vermittelt, in seine unerschöpfliche Wahrheit einführt zur Verherrlichung des Vaters.

Die philosophische Erschließung der wesentlichen Bestimmungen des Seins dient Balthasar also dazu, den zumeist theologischen Inhalt seiner Trilogie als Seinsereignis verständlich zu machen. Theologie ist Seinserhellung und hängt gleichzeitig von der Seinsauslegung der Philosophie ab: «Gotteswort muss sich in Seinswort einschreiben»[59]; die Offenbarung ist übernatürlich, aber nicht seinsjenseitig. Im Sein kommen daher theologische und philosophische Reflexion überein, wenngleich die Prinzipien von Theologie und Philosophie, Offenbarung und Vernunft, verschieden sind.

Ist die Offenbarung Seinsereignis, kann der auf das Sein ausgreifende Mensch als potentieller Hörer des göttlichen Offenbarungswortes zum Thema einer Philosophie werden, die sich von der Offenbarung zu denken gibt. Ontologie und philosophische Anthropologie werden auf diese Weise zur Religionsphilosophie des *Hörers des Wortes* – so der Titel dieser wichtigen Schrift Karl Rahners. Die Motive

---

[58] Zur Diskussion über die theologische Verwendung der Kategorie des Theaters von der Theologie Balthasars vgl. Eugen Biser: Theologischer Kategorienwechsel, in: ThRv 72 (1976) 441-450, hier 447; Thomas Krenski: *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (SlgHor N.F. 28), Einsiedeln 1990, 80-89; Holzer: *Le Dieu Trinité*, 155-160.

[59] Balthasar: *Herrlichkeit* III 1: 961.

für die Entfaltung einer derartigen Religionsphilosophie sind insbesondere geistesgeschichtlicher Natur.

11. Motive für eine Philosophie der Möglichkeit der Offenbarung

In der Aufklärung wurde nicht die Existenz Gottes bestritten; bestritten wurde indessen, dass der philosophisch zugängliche Gott, der Unendliche, Absolute und Notwendige, sich überhaupt im Endlichen, Relativen und Zufällig–Kontingenten geschichtlicher Ereignisse ein für allemal zu offenbaren vermag. Folglich wurde in Frage gestellt, dass einer geschichtlichen Offenbarung Gottes ein universaler Wahrheitsanspruch zukommen kann. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) sprach von einem garstigen, unüberwindlichen Graben zwischen allgemeinen Vernunftwahrheiten, wie sie etwa die Mathematik kennt, und zufälligen, relativen Geschichtswahrheiten, die nur für einen bestimmten, räumlich und zeitlich begrenzten Kulturraum von Bedeutung sind[60]. Eine endgültige Offenbarung des «ganzen» unendlichen Gottes in der Geschichte eines endlich–begrenzten Menschen ist demzufolge in sich unmöglich. Allenfalls punktuell kann Gott sich für eine bestimmte Kultur offenbaren: um, so Lessing, den Menschen zu erziehen. Offenbarung müsse vor allem pädagogisch von Nutzen sein[61]. Sie müsse jedoch schließlich in rationale Vernunftwahrheiten transponiert werden, soll sie Allgemeingültigkeit beanspruchen können[62]. Offenbarung erscheint demnach nur als informationstheoretisch verstandene geschichtliche Mitteilung begrenzter Wahrheiten begreiflich zu sein, die die Vernunft zusammenfügt und nach und nach aus sich heraus als allgemeingültige Wahrheiten zu entwickeln vermag. Glaube wird zur Philosophie. Ein endgültiges, singuläres Heils*ereignis* zwischen Gott und Mensch als Offenbarungs*geschehen* denkt Lessing nicht. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist letztendlich statisch; es kennt keine wirkliche Geschichte, in der etwas Grundlegendes (Heil, Sünde, Erlösung) zwischen Gott und Mensch geschieht. Das innere Zentrum des christlichen Glaubens an die dreifaltige Selbstmitteilung und Selbstgabe Gottes ist aufgelöst. Dasselbe geschieht mit dem Glauben Israels. Der islamische Glaube muss sich gleichfalls eine rationalistische Reduktion gefallen

---

[60] Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* in: *Werke*, hrsg. v. H. G. Göpfert, Bd. 8, Darmstadt 1996, 12ff.

[61] Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Erziehung des Menschengeschlechts* §§ 2-6, in: *Werke*, Bd. 8: 490f.

[62] Vgl. ebd., § 76f., Bd. 8: 506f.

lassen. Die Kirche kann in diesem Zusammenhang nicht als von Gott getragene Gemeinschaft geglaubt werden, in der Gottes Offenbarung als Heil der Menschen authentisch überliefert und in Wortverkündigung und Sakramenten vermittelt wird. Kurz, Judentum, Christentum und auch der Islam sind als geschichtliche Offenbarungsreligionen mit einem universellen Wahrheitsanspruch a priori unmöglich.

Eine Reihe von christlichen Theologen der Gegenwart, die in der Tradition der Aufklärung stehen und wie Lessing die geistige Grundlage für einen universellen Frieden unter den Religionen legen wollen, behaupten in durchaus vergleichbarer Weise, dass sich der unbegrenzte Gott niemals endgültig in einem begrenzten Menschen auszusagen vermag. Allenfalls partielle Wahrnehmungen des Absoluten seien möglich. Da eine endgültige Offenbarung a priori unmöglich ist, kann keine Religion einen endgültigen Wahrheitsanspruch erheben. Würde man dies allgemein anerkennen, wäre der Friede unter den Religionen keine ferne Hoffnung mehr (Pluralistische Religionstheologie: John Hick, Paul Knitter u.a.)[63].

Rahner und Balthasar sind – wie das II. Vatikanische Konzil und der Ökumenische Weltrat der Kirchen – davon überzeugt, dass es ein Heilsangebot auch außerhalb der Kirche und in anderen Religionen gibt. Auch Muslime schließen ihrerseits nicht aus, dass die «Schriftbesitzer», Juden und Christen, zu ihrem Heil an der von Mohammed vermittelten Offenbarung Gottes teilhaben können. Aber alle Genannten sind der Auffassung, dass es Heil und Offenbarung nur gibt, weil Gott sich selbst (Juden, Christen) bzw. Gott seinen Heilswillen (Islam) definitiv geoffenbart hat. In dieser Heilsnähe Gottes liegt außerdem die Kraft zum Frieden wie auch der Grund für die Behauptung von Juden, Christen und Muslimen, die jeweils anderen Religionen könnten an dieser Heilsnähe implizit teilhaben.

Um nun zu zeigen, dass eine *endgültige* Offenbarung überhaupt und grundsätzlich *denkbar* und nicht von vornherein eine in sich widersprüchliche und unsinnige Annahme darstellt, versuchen Rahner und Balthasar, die theoretische *Möglichkeit* und formale Kontur einer endgültigen Offenbarung Gottes in der Geschichte eines Menschen mit philosophischen Mitteln und durch das Studium der Religionsgeschichte aufzuzeigen – mit philosophischen Mitteln deshalb, weil eben

---

63 Vgl. exemplarisch John Hick: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 254-320. Zu den Thesen der Pluralistischen Religionstheologie vgl. meinen Beitrag *Die Gretchenfrage der Pluralistischen Religionstheologie: Einer ist Gott,* nur *Einer auch Mittler?*, in: *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen* (SlgHor N.F. 35), hrsg. v. Gerhard Ludwig Müller u. Massimo Serretti, Freiburg 2001, 113-153.

mit philosophischen Argumenten, die Denkbarkeit und Möglichkeit einer endgültigen Offenbarung bestritten wird[64]. Das philosophische Niveau verhindert es ebenso, nur eine billige polemische Apologetik gegenüber Kritikern des Judentums, Christentums und des Islam vorzutragen. Balthasar ist allerdings vorsichtig in der Beurteilung der Tragweite und Leistungskraft des philosophischen Arguments. Er befürchtet einerseits eine anthropologische Reduktion der Offenbarung: die Offenbarung könnte ganz von der Bedürftigkeit des Menschen aus konzipiert und dadurch unter der Hand auf das Maß des erbsündlich gebrochenen Menschen eingeschränkt werden[65]. Deshalb bedürfen die sündig verengten Denk-, Frage- und Bedürfnishorizonte des Menschen einer «Sprengung» oder eines heilsamen «Schock[s]»[66] in der Begegnung mit Gottes Offenbarung; nur durch diese Sprengung ist die Gottesfrage oder ein Begehren Gottes in Reinheit möglich.

Aber auch Rahner weiß um die angeschnittene Problematik. Je mehr es bei philosophischen Fragen um Letztes und Entscheidendes geht, desto mehr ist der Mensch auch herausgefordert; er muss sozusagen selber sein Letztes ins Spiel bringen, will er den anstehenden letzten Fragen innerlich entsprechen und zu Lösungen kommen[67]. Rahner spricht von dem existentiellen «Einsatz», der «Aszese» und der «Bekehrung», die gefordert sind beim «Umgang» mit der Gottesfrage und mit der Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. «Philosoph kann schließlich nur sein, wer geistig in Tempeln und Klöstern wohnt»[68].

Außerdem blickt Balthasar auf die konkrete Geschichte nichtchristlicher Philosophie und nimmt dabei zur Kenntnis, dass es ihr kaum gelungen ist, die Personalität Gottes philosophisch plausibel zu machen oder die angesprochene Schöpfung aus dem Nichts zu beweisen. Eher wurde Gott als abstraktes Absolutes und Eines begriffen, aus dem die Vielheit der Welt (dialektisch) hervorgeht oder her-

---

[64] Vgl. dazu Rahners Schrift *Hörer des Wortes* und Hans Urs von Balthasar: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1990². Zu Möglichkeit und Grenzen einer Philosophie der Offenbarung nach Balthasar vgl. 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* (MThSt II/53), St. Ottilien 1997, 619-627.

[65] Neben der anthropologischen Reduktion befürchtet Balthasar ebenso eine kosmologische Reduktion der Offenbarung: vgl. dazu seine programmatische Schrift *Glaubhaft ist nur Liebe* (ChHe 5/1), Einsiedeln 1975⁴ (1963), 8-18, 19-32.

[66] Ebd., 47.

[67] Vgl. Rahner: *Hörer des Wortes*, 158-165.

[68] Ebd., 162.

vorströmen *muss* als Manifestation seiner Güte. Philosophen schien die Bezeichnung des Absoluten als Person unangebracht, da der Personbegriff das Absolute zu sehr auf die Maßstäbe des Menschen reduzieren oder polytheistisch vervielfältigen würde. Aus diesem Grund ist man sogar im Islam zurückhaltend, den Personbegriff auf Allah anzuwenden, obwohl man natürlich der Sache nach Allah als personales, erkennendes und frei handelndes göttliches Wesen versteht – also als Person. Erst im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition gelingt es, das Absolute und Unbedingte philosophisch als Person zu denken – eine unabdingbare Voraussetzung, um überhaupt von einem freien Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte sprechen zu können.

Dennoch betrachtet Balthasar eine philosophische Annäherung an die Wirklichkeit und Freiheit Gottes nicht als vergebliches oder Gottes Gottsein inadäquates Unterfangen. Wie Thomas und Rahner, so ist auch Balthasar davon überzeugt, dass Gott von allen Erkennenden in jeder erkannten Wirklichkeit implizit miterkannt wird, wobei das Erkanntwerden Gottes einer zuvorkommenden Initiative Gottes entspringt: Es ist Gott, der sich im philosophisch bedachten Sein als dessen Grund zu erkennen gibt[69]. Die klassischen Gottesbeweise erschließen Balthasar zufolge die Dimension des Göttlichen, das der weiteren, letztendlich von Gott her ermöglichten Bestimmung bedarf[70]. Eine in der Tat vollendete philosophische Gotteserkenntnis bedürfe der Offenbarung Gottes in Christus. Erst die Offenbarung bringt die philosophische Vernunft ganz zu sich und in ihre Möglichkeiten. Sie zeigt ihr die oft verschüttet bleibenden Spuren und Hinweise auf, die Gott in seine Schöpfung gelegt hat und, wäre der Mensch ohne Sünde, ohne weiteres zu einer vollendeten philosophischen Erkenntnis Gottes führen müssten. Einer christlichen Philosophie ist über die «Schöpfungsoffenbarung» die Erkenntnis möglich, dass Gott «absolute Person»[71] ist. Balthasar räumt außerdem ein, dass das Denken zu einem Postulat «der Vollendbarkeit des existierenden Menschen»[72] kommen könne. Allerdings sei niemand imstande, aus diesem Postulat die Realität der Vollendung

---

[69] Vgl. Thomas von Aquin: *De veritate* 22, 2 ad 1: «omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito»; zitiert von Rahner in *Hörer des Wortes*, 102 und Balthasar: *Theologik* I: 45, 260: Gott wird in jeder kategorialen Erkenntnis miterkannt, «aber so, dass die Offenbarkeit seines Seins unmittelbar zurückführbar wird auf eine ursprüngliche Freiheit seines Sich-offenbarens... und dass in diesem Offenbarwerden Gottes gerade seine herrschaftliche Freiheit und somit seine Verborgenheit in sich selbst ansichtig wird».

[70] Vgl. Balthasar: *Herrlichkeit* III 1: 179f.

[71] Balthasar: *Theologik* I: 263, 273.

[72] Balthasar: *Herrlichkeit* III, 1: 180.

philosophisch abzuleiten, die allein durch Gottes Offenbarung ihren Anfang nimmt.

Aber auch Rahners weitergehende Überlegungen zur Denkbarkeit und Gestalt der Offenbarung beanspruchen, die von Balthasar gesetzten Grenzziehungen zumindest im Prinzip nicht zu überspringen. Die wichtigsten Argumente Rahners, die über weite Strecken auch die Balthasars sind, seien im Folgenden systematisch zusammengefasst. Einige Argumentationsschritte sind bereits bekannt.

12. Der Mensch als potentieller Hörer des Wortes

Zuerst ist mit Rahner und Balthasar die Kontingenz, d.h. Nichtnotwendigkeit all dessen zu verstehen, das existiert – vom herbstlichen Charakter des Endlichen spricht Balthasar[73]. Daraus folgt mit Notwendigkeit die Annahme einer aus sich heraus notwendigerweise existierenden Ursache, die Person ist, da angenommen werden muss, dass diese Ursache über Erkenntnis und Wille verfügt: Das Nichtwendige muss nämlich in seiner Existenz erkannt und gewollt werden, wenn es von dieser Ursache gesetzt werden soll, weshalb man diese Ursache als erkennende und wollende, mithin als personale zu begreifen hat[74].

Die Vorstellung, das Kontingente würde dem Absoluten notwendigerweise entströmen, um durch sein Anderes, das Nichtabsolute, zu sich zu kommen, kann kaum überzeugen, da das Absolute als unabhängig von anderem und als «selbstgenügsam» zu verstehen ist[75]. Deshalb kann die Welt nur durch einen nichtnotwendigen, d.h. freien Akt des Absoluten gewollt und ins Sein gesetzt werden. Wenn Gott als freie Person gedacht werden kann, dann ist von Gott her die Möglichkeit seiner freien Selbstoffenbarung denkbar.

Weiter oben wurde bereits erläutert, dass der Mensch alles im Horizont des Seins erfasst und in unterschiedlicher Weise die Erfahrung des Unbedingten macht. Folglich ist der Mensch auch offen für etwas, das Gott als Realität, also als Sein,

---

[73] Das Endliche verwelkt und fällt immer schon; «herbstlich entblättert» stehen weltliche und menschliche Gestalt da in ihrer Vergänglichkeit, die "erzwungenermaßen" auf Gott verweist; Balthasar: *Theologik* I: 161, 269.

[74] Vgl. Rahner: *Hörer des Wortes*, 128-136; *Grundkurs*, 55-77.

[75] Vgl. Balthasars Erörterung der Frage «Was hat Gott von der Welt?» in: *Theodramatik* IV: 463-476.

setzt, um sich zu offenbaren[76]. Dieses Etwas ist der Mensch selbst. Dessen Offenheit für Gott macht sich Gott sozusagen zunutze, um sich im menschlichen Wort und durch eine menschliche Natur in der Geschichte zu offenbaren.

Dabei ist vorausgesetzt, dass diese menschliche Natur unmittelbar durch Gottes Personalität existiert und der durch Gottes Personsein existierende Mensch auch in letzter Radikalität der Ort sein will, an dem Gott zu den Menschen kommt. Wo derart Gott und Mensch zusammenfinden, ist eine Steigerung dieser Einheit nicht mehr möglich, d.h. die Offenbarung Gottes ist *endgültig* und *unüberholbar* geworden[77].

Balthasar ist allerdings der Auffassung, dass man philosophisch nicht mehr als die angesprochene Offenheit des Menschen für eine mögliche Offenbarung Gottes aufweisen kann. Bereits bei der Frage, ob man darüber hinaus noch philosophisch plausibel machen könne, dass diese Offenbarung in ihrer endgültigen Form die Gestalt der Menschwerdung Gottes haben müsse, zeigt er Zurückhaltung[78]. Er verweist aber auch auf den Gedanken von Mittlergestalten in der Religionsgeschichte, was als Hinweis auf die Denkbarkeit und Erwartbarkeit einer Menschwerdung Gottes gewertet werden könnte: In der Religionsgeschichte seien «im rein Formalen so etwas wie gestalthafte Umrisse der von Gott her erfolgenden Offenbarung» erkennbar. Der sich daran anschließende Satz könnte auch von Rahner formuliert sein: «Das Formale bedeutet hier ein Abstecken des Raumes, worin das Ereignis geschehen muss, wenn wirklich das Wesen Mensch Empfänger solcher Heilsoffenbarung sein soll»[79]. Dieses Formale ist der Mensch in seiner Möglichkeit, von Gott vollendet zu werden, d.h. in das göttliche Leben hineingenommen zu werden, weil es sich dem Menschen mitteilen kann. Karl Rahner versucht diese philosophisch denkbare Selbstmitteilung Gottes in transzendentalphilosophischer und transzendentaltheologischer Perspektive noch genauer zu fassen.

---

[76] Vgl. Balthasar: *Mein Werk*, 92: «Der menschliche Verstand muss auf das Unendliche hin offen sein». Dann ist Offenbarung Gottes im Menschen für den Menschen möglich – als Erscheinung im Offenen des Seins: «Ein Sein "erscheint", es erfolgt eine Epiphanie. ... So lässt sich vorerst eine theologische *Ästhetik* ... entwerfen: Gott erscheint».

[77] Vgl. Rahner: *Grundkurs*, 188-191.

[78] Vgl. Balthasar: *Epilog*, 23f.: Von «Gottes Stimme gibt es keinen [philosophischen] Begriff, keinen Vorgriff, jeder Griff nach ihr greift daneben».

[79] Balthasar: *Das Ganze im Fragment*, 73.

13. Philosophie des Gottmenschen, der Trinität und der Auferstehung

Ausgehend von der Bezogenheit des Menschen auf Gott und Gottes Zuwendung in Schöpfung, Evolution, Hominisation und Geschichte entwickelt Rahner die beide Bewegungen abschließende Vorstellung von einem absoluten Heilbringer, des Gottmenschen[80]. Dieser absolute Heilsbringer ist zugleich Selbstmitteilung Gottes und menschlich vollkommene Annahme dieser Selbstoffenbarung Gottes[81]. Eine Heilchance in anderen Religionen besteht durch Teilhabe an diesem Höhepunkt der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte[82].

Mehr noch: Rahner will auch zeigen, dass diese Offenbarung Gottes auf einen dreifaltigen Gott hinweist[83]. Der Begriff der Offenbarung, verstanden als Selbstmitteilung Gottes, führt zur Annahme von Unterscheidungen im einen Gott. Zunächst ist aus theologischer Perspektive zu sagen: Da ist Gott als der ursprungslose Ursprung der Offenbarung: Gott der Vater; da sind die Mitteilung, das göttliche Wort; da sind das Licht und die Kraft, in der diese Mitteilung verstanden und angenommen werden: der Heilige Geist. Dass Gott ebenso die Annahme seiner Offenbarung im Menschen ermöglichen und mittragen muss, ergibt sich nach Rahner aus der religionsphilosophischen Einsicht, dass zur Offenbarung notwendigerweise auch ihr gelungenes Ankommen im Menschen gehört[84]. Wenn eine Offenbarung nicht erkannt und angenommen wird, hat sie an sich gar nicht stattgefunden. Weil jedoch die Offenbarung ganz Sache Gottes ist, muss zu ihr ebenso der Aspekt ihrer Annahme gehören. Ihre Annahme ist also – das lässt sich philosophisch noch bedenken – göttlicher Natur. Diese Annahme ist Sache des Heiligen Geistes, fügt die Theologie hinzu – obgleich diese Annahme genauso ganz in der Freiheit des Menschen erfolgt. Darum kommt Rahner zu dem Ergebnis, dass nur ein dreifaltiger, sich im Logos inkarnierender Gott der Gott einer endgültigen Offenbarung sein kann.

---

[80] Vgl. Rahner: *Grundkurs*, 182-189.

[81] Vgl. ebd., 189.

[82] Vgl. ebd., 296-305.

[83] Vgl. dazu ebd., 135f; Karl Rahner: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln u.a. 1967, 317-401, bes. 369-382.

[84] Vgl. auch Rahner: *Grundkurs*, 118f, 128.

Es ist allerdings hinzufügen, dass es sich bei diesem Trinitätsaufweis entweder nur um den religionsphilosophischen Nachweis einer triadischen Struktur der Offenbarung handelt oder um eine bereits transzendental*theologische* Überlegung, die vom Trinitätsdogma ausgeht. Aus der triadischen Struktur der Offenbarung kann man zumindest nicht philosophisch die personalen Relationen ableiten, als die die göttlichen Personen subsistieren. Es ist einzuräumen, dass Rahner an dieser Stelle seiner Überlegungen zumeist transzendentaltheologisch argumentiert. Das muss jedoch nicht bedeuten, dass man nicht noch genauer differenzieren könnte zwischen philosophisch noch möglichen und schon theologischen Aussagen über die triadisch–trinitarische Gestalt der Selbstmitteilung Gottes, wie es eben versucht wurde. Wenngleich in Rahners transzendentaltheologischer Reflexion die transzendentalphilosophischen Analysen des Menschen als des Hörers des göttlichen Wortes eingehen, verlieren sie darin nicht ihren eigenen (erst-) philosophischen Stellenwert[85]. Darum ist ein philosophischer Begriff einer möglichen Selbstmitteilung Gottes mit triadischer Struktur durchaus formulierbar.

Mehr als um eine ganz exakt gezogene Grenzlinie zwischen Philosophie und Theologie ist Rahner um eine Vermittlung des christlichen Offenbarungsglaubens bemüht. Dieser Vermittlung dient die angesprochene Interferenz von philosophischem und theologischem Denken[86]. Diese Überlappungen von theologischem und philosophischem Denken entsprechen dem Insistieren Balthasars auf der offenbarungstheologischen Bedingtheit eines philosophischen Denkens, das erst eine dem Christentum kompatible Gotteserkenntnis erschließt und dabei auch die Möglichkeitsbedingungen der Offenbarung in den Blick nimmt. Im Sinn offenbarungstheologischer Vermitteltheit sind ebenso die folgenden Überlegungen Rahners zu begreifen.

Ausgehend von der Analyse des Menschen im Blick auf die christliche Offenbarung entwickelt Rahner den Gedanken einer *suchenden Christologie* und einer *transzendentalen Hoffnung auf Auferstehung*. Auf diese Weise beabsichtigt er,

---

[85] Zur Diskussion über eine theologische Selbstüberholung des «(erst-) philosophischen Rahners» durch den «theologischen Rahner» vgl. M. Schulz: *Sein und Trinität*, 619-627; Thomas Knieps: *Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschafts-philosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners «Hörer des Wortes»* (BDS 19), Würzburg 1995; ders.: *Zum nach–neuzeitlichen Ort der Theologie. Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft nach Karl Rahners «Hörer des Wortes»*, in: *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl–Rahner–Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse*, hrsg. v. Roman A. Siebenrock (ITS 56), Innsbruck-Wien 2001, 203-224.

[86] Vgl. nochmals Rahner: *Grundkurs*, 10-17, 29f.

die Vernünftigkeit des Glaubens an Jesus, den Christus, und an dessen Auferstehung plausibel zu machen[87].

Zunächst reflektiert er die Ambivalenz des Todes. Sich teilweise an Martin Heideggers Daseinsanalyse aus *Sein und Zeit* (1927) anschließend, zeigt Rahner, dass der Mensch immer auf seinen Tod bezogen lebt und dass es nicht zuletzt auch der Tod ist, der den Taten des Menschen sowie dessen Leben Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit verleiht[88]. Die Zeit, die ich für bestimmte Dinge einsetze oder mit bestimmten Menschen verbringe, drückt meine Wertschätzung aus, denn diese Zeit ist unwiederbringlich vergangen und verschenkt. In bestimmter Hinsicht macht der Tod die Lebenszeit wertvoll und potentiell sinnvoll. Im Tod erreicht das durch unsere Freiheit und «Zeiteinteilung» gestaltete Leben seine endgültige Gestalt.

Andererseits aber zerstört der Tod diese Gestalt wieder: Der Tod gibt den Freiheitsentscheidungen ihre Ernsthaftigkeit und ihren Sinn, und er zerstört das in Einmaligkeit Gewordene wieder. Dieser Widerspruch wird nur aufgelöst, wenn man davon ausgeht, dass die im Tod gewordene Ganzheit des Lebens nicht zerrissen, sondern gerettet und bewahrt wird: wenn es also eine Auferstehung gibt. Sie erst macht das Leben sinnvoll, nicht der Tod für sich betrachtet.

Mit diesen Gedanken will Rahner keineswegs die Realität der Auferstehung beweisen. Er möchte jedoch verständlich machen, wie sehr es zum Menschen passt, an die Auferstehung zu glauben. Darum ist die Botschaft von der Auferstehung Jesu nicht nur die Kunde von einem besonderen Wunder, das für manche wie ein Märchen klingt. Vielmehr muss sich der Mensch als Mensch geradezu danach sehnen, von dem Ereignis der Auferstehung Christi zu hören, die den Grund legt für die eigene Auferstehung. Der Glaube an die Auferstehung Jesu wäre also in dieser Perspektive etwas höchst Vernünftiges und Menschliches.

Wie steht Balthasar zu derartigen Überlegungen? Er analysiert die ganz unterschiedlichen Todesvorstellungen in der asiatischen und abendländischen Geistesgeschichte und kommt zu jenem Postulat von der Vollendbarkeit des Menschen. Wenngleich Balthasar seine Reserven gegenüber Rahners Auferstehungspostulat deutlich zu erkennen gibt[89], ist eine derartige Vollendbarkeit des Menschen nicht ohne Auferstehung denkbar, obwohl die christliche Vorstellung von

---

[87] Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 199-204, 256-263, 281ff.

[88] Vgl. ebd., 258-261, 410ff.

[89] Vgl. BALTHASAR: *Theologik* II: 219-222. Niemals sei der Mensch von sich aus «auf den Gedanken verfallen ..., der da heißt: "Auferstehung aus den Toten"»; DERS.: *Das Ganze im Fragment*, 266.

der Auferstehung nicht zum konkreten Thema einer außerchristlichen Philosophie geworden ist. Dem entspricht auch die theologische Einsicht, dass das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott reine Gabe ist. Deren Gegebenwerden kann niemand beweisen, niemand kann sich in die Gemeinschaft mit Gott philosophisch (aber auch nicht theologisch) «hineinbeweisen». Aber dieser Gabecharakter des ewigen Lebens verhindert nicht, dass der Mensch diese Gabe erhofft und als erhoffte bereits philosophisch bedenkt.

Aus theologischen Motiven gibt Balthasar ebenso zu bedenken, dass auch all das überwunden sein muss, das den Menschen von Gott trennt; andernfalls kann der Mensch nicht in die volle Gemeinschaft mit Gott eingehen. Aus diesem Grund hält er Rahners religionsphilosophische Überlegung zu einer im Wesen des Menschen verankerten Auferstehungshoffnung für eher gewagt, zumindest müsste diese Überlegung die Dimension der Sünde philosophisch berücksichtigen[90], was allerdings nicht als ganz unmöglich erscheinen muss.

Wenn einmal ein personaler Gott aufgewiesen ist, stellt sich auch die Frage, wie sich der Mensch zu diesem Gott verhält, zumal zu einem Gott, der seine Gunst bereits in der Gabe des Daseins erwiesen hat. In dieser Perspektive kommt zumindest die Möglichkeit der Sünde in den Blick, wenngleich von der Philosophie aus nicht beweisbar ist, dass sich diese Sünde darüber hinaus gegen die Gnade des Schöpfers richtet, die mehr als die Gabe des Daseins besagt. Andererseits kann die philosophische Denkbarkeit einer Berufung des Menschen zur Gnadengemeinschaft mit Gott auch den Gedanken einschließen, dass sich das denkbare Sündigen des Menschen vor allem gegen diese mögliche Berufung richtet.

Der faktische Zustand des Menschen könnte überdies den begründeten Verdacht erwecken, dass mit dem Menschen von Anfang an «etwas nicht stimmt». Obgleich

---

[90] Die von Rahner entwickelte transzendentale Auferstehungshoffnung stelle eine «unverantwortbare Verfrühung» dar; Balthasar: *Theologik* II: 221. Denn Auferstehung gebe es nicht ohne die Aufarbeitung der Weltschuld, ohne Kreuz. – Rahner vergisst diesen Aspekt jedoch nicht einfach. Zumindest gehört ein Vorentwurf des Kreuzes zu den übernatürlich mitbestimmten kreuzestheologischen Grunddaten des «anonymen Christen»: Zur Auferstehungshoffnung gehört die radikale Nächstenliebe, die ggf. bis zum stellvertretenden Lebensopfer geht. Die aktive und aus Liebe zum Leiden bereite Solidarität mit dem Mitmenschen ist konkretes Integral dieser Hoffnung, die auf eine absolute Heilszukunft *für alle* ausgreift. Von der Auferstehungshoffnung des «anonymen Christen» lässt sich ebenso wenig die positive Annahme des eigenen – schuldhaften und schicksalhaften – Scheiterns in vielen Lebensbereichen und auch nicht die Annahme des eigenen Todes trennen. Die Annahme des eigenen Todes kann freilich allein im Vertrauen auf eine letzte Versöhnung und Vergebung gelingen – in einem Vertrauen, das die Versöhnung und Vergebung ganz Gott anheim stellt und nichts eigenmächtig «im Vorgriff» vorwegnimmt: Vgl. zur Diskussion zusammenfassend Nikolaus Schwerdtfeger: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen»* (FThSt 123), Freiburg u.a. 1982, 373-380; Guy Mansini: *Rahner and Balthasar on the efficacy of the Cross*, in: IThQ 63 (1998) 232-249.

sich der Mensch nur einem guten und vollkommenen Gott zu verdanken vermag, dessen Güte und Vollkommenheit ebenso zur Signatur der menschlichen Wirklichkeit gehören müsste, findet sich der Mensch in einem widersprüchlichen, vom Bösen gekennzeichneten Dasein vor, das er allem Anschein nach nicht nur individuell zu verantworten hat, sondern immer schon von Schuld unentwirrbar mitbestimmt ist. Legt sich deshalb nicht – so ist mit Rahner zu fragen – der Verdacht nahe, dass sich der Mensch von Anfang an gegen den göttlichen Letztsinn aller Wirklichkeit und den seines eigenen Lebens verschworen hat und dass sich ihm deshalb immer wieder der Gesamtsinn der Realität entzieht[91]?

Wenn eine übernatürliche Berufung des Menschen philosophisch denkbar ist, wird auch eine Verweigerung des Menschen gegenüber dieser Berufung denkbar – es wird denkbar, dass die erlittene Widersprüchlichkeit des Lebens in einem frei gesetzten Widerspruch gegen diese Berufung gründet: in einer Sünde des Anfangs[92]. Deren Überwindung ist mit Rahners Begriff des absoluten Heilbringers verbunden[93]. Maßgeblich ist sein Hinweis, dass dieser Heilbringer auch die gelungene Annahme der Offenbarung darstellt. Deshalb muss dieser Heilbringer frei von Sünde sein. Und wenn seine Annahme der Offenbarung für alle Menschen eine Heilsbedeutung haben soll, muss er, als Mensch mit allen Menschen verbunden,

---

[91] Vgl. Rahner: *Grundkurs*, 104-110. Zu Elementen menschlicher Selbsterfahrung gehöre die innere (konkupiszente) Zwiespältigkeit des Menschen – gehören die Tatsache, den eigenen Freiheitsvollzug stets unter Einbezug der Objektivation fremder Schuld setzen zu müssen, sowie die Verrätselung von Leid, Krankheit und Tod, die Erfahrung des Absurden. Alle diese Erfahrungen führen Aspekte der dem Menschen vorgegebenen Natur vor Augen. Nirgendwo existiere eine Insel der Seligen. Mit der Menschheit koexistiert offenbar das Bösen immer und überall. Vor diesem Erfahrungshintergrund scheint es Rahner einsichtig, dass man sich der ätiologischen Schlussfolgerung annähern kann, dass diese Verfangenheit der Menschheitsgeschichte im Bösen von Anfang an konstituiert worden ist, und zwar in Form eines Ereignisses, in dem der Ursprung des Soseins dieser Geschichte liegt: in Form einer Sünde, der der konkreten Geschichte ihren Ursprung gab.

[92] Vgl. Papst Johannes Paul II.: Enzyklika *Fides et ratio* vom 14.09.1998, Nr. 76: «Zu den objektiven Elementen der christlichen Philosophie gehört auch die Notwendigkeit, die Vernünftigkeit mancher von der Heiligen Schrift ausgesprochenen Wahrheiten zu erforschen, wie die Möglichkeit einer übernatürlichen Berufung des Menschen und eben auch die Erbsünde. Das sind Aufgaben, welche die Vernunft veranlassen anzuerkennen, dass es Wahres und Vernünftiges außerhalb der engen Grenzen gibt, in die sich einzuschließen sie geneigt wäre. Diese Themen erweitern tatsächlich den Bereich des Vernünftigen».

[93] Vgl. Andeutungen in Rahner: *Grundkurs*, 283: die Versöhnung als absolute, der Geschichte bereits eingestiftete Zukunft durch den absoluten Heilbringer. Auch die Erfahrung der Ohnmacht im Tod ist Erfahrung des Absurden und der Konkupiszenz – sie muss im absoluten Heilsbringer «aufgehoben» sein, vgl. ebd., 282f. Ausführlicher z.B. im Artikel *Erlösung*, in: HTTL 2 (1972) 196-208, bes. 206f. Erlösung geschieht, wenn die «Annahme der sündigen Welt von seiten Gottes auch durch die in dieser Annahme prädestinierte Annahme von seiten der Welt beantwortet wird u. so objektiv u. … subjektiv die *irreversible* erlösende Annahme als Einheit von Gott u. Welt… gegeben ist». Diese doppelte Annahme ist im Gottmenschen wirklich.

auch ihre Ferne von Gott in seine Annahme der Offenbarung hineinnehmen und sie so überwinden. D.h., er muss als Finalgestalt des göttlichen Heilswillens zum Heil aller die Schuld der Welt tragen.

Jeder, der für sich und andere auf die Auferstehung hofft, setzt dabei auf diese denkbare definitive Versöhnung von Gott und Mensch: auf das denkbare definitive Zusammenfinden von göttlicher und menschlicher Freiheit in einem Heilsereignis. Wird diese Hoffnung wirkliche Realität, ist sie gnadenhaft getragen von dem sie allein begründenden Heilsereignis. Zugleich fordert diese Hoffnung die tätige Solidarität mit allen ein, die an der Entfremdung vom göttlichen Gesamtsinn leiden und denen es daher schwer fällt, auf einen eschatologischen Sieg des Gesamtsinnes der Wirklichkeit zu hoffen: auf die Vollendung des eschatologisch vollendbaren Menschen. Rahners Überlegungen zur transzendentalen Auferstehungshoffnung und Balthasars Postulat von der Vollendbarkeit des Menschen konvergieren also durchaus.

Wir brechen unsere Überlegungen an dieser Stelle ab. Sie zeigen, wie man sich mit Rahner und Balthasar philosophierend dem Glauben annähern kann oder wie man, vom Glauben ausgehend, philosophierend dessen Voraussetzungen in Gestalt einer philosophischen Anthropologie, Ontologie und Offenbarungstheorie zu erschließen vermag. Manchem mögen viele Überlegungen schon mehr Theologie als Philosophie gewesen sein. Eine genaue Grenzlinie zu zeihen wird im Einzelfall, wie gesagt, nicht ganz leicht sein. Eine Philosophie, die sich gegenüber dem Unbedingten und Absoluten nicht von vornherein verschließt – was nach Rahner und Balthasar an sich unmöglich und unvernünftig ist –, kann von den Gedanken Rahners und Balthasar maßgebliche Anregungen erhalten und damit beginnen, sich dezidiert im unendlichen Horizont jenes Geheimnisses zu vollziehen, das alle Gott nennen.

RTLu IX (1/2004) 93-120

Suggestioni teologiche del pensiero della finitezza

Giorgio Palumbo
Università di Palermo

Come è noto, nella *Fides et ratio* si guarda con grande favore e con un senso di accorata urgenza alla possibilità che nell'orizzonte della ricerca filosofica ci sia posto per un'«ermeneutica aperta all'istanza della metafisica»[1]. In questione è un raccordo irrinunciabile tra l'attraversamento interpretativo delle condizioni storico-finite nelle quali si manifesta a noi la ricchezza senza confini della verità ontologica, compito tipicamente ermeneutico, e l'apertura audacemente metafisica alle dimensioni fondanti, fondanti in senso «ultimo», cui andrebbe compiutamente riportata ogni traccia significativa che riguarda l'essere, in particolare l'essere dell'uomo. È importante notare, a proposito della rilevanza di questo incontro, come l'enciclica parli di una sollecitazione che proprio la fede, in forza del suo stare aperta al mistero di Dio che irrompe nella storia, offrirebbe alla ragione in ricerca, spronandola a «non perdere la passione per la verità ultima»[2]. In altri termini la possibilità che la ragione filosofica tenga insieme la frequentazione del finito e la tensione verso il fondamento sembra tutelata e incoraggiata da quanto di più prezioso accade nel vissuto di chi crede.

Se questa è un'indicazione di tutto rilievo che viene data dalla *Fides et ratio*, nelle pagine seguenti vorremmo cercare di capire da quali argomenti principali muove e quali implicazioni comporta un tragitto che si presenta, almeno in forma immediata, come diametralmente opposto rispetto alla via auspicata nell'enciclica. Un tragitto cioè che persegue la fedeltà ermeneutica alla finitezza esistenziale sottoponendo a martellante critica il «bisogno metafisico» del fondamento e rifiutando

---

[1] *Fides et ratio*, n. 95. Su questa tematica si veda F. Botturi, *Per «un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica»*, in G. Sgubbi – P. Coda (edd.), *Il risveglio della ragione*, Roma 2000, 113-135.

[2] *Fides et ratio*, n. 56.

la «violenza implicita in ogni ultimità»[3], e che, proprio tenendo ferma questa linea, riscopre l'ispirazione cristiana del suo impegno filosofico. All'idea, sostenuta nell'enciclica, della felice armonia tra il vissuto religioso ed un'ermeneutica sensibile al richiamo metafisico, si contrappone qui l'idea che solo un'ermeneutica pronta piuttosto a *smontare* l'istanza metafisica può dare alimento ad un autentico senso del divino. Secondo una posizione che giunge fino a «rivendicare il diritto a non essere allontanati dalla verità del Vangelo» a causa del permanere di «pregiudizi metafisici» non solo in tante forme aprioristiche di ateismo ma anche e soprattutto in certe versioni dogmatiche e morali della fede cristiana[4].

Il tragitto di cui vogliamo occuparci si riferisce al *pensiero debole* di G. Vattimo e reca in sé, facilmente individuabile, una decisiva impronta heideggeriana. Per il filosofo di Messkirch, infatti, l'intento di «custodire la finitezza» che ci costituisce[5], intento che anima tutta la sua opera, si allea in modo organico con un pensiero che rinuncia a trattare l'essere come fondamento-spiegazione dell'ente e, con ciò stesso, vorrebbe rendersi più autenticamente disponibile al «Dio divino» di quanto non sia stata tanta metafisica tradizionale presa da un sovrano zelo dimostrativo. Nei percorsi di Vattimo si trova svolto, in modo incisivo e originale, un *pensiero della finitezza* che, sulla scia determinante sia del *Denkweg* heideggeriano sia di temi nietzscheani, dà luogo ad una riflessione ontologica ed esistenziale nella quale l'implacabile presa di distanza dal "metafisico" si coniuga con un rinnovato emergere dell'atteggiamento religioso. Si tratta più precisamente, come vedremo, di un ritrovamento *nichilistico* del cristianesimo basato sulla possibilità di scorgere nessi sorprendenti e quanto mai fecondi tra l'«indebolimento dell'essere» che caratterizza il «destino» ermeneutico, secolarizzante, post-moderno della cultura occidentale e quella «logica» dell'incarnazione, della *kenosis*, del primato della carità che sta al centro del messaggio cristiano.

1. La finitezza e la lezione dell'assenza

Prima di esplorare alcuni tratti essenziali della proposta di Vattimo, ci sembra opportuno abbozzare alcune coordinate che consentono forse di registrare come nel

[3] G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano 1996, 63.

[4] *Ibid.*, p. 51.

[5] Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, Genova 1992, 12.

dare spazio al tema della «finitezza», e segnatamente nel desiderio-compito di rimanere fedeli al cammino della finitezza, si esprima qualcosa di particolarmente rivelativo della sensibilità filosofica contemporanea (e di rilevante riguardo ai rapporti tra ragione e fede). Perché oggi, in modo così diffuso e sintomatico, avvertiamo che assumere e valorizzare il nostro «stare al mondo» implica cercare di essere «all'altezza della nostra finitezza»[6]?

Abbiamo già fatto parziale riferimento ad un brano di Heidegger: «la finitezza non è una proprietà che semplicemente ci attribuiamo, bensì *il modo fondamentale del nostro essere*. Se vogliamo diventare ciò che siamo, non possiamo abbandonare questa finitezza o illuderci nei suoi confronti, dobbiamo invece custodirla». Proprio la convinzione che la finitezza sia da «custodire» caratterizza in modo inedito un clima culturale in cui sembrano aver trovato una chiara sconfessione due strategie, tra loro non estranee, di elusione del segreto della finitezza: da un lato guardare quest'ultima come una terra di esilio macchiata di imperfezione, dall'altro fare di essa il trampolino di lancio per conati e rivendicazioni di totale autonomia. Una versione immeschinita della creaturalità ha da sempre favorito la tendenza a rendere la finitezza in primo luogo situazione derelitta, dall'altra parte un certo modo di reagire a quanto di oppressivo e mortificante comportava questo scenario, ha condotto a caricare la finitezza di un impeto di emancipazione che la spingesse ad assolversi dai limiti, a cercare se stessa in attive proiezioni infinitistiche. Ora, una prospettiva lontana da tutto ciò viene guadagnata quando si coglie che sia nello svilire la finitezza sia nel fare di essa un progetto di autoaffermazione, viene messa in ogni caso in primo piano un'esigenza assillante di garanzia. Come se la finitezza fosse soprattutto una carenza da compensare, invocando o conquistando un principio di totalità, un intero, una pienezza, che siano funzionali alla *messa al sicuro* dell'esistere.

Nel mettere a nudo e cercare di superare una concezione della finitezza impregnata, possiamo dire, di *volontà di risarcimento*, la prospettiva di Heidegger si è rivelata determinante: la gettatezza dell'esserci umano è stata infatti focalizzata in un quadro che vede il *proprium* dell'uomo nella *cura* per l'enigma dell'essere e quindi cerca di salvaguardare, con un sol gesto, la dignità dell'esistere umano e la verità dell'essere che ad esso si rivela, denunciando la logica assicurante (secondo Heidegger tipica della metafisica) interna al pensiero occidentale. Logica assicurante che fa perdere di vista il prodigio del rapporto tra uomo ed evento ontologico,

[6] S. Natoli, *I nuovi pagani*, Milano 1995, 14.

sia quando colloca l'esserci umano su un piano d'essere appiattito e commisurato al fatto ontico, sia quando pone l'uomo come protagonista di un rappresentare e pianificare che domina l'essere riducendolo a oggettività. Parlare dell'uomo come «gettato» nel mondo, in chiave heideggeriana, vuol dire ad un tempo negare che sia riducibile a cosa «semplicemente presente» tra le cose, e negare che gli spetti il ruolo moderno di «soggetto» tendenzialmente autarchico e autotrasparente, impegnato a fare di ogni realtà che lo circonda il suo «territorio di aggressione». Vuol dire avviare un diverso approccio alla povertà-ricchezza dell'esistenza che non può prescindere da una diversa attenzione per il darsi originario dell'essere. Secondo Heidegger, infatti, non si può capire nulla della finitezza se non si comincia a cogliere quale singolare nodo di «assegnazione» e di «privilegio» tocca l'uomo, incide alla radice della sua umanità, dandogli in sorte costitutiva la possibilità di «stare dentro l'aperto dell'essere»[7]. Heidegger ha tentato di avvicinarsi al segreto della finitezza cercando di rispettare lo strano modo d'essere di un essere che esiste come interlocutore dell'essere, e che vive questo privilegio non per suo potere o iniziativa ma ritrovandosi assegnato al «ci», sperimentando nell'intimo del suo sentirsi vivere, nell'intimo del prendere notizia dell'essere suo e dell'essere in generale, quella che è la più rivelativa e celata e rimossa delle emozioni: il «non sentirsi a casa propria»[8], ovvero il sentirsi ospiti dell'indisponibile.

Dire finitezza non significa allora soltanto ricordare che l'uomo vive di limiti e solamente abitando il limite sporge oltre esso, ma significa mettere in rilievo che l'esistenza nel suo modo di scontare il limite come scacco e insieme come fioritura della possibilità, fa già sempre i conti con una inafferrabile provenienza e una inafferrabile destinazione a cui è sospesa la sua avventura. Fa i conti con uno sfuggente *potere* da cui dipende il trovarsi assegnati al limite e il trovarsi donato il privilegio di sentire il limite, di comprendersi al limite, di affacciarsi sull'illimite. Nel senso più genuinamente heideggeriano (al di là di un certo ambiguo soggettivismo ancora presente nel primo Heidegger) la finitezza esistenziale è e «si sente» tale in quanto definita, sostenuta e insieme lasciata nello spaesamento da un potere *altro* che vige nell'evento che schiude l'esserci. Custodire la finitezza vuol dire custodire questo gioco di rapporto che l'esistenza intrattiene con una irriducibile dimensione di *alterità* al cospetto della quale, questo è un punto da sottolineare, si può sempre

[7] Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Bari 1981, 190.

[8] M. Heidegger, *Essere e tempo*, Torino 1969, 298.

rimettere in moto una tendenza a voler controllare e padroneggiare, o si può risvegliare una capacità di metter via ogni presunzione di padronanza.

Ferma restando la complessità del tema heideggeriano della metafisica come versione destinale dell'essere, non c'è dubbio che Heidegger, giudicando e decostruendo quello che lui considera il fondare metafisico, si è posto da un punto di vista dal quale è possibile scorgere dove sono solidali tutti i fondamentalismi, tutte le subordinazioni dell'evento dell'essere a una spiegazione funzionale all'ansia di certezze, si riferiscano ad un modo di contare su Dio quale Ente supremo o a un modo di celebrare il *regnum hominis* nel segno del principio soggettività. È stata insomma guadagnata una prospettiva critica a tutto campo riguardo alla logica del pensare calcolante, così da lasciare un nuovo spazio, uno spazio di liberante *infondabilità* al gioco di rapporto tra esistenza e apertura dell'essere.

Questo porta a delineare in maniera spiazzante la configurazione della finitezza. Il senso della finitezza riceve infatti una calibratura affatto particolare allorché viene messo in crisi un criterio di assicurazione che può portare indifferentemente o a denigrare-accusare il finito in vista di una salvezza-protezione che venga garantita dall'alto, o ad esaltare nel finito la pretesa di slanciarsi a partire da sé e in vista di sé. La crisi investe sia la riduzione dell'esserci umano a imperfezione e a desolazione, sia la rivendicazione di impossibili autoconsacrazioni: «un uomo che sia uomo unicamente da se stesso è qualcosa che non esiste»[9].

La finitezza appare allora libera dai «perché» che la vorrebbero garantire offrendole un modo interessato di ancorarsi al fondo dell'essere. Ma libera per incarnare una *responsabilità*. Libera a partire e in vista di una vocazione a *scendere nell'insicurezza*, a mantenersi nell'insicurezza. L'appello a non prendere dimora nell'assicurazione della vita, Heidegger, nella fase iniziale del suo cammino di ricerca, lo ha sentito echeggiare al cuore della primitiva predicazione cristiana[10], e in varie forme lo ha poi messo al cuore del rapporto che impegna l'esistenza a corrispondere all'evento dell'essere. Dall' «angoscia», dalla «chiamata della coscienza», dall' «essere-per-la-morte» di cui si parla in *Sein und Zeit*, fino alla «discesa» nella «povertà dell'esistenza» di cui parla la *Lettera sull'umanismo*, fino poi al tema della *Gelassenheit* caro all'ultimo Heidegger, in modalità differenti si trova raffigurata questa attitudine dell'esistenza finita a recepire un appello: la forza di un appello

[9] M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano 1976, 25.

[10] Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, vol. 60 della *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1995, 105.

che, come è stato detto, Heidegger «ha restituito al pensare»[11], quale forza che provoca e dispone all'ascolto.

Proprio in sintonia con tale appello, si svela la risorsa più straordinaria della finitezza: potersi rendere interprete e testimone e interlocutrice della *lezione dell'assenza*. Nel modo in cui la finitezza sconta il limite e insieme gode di esso come di una fioritura della possibilità, essa non può non fare i conti, come si diceva, con il senso dell'intero, dell'origine e della destinazione. Ma non basta dire che la finitezza, in tal modo, rimanda ad altro, occorre aggiungere che essa è chiamata a vivere, quasi a incorporare, una critica dell'intero, una chiamata a discernere tra un intero a misura di volontà di possesso e un intero che nel suo aprire e donare possibilizzante, nel suo sostenere e coinvolgere e attirare l'esistenza resta *alterità indisponibile*. La finitezza così non ha nulla di banale e di scontato, essa vive l'intima complicità con un potere differente rispetto ad ogni potere giustificativo a misura dell'ansia di sicurezza. L'esserci umano è il luogo in cui viene ad istituirsi la responsabilità per la cura *disinteressata* dell'alterità dell'origine e per l'accoglienza critica di ogni irruzione di alterità, per un modo cioè generoso e rischioso di lasciarsi appartenere al legame con l'altro, perché l'esistere finito è da sempre raggiunto e inquietato dalla lezione dell'assenza: «continuamente l'assenza viene a noi come ciò che ci riguarda»[12].

Forse è proprio questa la *Stimmung*, annunciata da Heidegger, che sempre più è andata caratterizzando, nel tempo della postmodernità, il vissuto della finitezza: una nuova *disponibilità riguardo l'indisponibile*. Colpisce come oggi la crisi conclamata dei piani di dominio messi in azione dalla soggettività moderna e la denuncia radicale della spinta possessiva che collega quei piani a tanti modi tradizionali di garantire fondamento, lasci in campo una percezione inedita della condizione finita come condizione per certi aspetti irrimediabilmente smarrita, che non rende più possibile credere a facili consolazioni e a presunzioni di controllo. Nel prendere congedo dalla dimensione illusoria e imprigionante di tanti falsi infiniti, si fa strada una sapienza dell'*insecuritas* che configura una nuova maniera di riportarsi al dono dell'essere, alla natura, al colloquio tra le esistenze. Una simile sapienza invita a vivere l'identità esistenziale come avventura ermeneutica, nella quale l'io è chiamato a stare sulle tracce di se stesso appartenendo ad eventi di senso di cui non potrà mai

---

[11] Cfr. M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, a cura di M. Marassi, Milano 1995, 58. L'autrice mette a fuoco le radici ebraico-cristiane di questa prospettiva.

[12] M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Napoli 1980, 112.

rendersi signore e da cui non cessa di essere spiazzato, se è vero che c'è un «Altro da cui proveniamo e a cui restiamo sospesi» che costituisce sempre lo «sfondo del nostro linguaggio e dei vari linguaggi» da noi praticati[13]. In modo emblematico si osserva che rendere «testimonianza» a questo «Altro» è ormai la nostra nuova «obbligazione etica». Come un dover riconoscere che esistiamo rispondendo ad una provocazione di cui non potremo mai venire a capo: l'esserci finito «si trova gettato in un mondo già aperto, che non aspetta di prendere significato dai suoi progetti, ma che lo interpella rivolgendosi a lui con molteplici messaggi», soprattutto «mediante le parole innumerevoli che giungendo da vicino e da lontano non lo invitano tanto a *progettare* senso, quanto a stare al discorso e quindi a *rispondere*»[14]. Questo sapersi dipendenti dal non dominabile e questo avvertire di *esistere in risposta* invitano a riscoprire, secondo una radicale problematicità capace di interrogare credenti e non credenti, cosa davvero significa che «di questo l'uomo esiste, della responsabilità che si assume rispetto al Mistero»[15]. Si scorge così come la libertà, il rischio, l'avventura aperta, fragile, preziosa, irripetibile, solidale della finitezza abbia profondamente a che fare con l'esposizione all'indisponibile. E proprio in tale direzione resta aperta la domanda se e come l'*essere riguardati dall'assenza* che ci fa esistere celi in sé la ricchezza nascosta del legame che il «Dio divino», non il dio calcolabile e strumentale, offre costantemente alla finitezza.

Poste queste coordinate, che, riprendendo liberamente spunti heideggeriani, possono dirci qualcosa, pur in modo impressionistico, sulla sfida che affronta oggi il sentimento della finitezza, andiamo a considerare come custodia della finitezza, appello ad affrancarsi da una logica assicurante e riscoperta del religioso vengono rielaborati dal pensiero debole di Vattimo.

2. Il nichilismo come orientamento destinale

Senza avere alcuna pretesa di abbracciare le tante piste di analisi svolte in maniera lucida e pregnante da Vattimo, facciamo un tentativo di cogliere alcune ragioni chiave del pensiero debole, alle quali egli si è tenuto in certo modo sempre

---

[13] Questa e la prossima citazione sono tratte dalle risposte date da J.-F. Lyotard nel corso dell'intervista condotta da G. Vattimo, *Noi, melanconici post-moderni*, in La Stampa, 14 Maggio 1991.

[14] M. Ruggenini, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Genova 1992, 63.

[15] M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano 1997, 273.

vicino e che nelle ultime opere hanno esplicitamente mostrato un decisivo carattere etico e una decisiva impronta religiosa. Sono i motivi portanti di un'ermeneutica nichilista che, sviluppando prospettive nietzscheane e heideggeriane, nonché immergendosi nel clima del postmoderno, dispiega una teoria dell'*indebolimento dell'essere* propensa sempre più a riconoscere il suo debito nei confronti dell'eredità cristiana. Si tratta senz'altro di ragioni ostinatamente antimetafisiche: è abbastanza facile constatare come tutta la tessitura del pensiero debole ruoti intorno allo sforzo sistematico e assillante di denunciare la «violenza» che è intrinsecamente connessa alla metafisica, e di articolare un punto di vista che renda «liberi dall'imposizione delle evidenze e dei valori, da tutte le "pienezze" sognate dalla metafisica tradizionale che hanno sempre coperto e giustificato autoritarismi di ogni genere»[16]. Ma la preoccupazione continua e quasi ossessiva di denunciare e aggirare ogni posizione che ancora mantenga un marchio metafisico, sta in fin dei conti al servizio di questo intento: rendere giustizia alla «libertà e storicità» dell'esistenza e salvaguardare il rapporto determinante che lega la nostra finitezza all'appello che la orienta. Proprio in questa linea viene rivendicato da Vattimo, come già ricordavamo, il diritto a non essere allontanati dall'autentico messaggio del Vangelo in nome di persistenti pregiudizi metafisici.

Cosa significa teorizzare l'indebolimento dell'essere come alveo *destinale* in cui siamo collocati? Questa diagnosi è basata in gran parte sulla ripresa di alcune tesi basilari di Nietzsche e di Heidegger – che riguardano rispettivamente l'annuncio della «morte di Dio» e l'annuncio della «fine della metafisica» – tesi fatte convergere da Vattimo nell'idea che il tempo tardo-moderno vede accadere la «consumazione finale della credenza nell'essere e nella realtà come dati 'oggettivi' che il pensiero dovrebbe limitarsi a contemplare per conformarsi alle loro leggi»[17]. L'uccisione del «dio fondamento» e del «dio morale» accade, secondo Nietzsche, allorché ogni ipostatizzazione di un mondo di certezze assolute si rivela solo suprema menzogna proprio agli occhi di chi ha messo in atto la responsabilità di non mentire allevata in seno alla tradizione cristiana e ormai – dopo Kant, dopo il positivismo, dopo la stessa demitizzazione del sapere scientifico – deve prendere atto che l'irrigidimento platonico-cristiano del contrasto tra verità e apparenza, classica pretesa di ogni metafisica e di ogni morale, viene travolto da un processo che dissolve e alleggerisce nella «favola» ogni supposto «mondo vero». A sua volta il giu-

[16] G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milano 1984, 25.

[17] G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 19.

dizio heideggeriano sulla storia della metafisica come crescente oblio dell'essere culminante nell'organizzazione tecnoscientifica del mondo, svela quale movimento riduttivo abbia operato e sia giunto a consunzione in quella «metafisica dell'oggettività» che tende a cancellare simultaneamente il carattere progettuale dell'esistenza e il carattere indecidibile dell'apertura dell'essere.

Non volendo entrare nel merito delle complesse considerazioni dedicate da Vattimo a Nietzsche e ad Heidegger e alla loro incidenza nella filosofia contemporanea, va notato che l'idea unitaria che Vattimo trae dal confronto con i due autori e che in qualche modo «verifica» in relazione a tanti fenomeni riguardanti il postmoderno, è quella secondo cui il racconto che meglio sembra farci cogliere il nostro attuale cammino, scorgendo la nostra provenienza e dandoci un orientamento, parla di un processo di *indebolimento ontologico* dentro cui siamo gettati. È un processo che si lascia descrivere come destino nichilista. Riguarda cioè una trasformazione del nostro stare nel mondo che vede dissolversi principi, fondamenti, criteri veritativi assoluti; che mette in crisi essenze immutabili, identità irrigidite e astoriche, riduzioni soffocanti del plurale all'unità; che demitizza l'unico, l'ultimo, il normativo; che fa dunque capire in tanti modi come l'essere «non coincide necessariamente con ciò che è stabile, fisso, permanente, ma anzi ha a che fare piuttosto con l'evento, il consenso, il dialogo, l'interpretazione»[18]. Tra i tanti fenomeni sintomatici che più manifestano tutto ciò, Vattimo cita spesso: la «consumazione delle strutture forti sul piano teorico» in filosofia e nell'epistemologia del sapere scientifico («dalla metafisica metanarrativa si passa alle razionalità locali»; «dalla credenza nell'oggettività della conoscenza si passa alla consapevolezza del carattere ermeneutico di ogni verità»); l'esplosione pluralistica dei contatti tra varietà culturali «che non rende più possibile pensare la realtà e la storia come saldamente attaccate ad un unico fondamento»; la babele dello scambio comunicativo che ci trova immersi nel fluire e nell'incrociarsi sterminato di invii e messaggi nei quali l'essere si traduce-poetizza-derealizza e l'identità del soggetto si decentra e si ridefinisce; la secolarizzazione come ampio e continuo movimento di «deriva che slega la civiltà laica moderna dalle sue origini sacrali»[19].

È chiaro come il nichilismo a cui Vattimo si riferisce non comporti affatto la più o meno angosciata celebrazione (che sarebbe ancora metafisica) del nulla quale

---

[18] G. Vattimo, *La società trasparente*, Milano 1989, 19-20.

[19] Le citazioni sono tratte da G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, Milano 2002, 26 e 8 e da G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 49.

disvelato «fondo vero» delle cose. Coincide invece con un impressionante alleggerirsi e sfondarsi di presunte cogenze che ci disloca in una epocale crisi di sicurezze ma dona nello stesso tempo all'esistenza nuove, più ricche e liberanti *chances*, la abilita e impegna a saper vivere l'esperienza della dissoluzione dell'essere.

Il grande «brivido» nichilista che Nietzsche preconizzava per il secolo venturo – conoscere «abbastanza da non credere più in nessun valore»[20] – viene qui a fondersi con un nuovo brivido di creatività e di responsabilità: come se diventasse possibile credere in forma più emancipata nell'avventura della storicità e addirittura *credere di credere*, come vedremo meglio, in una alleanza tra cristianesimo ed esperienza nichilista.

Dunque la fine della metafisica si lascia scorgere e decifrare come avvenimento che in tanti modi ci tocca e ci coinvolge. Nell'invitare a prendere consapevolezza di ciò, il pensiero debole attua un compito genuinamente filosofico, se filosofia vuol dire «intensificare il senso dell'esistere», ricollocarci più intensamente lì dove già siamo. Nel suo farsi «ontologia dell'attualità» il pensiero debole per un verso trae continuamente spunto e alimento da accadimenti storico-culturali che meritano grande attenzione, per altro verso fa valere l'esigenza di raccogliere in un orizzonte unitario la nostra vicenda, il nostro abitare il tempo. Opera qui in modo irriducibile il «compito dell'integrazione» da cui, direbbe Gadamer, è segnato l'essere finito dell'uomo. Il racconto di Vattimo, anche se sa di presentarsi come «metaracconto indebolito», adatto appunto al tempo in cui si registra la nostra incredulità rispetto a diversi «grandi racconti» (Lyotard) che hanno accompagnato l'uomo occidentale all'insegna di certezze ormai crollate, non smette appunto di narrare *integrativamente* l'esistenza. Solo che in questo caso si tratta di ritrovarsi, o meglio di stare sulle tracce di sé, proprio collocandosi rispetto ad una provenienza e ad un orientamento che invitano ad una sorta di ascesi dell'insicurezza, a imparare a vivere «come chi non è diretto da nessuna parte»[21].

Ora, però, ci si può domandare come questa lettura del processo nichilistico tenga insieme due aspetti che sembrano di non facile composizione. Da un lato appartenere al destino nichilista vuol dire per la finitezza esistenziale poter *comprendere* la propria storicità in rapporto ad un invio, ad una provocazione che sollecita e responsabilizza al modo di quella che abbiamo chiamato la lezione dell'assenza. Mentre l'attitudine metafisica – reagendo con un eccesso di difesa all'urto

[20] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, n. 11 (119).

[21] G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., 12.

con la problematicità – da sempre si fa forte della inveterata ricerca di un accesso oggettivante e possessivo all'«essere come fondamento», si tratta invece di abitare la storia nello stile di un'attitudine interpretativa che sostiene il rapporto con l'infondabilità dell'essere. D'altra parte, però, poiché il manifestarsi della infondabilità dell'essere viene inteso come processo di dissoluzione indefinita del vigore dei fondamenti e della cogenza della verità, sembra che quel che di ancora vigente e cogente si trovi nella lezione dell'assenza, nel rapporto con la provenienza orientante vissuto dalla finitezza, abbia uno statuto difficile da decifrare. Viene infatti da chiedere, a proposito dell'appartenenza al destino nichilista, come è possibile che essa implichi insieme lo stare in ascolto di una provocazione rivelativa che guida la condizione esistenziale e il prendere intanto consapevolezza che ogni provocazione veritativa si va dissolvendo. Si va appunto dissolvendo a beneficio di un processo interpretativo libero di variare e moltiplicare le sue *chances* senza più rispondere all'orientamento della verità. La questione si può esprimere anche in questi termini: la finitezza nel comprendersi alla luce dell'indebolimento dell'essere ritrova il senso del suo dipendere da altro o piuttosto incontra solo ormai un processo che la rinvia insuperabilmente a se stessa?

Consideriamo il modo in cui la teoria dell'indebolimento si legittima, ovvero come Vattimo risponde alla domanda riguardo al punto di vista che rende pensabile raccontare il declino dell'essere. Egli dice che l'ermeneutica nichilista quale prospettiva che getta lo sguardo sul destino declinante dell'essere e insiste dunque sul carattere strutturalmente interpretativo che ha la nostra esperienza del mondo, deve, *coerentemente*, accettarsi essa stessa come una interpretazione radicata nella situazione, senza spacciarsi abusivamente per teoria che svela le «vere» caratteristiche dei processi storici o del nostro comprendere[22]. Occorre allora affrontare il «paradosso» di «una filosofia non metafisica che tuttavia crede ancora di potere parlare dell'essere e di una sua tendenza dell'essere»[23], e ne parla appunto mantenendo fermo che il suo punto di vista è situato, condizionato, congetturale. Insensibile a qualunque accusa di incorrere in una autocontraddizione performativa, Vattimo non accetta di riconoscere che in filosofia si coltiva necessariamente un riferimento all'universalmente valido e inasprisce piuttosto il condizionamento storico-finito che affetta ogni interpretare facendolo subire anche alla teoria ermeneutica. Viene rivendicato positivamente e paradossalmente come specifico dell'er-

[23] Cfr. G. Vattimo, *Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?*, in *Ermeneutica e filosofia pratica*, a cura di N. De Domenico, A. E. Di Stefano, G. Puglisi, Venezia 1990, 376-378.

[23] G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 39.

meneutica nichilista il sapersi essa stessa condizionata, non neutrale, prospettica, immersa nel processo che interpreta mentre parla delle sorti dell'essere.

Ma cosa implica dichiarare radicalmente situato anche lo sguardo che ci fa capire che apparteniamo ad un processo in cui si va svelando, alla luce della dissoluzione dell'essere, che ogni sguardo è situato[24]? Cosa vuol dire che parliamo del destino dell'essere in quanto situati in tale destino? Vattimo vuole chiaramente scartare due soluzioni. Non si tratta di leggere lo stare nel limite, l'esser collocati, come un dipendere dal sovrano potere dei fatti, rendendo il destino nichilista la tappa necessaria di un predeterminato corso storico. Non si tratta neanche, però, di affermare che scorgendo il processo destinale in cui siamo collocati, comunichiamo con un senso di verità che misura la storia.

Nel modo in cui il pensiero debole risponde di sé si produce allora un'oscillazione che dovrebbe permettere di sfuggire in duplice modo alla morsa della metafisica. Vattimo sostiene che riconoscere di appartenere al nichilismo non significa rispecchiare un dato e sottostare ad un metafisico determinismo del fatto storico, perché è soltanto grazie ad un rischioso e congetturale processo interpretativo, capace di sfondare e sospendere ogni duro imporsi dei fatti, che riconosciamo questa appartenenza. Nello stesso tempo egli dice che riconoscere il processo di indebolimento non significa attingere il livello metafisico di una misurante verità alla cui luce si va svelando «come stanno le cose», perché anche questo interpretare, come ogni interpretazione, è un esercizio congetturale collocato nel processo storico. Insomma non siamo ricondotti né al destino come potere della storia che ogni cosa determina, né al destino come evento veritativo che illumina il tempo perché in qualche modo si sottrae al potere del tempo.

In tutto questo Vattimo precisa che la sua posizione non si riduce alla semplice e «futile» proposta di un relativismo culturale, né ad un'ennesima variazione dello storicismo, né vuole dare voce ad un metaracconto forte, trascendentale. Sembra che il pensiero debole abbia risorse per ripudiare ogni facile classificazione. Esso gioca con il tratto infondabile dell'evento dell'essere un gioco di affrancamento che evita un modo fattualistico di consegnare la finitezza al divenire storico, lasciandola capace di sospendere in certa misura i vari contesti in cui è gettata, ed evita altresì un modo vincolante di mettere la finitezza in comunicazione con la verità, perché proprio il situarsi nel processo storico come mobilità interpretativa alleggerita dalla cogenza del vero, protegge, possiamo dire, l'esistenza dal dovere rendere omaggio al fondamento.

---

[24] Su questa problematica si veda F. D'Agostini, *Introduzione* a G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova 2000, 11-44.

C'è dunque una dimensione congetturale-interpretativa praticata dal pensiero debole che non resta prigioniera di un condizionamento storico come puro limite subito, ma, nello stesso tempo, poiché non si riconosce più vincolata ad un criterio veritativo forte, fa dell'esercizio ermeneutico diveniente e situato un luogo a cui ogni preteso svelamento di verità deve sottostare. Ci sembra però che questa operazione abbia un alto prezzo: tende a mettere sullo stesso piano, a livellare senza residui l'orientamento grazie a cui è guidato il comprendere finito e l'accadere, il darsi contingente di condizioni storico-finite. Il pensiero debole infatti mentre si dichiara orientato da una provenienza e si tiene legato ad un «filo conduttore critico con implicazioni valutative»[25], non ammette, facendo ciò, di essere sostenuto da un senso di verità che trasgredisce la misura dell'accadere storico. La coerenza antimetafisica porta piuttosto a conferire alla misura della processualità storica una forza inoltrepassabile. Così, assumere secondo coerenza antimetafisica il punto di vista che rende possibile dire che ogni punto di vista è situato, non significa mettersi in crisi, capire che quell'affermazione smentisce se stessa perché fa appello, contro se stessa, ad un darsi della verità che misura ogni situazione senza essere totalmente relativo all'accadere delle varie situazioni. Significa invece fare indefinitamente sprofondare la verità dentro la situazione, dentro l'accadere storico, consacrare il primato della processualità dell'accadere interpretativo su ogni contenuto o misura di verità, fosse anche la misura di verità in base a cui si può riconoscere che tutto è frutto di prospettive situate. La coerenza antimetafisica deve infatti sistematicamente strangolare la possibile emergenza misurante della verità rispetto all'accadere storico dell'esercizio interpretativo.

Come abbiamo ricordato, il pensiero debole non vuole esse confuso con un piatto relativismo culturale che pretende di guardare la storia da nessun luogo (mostrando ancora un'astrattezza metafisica) e che proprio perché non corrisponde a un destino non coglie lo stesso filo conduttore in base a cui siamo chiamati a valorizzare il pluralismo. Il pensiero debole si sa invece coinvolto da una provenienza, sa di parlare in quanto collocato in un destino che orienta. E lì dove vive la dipendenza dall'invio destinale trova la sollecitazione che gli fa guadagnare distanza critica da ogni limite dato e possibilità di discriminare tra un modo possessivo di rapportarsi all'evento dell'essere e un modo rischioso di aprirsi all'inoggettivabilità dell'essere. Il pensiero debole non vuole spiegare in termini fondativi forti grazie a cosa sia possibile stare nel di volta in volta storico e intanto sfondare il dato, pren-

[25] G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 36.

dere le distanze, riconoscersi in un destino, trovare orientamento. Sa invece che se possiamo stare sulle tracce del dissolversi dell'essere *non* è merito di una partecipazione alla verità che permetterebbe alla finitezza di superare sempre se stessa fruendo dell'eccedenza che intercorre tra dono veritativo e interpretare storicamente situato. La mediazione esercitata dal processo storico-interpretativo nei confronti dell'evento dell'essere non sopporta di lasciare vigente una misura di fondamento e di verità che resti *sproporzionata* all'accadere. Non si pone neppure la domanda se per caso quando interpretiamo ci gioviamo di una reggente *sproporzione* tra la forza secondo cui la verità ci misura-orienta e i modi sempre approssimativi in cui cogliamo tale orientamento. Dire, giustamente, che la verità non sta là fuori per conto suo rispetto alle interpretazioni, un «là fuori» prigioniero di un'immaginazione fissista e oggettivistica, si traduce allora, discutibilmente, nel dire che la verità si dissolve nei processi interpretativi. Allo stesso modo, dire, giustamente, che solo in quanto coinvolti nella storia viviamo la decifrazione della nostra storia, si traduce, discutibilmente, nell'affermazione che ciò grazie a cui decifriamo la nostra vicenda storica risulta originariamente e radicalmente misurabile in rapporto all'accadere del di volta in volta storico.

Date le riserve tassative che il pensiero debole ha nei confronti della verità come evento misurante, data proprio l'impossibilità che il pensiero debole sembra sancire di una netta discriminazione tra il vincolo liberante alla verità e la cogenza opprimente delle presunte verità, viene fuori che la dissoluzione dei fondamenti veritativi accentua e dilata il *potere* con cui il procedere storico-interpretativo tende a sganciarsi da ogni cogenza sostanziale.

Ma proprio il rischio che questo potere diventi qualcosa di *ultimativo*, rischio che Vattimo non prende tanto in considerazione o forse accetta pur di difendersi in tutti modi dal virus metafisico, sembra minacciare il pensiero della finitezza in ciò che ha di più qualificante: il tenersi in ascolto dell'orientamento che proviene dall'indebolirsi dell'essere.

Sembra cioè che proprio quel rapporto con una provenienza-guida a cui il pensiero debole non vuole rinunciare, venga intaccato nel suo autentico senso dal ruolo egemonico che acquista l'accadere storico del gesto interpretativo. Infatti l'ascolto della provocazione destinale, il recepire la lezione dell'assenza non solo non può coincidere con il subire un puro fatto deterministico (cosa che a buon diritto Vattimo esclude), ma neanche può coincidere – come sembra implicare una certa piega del pensiero debole – con l'esercizio di un congetturare interpretativo che sospende a tempo indeterminato ogni forza emergente-misurante della verità. Infatti in questo secondo caso ad essere sospesa sarebbe pure la vigenza di quella provocazione veri-

tativa che chiama all'ascolto dell'indebolimento dell'essere come ascolto di un messaggio che mette in discussione ogni potere totalizzante, anche quello che è tentata di assumere la forma del congetturare. Dipendere dall'ascolto di una provenienza che chiama a corrispondere alla lezione dell'assenza vuol dire, in altre parole, non poter fare diventare la sospensione congetturale il principio a cui deve sottostare ogni senso. Questo infatti comporterebbe la «violenza» di rendere la forma ipotetico-congetturale un criterio ultimo e assoluto, ma con ciò non ci sarebbe più ascolto e disponibilità riguardo ad una lezione che chiede alla finitezza di non farsi forte di alcun potere ultimativo nei confronti del darsi spiazzante dell'essere. La *forza* stessa della lezione dell'assenza, accolta dal pensiero debole, è tale da non lasciare che il suo orientamento si riduca a semplice frutto di ipotesi fallibili.

È in gioco proprio il rapporto della finitezza con l'alterità indisponibile. È in gioco per la finitezza il rapporto con un evento originario «altro» che la vincola e la libera, rapporto che non può ridursi per la finitezza né al puro patire un limite dato né al trovarsi autorizzata ad esercitare la storicità come supremo potere congetturale.

La nostra ipotesi è dunque che il pensiero debole può parlare di invio destinale e di appello a cui rispondere, può sapersi e sentirsi orientato da un destino dell'essere *di cui non si dispone*, proprio perché in fondo, anche se non riconosce anzi disconosce le implicazioni di tutto ciò, non può ridurre entro la misura di un puro ipotizzare ciò che sollecita la sua responsabilità teoretica. Non può, cioè, trovarsi orientato da una provocazione che invita a destrutturare ogni logica di dominio e insieme rendere il proprio interpretare, assunto come forma sovrana del congetturare storico, un esercizio di dominio. Sapere di dipendere da un destino in cui vige la lezione dell'assenza equivale a restare compromessi in una dimensione di ascolto dell'alterità che, a nostro parere, mette in crisi il diverso e simultaneo compromesso che il pensiero debole tende a stringere, per passione antimetafisica, con il criterio inoltrepassabile del «passare», dell'accadere storico, della contingenza dell'atto interpretativo.

3. Sulle tracce della *kenosis*

Se questa appena rilevata è, a nostro parere, una difficoltà cruciale riscontrabile nel modo in cui procede teoreticamente il vattimiano pensiero della finitezza, vogliamo ora farci attenti alla tesi, svolta in maniera sempre più esplicita e intensa da Vattimo nelle sue ultime opere, secondo cui le ragioni più rilevanti del pensiero

debole si possono apprezzare in fin dei conti tenendo presente la sua dimensione etica e religiosa[26]. Egli infatti sempre meglio ha potuto cogliere, con il felice stupore di chi si imbatte in una cosa che appare «troppo bella per essere vera» e di chi ritrova una linea sotterranea di intesa tra la propria biografia intellettuale e la propria vicenda esistenziale, l'aria di famiglia che lega tra loro ermeneutica nichilista, etica della finitezza, ispirazione cristiana. Scrutando dentro questo legame si può cercare di capire meglio cosa comporta, secondo Vattimo, quella *dipendenza da altro* in base a cui è dato alla finitezza di riconoscere e accettare se stessa mentre recepisce un appello che la guida e la responsabilizza. E si può forse verificare in maniera stringente se l'aporia che ci è parso di rintracciare nelle movenze del pensiero debole, legata al tenere insieme l'ascolto della lezione dell'assenza e l'idea di un totale dissolversi della verità nell'accadere dell'esercizio interpretativo, si riproponga e si radicalizzi sotto altre forme quando è in questione l'ispirazione cristiana di questo pensiero.

Come Vattimo sottolinea, si offre nel nostro tempo una nuova possibilità di riconciliarsi con la dimensione religiosa, dopo che è stata in buona parte superata la «sicurezza di sé di una ragione scientista e storicista che non vedeva limiti alla sua sempre più completa affermazione»[27]. La nuova possibilità è legata appunto al venir meno di tante presunzioni di fondare l'ateismo, ma si collega alla crisi di una più vasta ansia di *Grund*, insomma a quell'indebolirsi dell'essere e di ogni logica fondazionale che permette anche e soprattutto di smascherare il *dio-fondamento* (il nemico più pericoloso del credere) e di riprendere una fede nel Dio del Vangelo che sia libera dalla metafisica e calata nel «provvidenziale» tratto secolarizzante avviato dal cristianesimo. Diciamo «riprendere» la fede perché Vattimo riconosce che senza l'influenza decisiva dell'eredità cristiana, senza l'annuncio che invita a «pensare Dio non come padrone ma come amico» e senza il Vangelo della carità e del rifiuto della violenza, non si sarebbe potuto (già in Heidegger) uscire dalla metafisica e apprezzare in tutta la sua portata l'indebolimento dell'essere come destino[28].

Per tentare di cogliere i nodi del discorso, cominciamo col chiederci perché Vattimo, sia in riferimento alla disposizione etica sia in riferimento al vissuto religioso, può definire la «perdita della trascendenza» non una «sciagura» ma una

---

[26] Un lavoro molto ampio e documentato sul pensiero di Vattimo, visto nei suoi aspetti teoretici ed etici e nelle sue aperture di tipo religioso e teologico, è quello di C. Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999.

[27] G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 18.

[28] *Ibid.*, 37.

«vocazione»[29]. Come abbiamo già potuto notare, nel procedere del pensiero debole viene sempre a stagliarsi in primo piano il contrasto tra tutte le posizioni che comportano la subordinazione dell'esistenza ad un principio impositivo, e un ben diverso registro che riguarda la capacità di «congedo dalla pretesa di verità assolute». Questo contrasto si produce in modo quanto mai dirompente, trova il suo luogo generativo nella scena etica e religiosa. Qui si può forse individuare nel modo migliore ciò contro cui Vattimo infaticabilmente combatte. Il dio della trascendenza stigmatizzato da Vattimo non sarebbe altro che il «dio dogmatico» nemico «della libertà e della storia»[30], il dio che sta come un *grande fatto di potere*, il più pesante dei fatti, a condizionare in modo tracotante e violento ogni dinamica di senso. Rispetto a questo tipo di autorità – sacrale in senso «naturalistico», «minaccioso», «sacrificale» (vedi Girard) – l'esistenza resta schiacciata in un atteggiamento che la vede insieme cercare il rassicurante e temere il punitivo. Nei confronti di questo diofondamento la finitezza infatti non può che o mendicare protezione in modo interessato, o provare risentimento e tentazioni di rivalsa.

A un simile modello di fondatività Vattimo sembra riferirsi tutte le volte che denuncia quella «caduta nella metafisica» che per lui costituisce il reale, più serio, «peccato»: la «pretesa che il valore sia ciò che si dà come oggetto perentorio davanti a noi»[31], pretesa tacitante che blocca la domanda e il dialogo. Paradigma di ogni perentorietà sarebbe appunto il dio pensato come «entità che *sta*, che *c'è*», che si trova «da qualche parte»[32]. Prendendo ispirazione da ciò, ogni concentrarsi primario dell'interesse nel voler sapere «come stanno le cose», ogni aspirazione a raggiungere una visione perfettamente controllabile della realtà o dell'identità esistenziale o del comunicare intersoggettivo, ogni «oggettivismo» del primato della verità resterebbero in perfetta linea con la violenza antidialogica che enfatizza il fatto indiscutibile.

Ora, la riscoperta non dogmatica del cristianesimo permette a Vattimo di ritrovare in esso il luogo più significativo, più misteriosamente significativo, a partire da cui denunciare ogni idolatria del perentorio. Perché, a ben guardare, secondo il cristianesimo il fondamento è tale in modo *sui generis*, non come una «struttura stabile», ma come un'«iniziativa amante», fino al punto che la trascendenza di Dio, già

---

[29] G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, Milano 2003, 73.

[30] *Ibid.*, 66.

[31] *Ibid.*, 77.

[32] G. Vattimo, P. Sequeri, G. Ruggeri, *Interrogazioni sul Cristianesimo*, Roma 2000, 40.

con la creazione ma ancor più chiaramente con l'incarnazione, dà vita a un movimento kenotico, annuncia-dona qualcosa come il suo dissolvimento: la trascendenza «mi si dà proprio per dissolversi, non per mantenersi come tale e tenermi quindi lontano»[33]. Viene qui toccata una tematica teologica che è, come si capisce, di portata capitale, sulle cui implicazioni facciamo solo rapidissimi cenni, provando a intercettarle solo in funzione del nostro occuparci del pensiero debole. È evocato un modo di guardare alla creazione e al farsi carne di Dio che fa riscoprire il senso del fondamento non già in chiave di «dominio», ma di «dedizione»[34]. È chiamato in causa tutto lo sforzo, così presente nella teologia più recente, di leggere nel mistero del Dio cristiano, dalle relazioni intratrinitarie fino al rapporto tra Dio e l'uomo, una relazionale e *kenotica* passione di alterità. Questo, ad esempio, fa dire, riguardo alla Trinità, che la natura divina è attraversata da un «non-essere relativo», nel senso che il dinamismo d'amore che intercorre tra le Persone si attua come un «non essere perché l'Altro sia»[35], e fa dire, riguardo al rapporto tra Dio e l'uomo, che «Dio è identico a sé essendo per gli altri»[36]. È altresì chiamato in causa il tentativo di scandagliare il modo *potente e impotente* in cui la solidarietà di Dio è presente nel travaglio della storia: la «passibilità» del Dio incarnato e crocifisso in cui l'amore si rivela non come potenza che «si impone con la sua forza» ma come «abbassamento» fino alla «condivisione della debolezza e della finitezza umana»[37].

Fatti questi cenni, importa sottolineare che proprio al cospetto della *kenosis* divina, di fronte a questo «abbassamento per amore», sembra chiarirsi l'intuizione guida del pensiero debole: l'indebolimento è risorsa straordinaria e direzione che orienta in quanto è il linguaggio mediante cui ci raggiunge e ci coinvolge il dono possibilitante di un fondamento che non si impone. La debolezza è lo stile comunicativo del mistero che si fa vicinanza, che non si confonde con una trascendenza «minacciosa» e «naturalistica». Questo è l'intimo e inesauribile messaggio contenuto nella lezione dell'assenza, secondo cui l'assenza è solidale con la finitezza, custodisce la finitezza, libera la sua avventura storica. E chiama appunto a vivere e gustare la storicità come compito interpretativo aperto, rischioso, dialogante.

---

[33] *Ibid.*, 58 e 30.

[34] P. Sequeri, *Il timore di Dio,* Vita e Pensiero, Milano 1993, 94-97.

[35] P. Coda, *Evento Pasquale.Trinità e storia,* Roma 1984, 103.

[36] P. Gamberini, *Kenosi e universalità del Cristianesimo*, in Filosofia e Teologia 3 (2003) 431.

[37] Si veda G. Ferretti, *Filosofia e teologia Cristiana*, vol. II, Napoli 2002, 263-267.

Ma il Dio dell'iniziativa amante come è coinvolto nel e dal rapporto con la finitezza?

Vattimo mentre rende conto di come il nichilismo abbia un marchio in qualche modo cristiano, non ha paura di dare alla «logica» dell'incarnazione un sapore nichilistico. Come va presa l'affermazione che Dio si rende accessibile col suo immanentizzarsi, tradursi e indebolirsi nella storia? Vattimo parla di Dio come Dio *del* racconto biblico, che si consegna a una storia e a interminabili interpretazioni storiche, che si secolarizza senza sosta. Questa secolarizzazione è inveramento del cristianesimo perché è un processo di declinazione dell'annuncio evangelico che lo va purificando da immagini fondamentaliste del potere divino e da indebite sacralizzazioni degli ordini mondani, e ne va offrendo applicazioni-autenticazioni orientate dal principio di carità in alleanza con «la disponibilità più totale a leggere i segni dei tempi»[38]. La «salvezza» cristiana si va snodando appunto come coinvolgimento generoso e rischioso nella storia, continuità di una tradizione religiosa in cui sempre più chiede di affermarsi, contro ogni irrigidimento dottrinale e moralistico, il primato dell'interpretazione spirituale su quella letterale. In tal modo la secolarizzazione sviluppa l'elemento rivoluzionario presente nell'incarnazione: l'indefinito compromettersi nella storia del Dio della *kenosis*.

Di fronte a queste affermazioni vattimiane sorge di nuovo il dubbio che ci si trovi davanti a due piste che il pensiero debole vorrebbe tenere insieme ma che forse risulta difficile comporre.

Da un lato parrebbe che la ricchezza, la provvidenzialità, la fecondità storico-ermeneutica della debolezza venga *fondata* a partire da un mistero di alterità – l'iniziativa amante – da cui è sorretto il cammino dell'esistenza. La *kenosis*, l'indebolirsi di Dio, confermerebbe che una gratuità insondabile si comunica e si compromette nella storia, ma in modo tale che la storia resta come sospesa e affidata a tale gratuità. Dal seno di questo mistero proviene l'appello che chiama la finitezza a dispiegare la sua creatività interpretativa decostruendo ogni logica di violenza e lasciandosi guidare dal principio accogliente della carità nel rapporto con le tracce del passato, con la natura, con i segni dei tempi, in particolare nel dialogo senza riserve con l'altro uomo.

Nello stesso tempo, però, nella scrittura di Vattimo è come se fosse il processo di indebolimento ad autenticizzare il divino, ad ospitarlo in sé, a mandarlo quasi a scuola di finitezza, non permettendo che l'iniziativa amante rimanga fondamento

[38] G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 49.

irriducibile e non livellabile al piano del divenire storico, non permettendo cioè che la trascendenza permanga tale mentre si dona-annuncia per via di immanenza. L'indebolirsi kenotico in questo caso sembra assomigliare di più ad un movimento che di continuo esige il sacrificio della trascendenza a favore di una legge processuale storico-culturale che esalta la destrutturazione degli ordini dati e la sospensione delle cogenze.

Si è tentati, allora, di porre una domanda: è in ordine ad un'iniziativa davvero «altra» rispetto alla finitezza, in ordine ad un'abissale verità dell'amore, che la debolezza si dà e si lascia leggere quale dono-comunicazione liberante e invito all'apertura dialogica, oppure è piuttosto il continuo indefinito indebolirsi di ogni principio trascendente la storia a restituirci il gusto della carità e a educarci alla non violenza? Vattimo potrebbe replicare che questa domanda crea già un'alternativa tra aspetti che egli vuole riscoprire uniti anzi coincidenti. Perché proprio nell'indebolirsi di ciò che trascende si svela e comunica il divino. Però egli stesso accusa la difficoltà di mettere a fuoco il rapporto tra mistero divino e processualità storica in una direzione che non sminuisca il senso dell'incarnazione e che non dissolva Dio nel divenire storico.

Così, sembra insufficiente sostenere che Dio si incarna solo per «farci sapere che...», come se si facesse vicino solo per rivelarci un insegnamento o per darci un esempio; ma Vattimo è sfiorato dal dubbio che sia pure «troppo poco» dire, come pure egli intanto esplicitamente dice, che Dio coincide con la «storia dello spirito», con «la storia dell'essere nel suo farsi e disfarsi», con la tradizione in cui sono collocato[39]. Resta comunque problematico, viene notato in altro luogo, spiegare come «dal punto di vista di un essere divino tutto compiuto in se stesso» sia possibile rendere ragione della creazione e dell'incarnazione[40].

Le difficoltà che cerchiamo di evidenziare si ripresentano quando si tratta di delineare il significato della dipendenza sperimentata dalla finitezza.

Vattimo ha ben chiaro che riconoscimento e assunzione della finitezza significano «scoperta dell'alterità da cui non possiamo prescindere»[41]. Quello che, però, egli va svolgendo a questo proposito è un tendenziale pareggiamento tra senso della creaturalità e senso ermeneutico dell'appartenenza storica, quasi che, in perfetta circolarità, l'uno ricevesse luce dall'altro. La «consapevolezza di non provenire da

---

39 G. Vattimo, P. Sequeri, G. Ruggeri, *Interrogazioni sul Cristianesimo*, cit., 30 e 40.

40 G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 80.

41 G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., 83.

me» che fa da base per l'esperienza religiosa, viene chiarificata mettendola in relazione con la consapevolezza che nel nostro comprendere non partiamo mai da un punto zero, ma siamo fruitori e continuatori di tradizioni culturali e linguistiche. La finitezza creaturale si lascia in tal modo delucidare come appartenenza storica: del resto il dipendere da Dio si vive come «storia di salvezza» e si traduce per molti versi nel continuo dipendere da messaggi e interpretazioni umane che mi tramandano Dio.

In pari tempo Vattimo attribuisce alla consapevolezza ermeneutica dell'appartenenza storica un pathos religioso. Quel che è tipico della fede, e cioè il «rapportarsi alla propria provenienza in maniera grata», egli lo collega pure senz'altro all'esperienza del sentirsi situati in una tradizione, fino ad affermare che «la storia della cultura spirituale al cui interno mi trovo (...) mi ama, mi possibilizza»[42]. Dove è notevole osservare come il sentirmi in rapporto con l'iniziativa amante da cui originariamente dipendo faccia tutt'uno con l'avvertire una processualità storico-spirituale in cui sono inserito.

È necessario chiedersi, allora, che tipo di equilibrio produca questo livellamento per cui il mio dipendere da Dio illumina il mio appartenere alla storia *tanto quanto* il mio appartenere alla storia illumina il mio dipendere da Dio. Non si tende così a rendere storicità e finitezza misure ultime del mistero di Dio e di ridurre Dio, come Vattimo sembra dire, al «trasmettersi del messaggio»[43] che attraversa la storia?

Dobbiamo sottolineare che Vattimo giudica il principio della carità e il senso di dipendenza da un'iniziativa non mia come due cardini irriducibili, non secolarizzabili, del suo *credere di credere*, in grado di resistere a tutte le demitizzazioni che hanno investito e purificato i contenuti del credere[44]. Sembrerebbe che mettere insieme i due cardini porti verso una prospettiva che vede la finitezza misurata da un dono d'amore e da un invito ad amare che reggono la storicità, la animano inesauribilmente proprio perché non si possono risolvere e dissolvere in essa. Ma, mentre vengono lasciati in ombra il mistero del Dio personale, il tema della croce e quello della resurrezione, si capisce che la passione religiosa di Vattimo sembra rivolta soprattutto a quel procedere storico in cui *kenosis* e carità si dispiegano e realizzano come vocazioni all'indebolimento, e in cui la «salvezza» si dà come «interpretazione» personale sempre meno stretta da vincoli letterali. Si ha l'im-

[42] G. Vattimo, P. Sequeri, G. Ruggeri, *Interrogazioni sul Cristianesimo*, cit., 41.

[43] Cfr. G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in *Filosofia 86*, Roma-Bari 1987, 91.

[44] G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., 78-79.

pressione che pur di non cadere nella concezione di un Dio «che è da qualche parte», Vattimo preferisca sempre sbilanciarsi in direzione di un Dio che coincide col «farsi e disfarsi dell'essere». Alla trascendenza non viene offerta altra *chance*: o sta chiusa in una fissazione di stampo oggettivistico o si rassegna ad una deposizione secolarizzante e immanentistica.

Se Vattimo ha ben presente il carico di violenza che attiene ad ogni oggettivismo che incatena libertà e storia, egli non sembra però sufficientemente preoccuparsi della violenta minaccia di vanificazione che può colpire il principio kenotico-caritativo una volta che la scena storica, l'accadere, il passare tendano a farsi misure intrascendibili a cui deve sottostare l'evento dell'essere e l'autocomunicarsi di Dio. Cosa significa dipendere da un iniziativa che non è mia e trovarsi sorretti dall'energia della *caritas* in un quadro che tende a pareggiare i conti tra il debito che la storicità ha nei confronti dell'«iniziativa amante» e l'ospitalità che l'«iniziativa amante» deve al processo storico? Una volta che la storia va dissolvendo in sé la sorgente dell'amore e si fa scenario totalizzante, può in questo orizzonte essere davvero custodito, nella sua provenienza originaria e nel suo orientamento, quel principio carità che chiama a ridurre la violenza in tutte le sue forme e ad aprirsi rischiosamente all'altro?

Prima di tentare una risposta a questi interrogativi consideriamo in che modo Vattimo, per una volta riconciliandosi con l'aggettivo «ultimo», parla della carità come «senso ultimo»[45]. C'è una maniera inconfondibile, «non ultimativa», in cui l'essere prima e ultima spetta alla carità: qui vale un fortissimo vigore che non ha nulla di perentorio e tacitante. Il senso ultimo della carità infatti sconfessa o ridimensiona ogni pretesa affermazione di verità che non sia all'altezza della logica del dono, dello svuotamento di sé, dell'apertura all'altro. Diventa abuso e violenza, diventa *non vero*, ogni uso della verità per mettere in secondo piano la carità.

Tipicamente vattimiamo, però, è focalizzare questo primato della carità secondo una prospettiva che non solo respinge l'abuso di verità ai danni della carità ma anche l'idea di un'alleanza cooriginaria tra il fondare ultimo veritativo e il fondare ultimo caritativo: «è verità solo ciò che libera e dunque anzitutto la scoperta che non vi sono fondamenti ultimi davanti a cui la libertà debba fermarsi»; l'unico senso da attribuire alla frase «la verità vi farà liberi» è quello per cui «è vero ciò che libera»[46]. Sembra allora che il legame accettabile tra libertà e verità sia quello che sta

[45] G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 62-63.

[46] Le due citazioni sono tratte rispettivamente da G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., 6 e da G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., 102.

fuori da un vincolo liberante alla verità, che anzi fiorisce grazie all'indebolirsi di quel vincolo, ritrovando semmai la verità come effetto della libertà dalle cogenze oggettivanti. Ma il vincolo a cui chiama la carità, vincolo a lasciarci sostenere da una iniziativa altra da noi e a vivere (citando Levinas) la «non-indifferenza riguardo la differenza dell'altro», questa verità dell'amore che ci ricorda il dono che riceviamo dall'altro e ci fa lanciare il nostro dono verso l'altro, quale fine fa? Cosa distingue l'*ama et fac quod vis* della cristiana libertà filiale e il principio per cui, ad esempio, lo spirito libero nietzscheano avverte di poter «danzare perfino sugli abissi», prendendo congedo da ogni fede e rimanendo fedele solo ad una inebriante leggerezza fatta, si dice esplicitamente, di un sovrano «piacere» di «autodeterminazione»[47]?

La splendida confessione di fede pronunciata da Vattimo: «comprendo di esistere come portato da un'iniziativa non mia e amante», deve fare i conti con l'altra affermazione, che giunge poco dopo, secondo cui dire che «Dio ci ama» significa indicare «un principio formale più che un contenuto»[48]. In che senso il contenuto più grande che si possa immaginare deve prendersi come «principio formale»? Certo nel senso che dà forma a tutta l'esperienza, o nel senso grosso modo kantiano per cui più che dirmi nello specifico cosa fare di volta in volta mi dice come aprirmi alla realtà dell'altro e delle situazioni. Sennonché nell'ambito del pensiero debole sembra non concesso spazio proprio alla *verità* dell'amore. Questo per la preoccupazione di non cadere in affermazioni metafisiche circa la trascendenza di un Dio principio di amore, e circa i caratteri essenziali della realtà personale umana chiamata all'amore: per la preoccupazione che l'amore sia condizionato dalla impositività della verità. Ma quando la carità viene messa in sostituzione o in concorrenza rispetto alla verità si sgancia inevitabilmente dai contenuti fondanti che la rendono logica del dono, contenuti legati alla verità inoggettivabile di Dio e alla verità inoggettivabile dell'umano. Tende a coincidere con una spinta a lottare contro la violenza che non può più davvero sapere da dove proviene e perché si impegna e cosa propriamente deve riconoscere come violenza. Il principio della carità tende allora a trasformarsi in principio formalistico della sospensione delle cogenze, un principio che nella sua vuota autoreferenzialità viene ad assomigliare all'esigenza puramente procedurale di liberarsi da ogni limite dato. Ma a questo punto non sembra più sollecitare o orientare la finitezza. Infatti, quanto alla provenienza originaria

[47] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, V, 347.

[48] G. Vattimo, P. Sequeri, G. Ruggeri, *Interrogazioni sul Cristianesimo*, cit., 50 e 61.

della carità: se non posso più cogliere la verità del dono di Dio perché devo pensarmi a partire da un'iniziativa amante e non piuttosto come gettato in un divenire storico che risponde in ultima istanza al criterio di superare ogni cogenza del dato, quindi anche quel limite dato costituito da ogni finitezza esistenziale? E ancora, quanto al lasciarmi contagiare di gratuità: se non colgo il senso vincolante-liberante del rapporto che mi lega alla verità dell'altro, perché dovrei sentirmi responsabilizzato ad aprirmi in chiave dialogica e non violenta in direzione dell'altra finitezza, dal momento che darmi all'altro risulta ben più cogente che liberarmi dell'altro? Insomma quella che sembra emergere è proprio l'*intrinseca violenza* che la finitezza insieme viene a subire ed è tentata a sua volta di esercitare se principio dei principi diventa un indefinito e autoreferenziale liberarsi da vincoli che regola la processualità storica in cui si va dissolvendo ogni fondamento veritativo. Proprio gli originari vincoli veritativi al mistero di Dio e al mistero dell'uomo salvaguardano l'amore e la logica kenotico-caritativa dal trionfo di un principio di indebolimento che può diventare, in complice alternanza, o neutra prepotenza dell'accadere storico sulla finitezza del singolo o soggettivistica ebbrezza di autodeterminazione.

Vattimo potrebbe replicare che il criterio della non violenza funziona proprio facendo venire meno indefinitamente le cogenze tacitanti. Comanda la riduzione della violenza in tutte le sue forme, laddove violenza è il ricorso al perentorio: l'«unico principio indiscutibile è non tacitare la domanda»[49]. Ma allora bisogna continuare a chiedersi: le cogenze opprimenti vengono meno perché si affermano «altri tipi» di vincoli o perché indefinitamente si indeboliscono i vincoli? Proprio del pensiero debole ci sembra fare in qualche modo implicito riferimento a questo «altro tipo» di vincolo, ma intanto disconoscerlo sistematicamente come vincolo alla misura liberante di una verità che regge e nutre l'esistenza storica.

Così, ad esempio, egli afferma che solo il venir meno di ragioni ultime rende possibile il dialogo tollerante e non violento tra le finitezze: lasciando intendere che l'incontro con l'altro si deve in fondo alimentare del riconoscimento che ognuno compie del carattere interpretativo delle proprie posizioni[50]. Ma può davvero bastare il sapersi limitati perché ci sia apertura incondizionata all'altro? Sembra piuttosto che una decisiva passione per la verità dell'umano, dell'altro uomo che mi sta di fronte e dell'universalmente umano, deve poterci incantare e responsabilizzare e orientare perché in noi si dischiuda una reale inquietudine per l'altro. Ecco, però, che

[49] *Ibid.*, 95.

[50] Cfr. G. Vattimo, *Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?*, cit., 376-378.

Vattimo, mentre propone la carità, dice contemporaneamente che va superata, in nome della libertà dell'esistenza, qualunque considerazione metafisica, senza fare distinzioni tra una metafisica oggettivante e una metafisica aperta all'inoggettivabile, che pretenda di stare sulle tracce di una verità essenziale dell'umano.

E ancora: viene affermato che «non ha senso pretendere di trovare una verità ultima che non dipenda dal dialogo e dalla prassi comune»[51]. Intanto però proprio l'appello che muove al dialogo, ad andare verso l'altro anziché cercare di sopraffarlo o di ignorarlo, chiama a vivere una verità della vocazione dialogica che non dipende da nostre decisioni e che non conduce affatto a sospendere indefinitamente le cogenze, ma a sperimentare e capire la differenza che passa tra vincoli liberanti (il vincolo alla responsabilità per l'altro) e vincoli soffocanti (la prigione egocentrica). Ci si può avvertire chiamati alla non-violenza solo se provocati e inquietati da una verità dell'amore che misura e finalizza la mia libertà niente affatto coartandola ma certo affrancandola dalla possibile presunzione di realizzarsi come autentica libertà cercando prima e al di sopra di tutto la sospensione di ogni vincolo.

Sembra invece che il pensiero debole nella sua maniera di profilare l'etica della finitezza e il principio della carità, faccia sempre pesare una diffidenza insuperabile riguardo alla verità come possibile dono e non come cappio per la libertà dell'esistenza. Per Vattimo in generale è come se l'indebolimento dell'essere ci salvasse dal dovere essere servilmente grati alla verità quale «necessità che ci trascende»[52]. Liberamente grati si può invece essere se si dipende da un fondamento che si dissolve, fino a poter dire, rispetto alla trascendenza che si fa *kenosis*: «è grazie a Dio che siamo, nella misura in cui siamo, atei»[53].

Ma siamo proprio costretti all'alternativa tra catene oggettivistiche e dissoluzione della verità? Vattimo invita, ad esempio, a guardare all'odierno spaesamento del soggetto nella società comunicativa come ad un'occasione di salvezza («chi non perde la sua anima non la salverà») e dà indicazioni sempre sollecitanti in ordine ad un modo di farsi attenti ai segni dei tempi caritatevole e non demonizzante. Ma appartenere al tempo della comunicazione o della fabulizzazione della realtà non ci chiama ancora e sempre a fruire di orientamenti di verità che permettano di discriminare tra ciò che custodisce l'umano e ciò che lo sfigura? Solo se viene posta una profonda sinergia tra via della bellezza e via della verità, la via vattimiana di una

---

[51] G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., 9.

[52] G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., 102.

[53] G. Vattimo, *Il pensiero secolarizzato*, in Il Poliedro IV, 9-10 (1987) 79.

salvezza «estetica», di un farsi «turisti nel giardino della storia»[54] non rischia di diventare un acritico compiacersi del flusso delle maschere.

Certo il dono della verità, se è dono, dovrebbe come il dono della grazia avere il «carattere di un movimento armonioso che esclude la violenza» e che invoca «una risposta che, mentre accetta il dono, esprime anche, inscindibilmente, la verità più propria di chi lo riceve»[55]. E se proprio lasciarsi misurare da una verità che non possiamo mai commisurare a noi, né relativizzare all'accadere o alle nostre procedure, significasse per l'esistenza lasciarsi fare il dono che più le permette di essere creativa, di fiorire, di appropriarsi a se stessa?

4. Conclusione

Abbiamo cercato di seguire Vattimo nel suo modo di custodire la finitezza dentro l'orizzonte di un ermeneutica nichilista che sta in ascolto di un evento: il destinale indebolirsi dell'essere. Un'ermeneutica interessata a riconoscere e riprendere la sua ispirazione cristiana perché sperimenta che solo a partire da una misura divina di indebolimento – abisso di gratuità e donazione – si può percepire quanto ci coinvolge, quanto ci chiama ad essere disponibili alla storia e aperti all'altro uomo, quanto ci fa creativi e responsabili nel nostro mestiere di esseri che interpretano, quanto regge il nostro colloquio infinito, la inesauribile lezione dell'assenza. Con grande capacità suggestiva Vattimo mette in campo, in modo insieme umile e temerario, il rinvio del suo nichilismo ermeneutico alla *kenosis* come stile dell'amore di Dio e alla meraviglia della carità come cuore del Vangelo. Cercando in tutto questo di affrancare finitezza esistenziale, evento dell'essere, vissuto della fede dalle trame violente del fondare metafisico che ha come sua legge «tacitare ogni domanda ulteriore con la perentoria e autoritaria affermazione del primo principio»[56].

La nostra ipotesi critica è che il pensiero debole sia, contro se stesso, troppo tacitante, troppo poco attento rispetto ad una possibilità: che il domandare umano sia già sempre orientato e provocato da tracce fondanti di verità che rivelano alla finitezza di appartenere ad un mistero di cui non può farsi misura. Tracce che non spengono affatto la ricerca ma la liberano dalla presunzione che il congetturare,

---

[54] G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., 66.

[55] G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 104.

[56] G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 63.

l'accadere storico dell'interpretazione, si dia come forma ultimativa rispetto ad ogni contenuto di senso. Ci sembra che Vattimo viva una difficile lotta di riconoscimento rispetto alla possibilità che sia sul serio liberante appartenere alla verità, stare vincolati alla nascosta vigenza del fondamento. Mentre parla di provenienze e orientamenti che sollecitano la finitezza, egli si rifiuta costantemente di ammettere il dono forte di una misura di verità che giochi intimamente alla lezione dell'assenza, al farsi vicino-debole del fondamento, all'appello che mi chiama al dialogo. Un dono che andrebbe custodito lasciando sempre emergere e non appiattendo mai la sproporzione, intima alla storicità esistenziale, tra ciò che regge la storia e il procedere storico: questa sproporzione aperta ci sembra il segreto della vitalità della finitezza, la vera fonte della sua libertà.

Sia nel rapporto tra mistero divino e realtà creaturale, sia nel rapporto tra verità e avventura interpretativa, sia nel rapporto tra verità e dialogare intersoggettivo, il pensiero debole sembra non lasciare che l'*alterità* misurando la finitezza la liberi. La liberi non solo dalla violenza di un sistema di sicurezze che sottomette l'esistenza e il senso dell'essere alle cogenze oggettivistiche, ma anche dalle pieghe vanificanti di quel *sistema dell'insicurezza* che chiude l'esistere e il senso dell'essere nella processualità contingente. Un modo autenticamente non violento di abitare la storia è chiamato a prendere le distanze non solo dalla volontà di catturare l'assenza dell'essere nella pienezza a disposizione, ma anche dalla tendenza a rendere quell'assenza funzionale alla forma totalizzante del provvisorio.

Quanto alla metafisica, la possibilità che Vattimo *non* le offre è proprio quella dare il meglio di se stessa. Di non ridursi a «metafisica dell'oggettività», ma di coltivare, purificandosi da ogni spinta possessiva, la coraggiosa attitudine a lasciar parlare l'evento dell'essere fuori sia dal culto della sicurezza che dal culto della insicurezza. E così potersi rendere interprete di un «anelito verso il senso ultimo dell'esistenza»[57] che sia fatto insieme di gratitudine e di interrogazione. Forse questa attitudine genuinamente metafisica permette di scorgere qualcosa nell'abbagliante mistero della *kenosis*: che in esso, cioè, la trascendenza si dà in modo per noi *doppiamente spiazzante*, sia infrangendo ogni falsa immagine mondana del potere di Dio, sia rivelando come è liberante, per la finitezza, stare fuori da ogni inganno di autosufficienza e lasciarsi salvare dal potere di Dio. Senza intravedere e scorgere ciò, il pensiero debole corre il rischio di dare una visione troppo riduttiva del cri-

[57] *Fides et ratio*, n. 102.

stianesimo e di appoggiare un «finitismo semplice e soddisfatto»[58], corre il rischio di rendere il discorso sull'«impotenza di Dio» un «tema pregiato» per «sofisticate incredulità»[59].

Vogliamo chiudere le nostre riflessioni sottolineando come sia presente in Vattimo una acutissima invocazione di *libertà filiale* contro ogni regola che soffochi e reprima la libertà dell'esistenza, senza essere capace di danzare con essa e in essa. Non a caso egli presta la più grande attenzione alla frase evangelica: «non vi ho chiamato servi ma amici». Far giocare la carità con l'«ironia» sembra allora la carta vincente, perché l'ironia spiazza il peso greve di una verità incombente come un ordine che piomba addosso, con cui non possiamo affatto riconciliarci. L'ironia è la libertà con cui una finitezza che ama, guarda a tutti gli ordini che vorrebbero indebitamente spacciarsi per assoluti, per «naturali», per normativi in senso ultimo[60]. Ma se questo non significa tenersi stretti, con la libertà di figli che si muovono a casa propria, all'ordine abissale dell'amore e alle implicazioni di verità che esso reca in sé, cos'altro vuol dire? Quello che in Vattimo non trova esplicita espressione è appunto l'alleanza tra finitezza, ironia e riscoperta del *vincolo liberante*; l'idea insomma che appartenendo alla verità dell'amore si possa danzare la gioia di dipendere da un'iniziativa amante e la responsabilità di andare verso l'altro, senza consegnarsi né al moralismo e alla religiosità interessata, né al gusto narcisistico di una contingenza resa insuperabile.

---

58 Cfr. C. Ciancio, *Cristianesimo e nichilismo*, in Filosofia e Teologia 3 (2003) 422.

59 S. Natoli, *Stare al mondo*, Milano 2002, 159.

60 G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., 95.

RTLu IX (1/2004) 121-151

Possibilità, realtà e necessità del «male radicale»

Riflessioni su *La Religione nei limiti della semplice ragione* e la teoria dell'azione di Kant

Marcus Köhler
Filosofo (Bologna)

Introduzione

Al centro della prima parte de *La Religione nei limiti della semplice ragione* (1793) di Immanuel Kant[1] grava la tesi che «l'uomo è cattivo per natura» (*REL* B26), e l'affermazione che per dimostrare la validità di questa proposizione «non occorre dare una prova formale, vista la grande quantità di esempi clamorosi che l'esperienza ci mette sotto gli occhi nelle faccende umane» (*REL* B27). Basta osservare, ad esempio, la ferocia con cui si commettono assassinî e stragi, le guerre fra Stati cosiddetti civilizzati, la derisione da parte dei cinici di chi «spera in uno stato di pace perpetua» (*REL* B31) e la «nascosta doppiezza che si insinua anche nell'amicizia più intima, tanto che la moderazione nelle confidenze reciproche è considerata una massima generale di prudenza anche con gli amici migliori» (*REL* B29). Tutto ciò non toglie, però, che si possa e debba chiarire il *significato* della tesi in questione. Perché bisogna capire in che senso l'uomo è cattivo per natura e se questa asserzione è conciliabile con l'etica kantiana in generale. L'ambiguità del termine "natura" è già sufficiente per comprendere quanto sia urgente un'accurata analisi della tesi. Che l'uomo sia cattivo per natura ha, per Kant, almeno due significati: ogni uomo è cattivo; l'uomo è cattivo a causa della sua libertà.

---

[1] *Antrop* = *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti Morali* (= *SM*), a cura di Pietro Chiodi, Torino 1970; *CG* = *Critica del Giudizio*, a cura di Alberto Bosi, Torino 1993; *CRP* = *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi, Torino 1967; *CRPR* = *Critica della ragion pratica*, in *SM*; *FMC* = *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *SM*; *MC* = *Metafisica dei costumi* (*PMDD* = *Principi metafisici della dottrina del diritto*; *PMDV* = *Principi metafisici della dottrina della virtù*), a cura di Giovanni Vidari, Roma-Bari 1989; *PROL* = *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di Pantaleo Carabellese, Roma-Bari 1982; *REL* = *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *SM*.

Il concetto principale del testo in esame è il *male radicale*, il quale non designa atti particolarmente sanguinosi o atroci, bensì un atteggiamento nei riguardi della legge morale che rende possibile ogni specifico male morale. A proposito di questo concetto si possono distinguere due giudizi: 1) il male radicale spiega il male morale dell'esperienza comune, riconducendolo al principio soggettivo di scelta dell'agente. Al pari del bene, il male non precede la legge morale, ma la segue[2]. In quanto condizione della possibilità di esistenza del male morale il male radicale è reale. 2) Il male radicale non è solo reale, ma anche necessario e universale. Nell'usare la propria libertà l'uomo, inevitabilmente, cade nei lacci del male.

La prima parte di quest'articolo verterà sul primo giudizio, mettendo in risalto la particolare concezione autonomistica della libertà umana nella *Religione* (un'autonomia di fondo aperta all'autonomia morale così come all'eteronomia morale), la massima come principio fondamentale dell'agire razionale e le difficoltà riscontrate da Kant nell'affrontare fenomeni di irrazionalità quale la debolezza della volontà, nonché l'atemporalità delle decisioni morali. Nella seconda parte esamineremo, *con scetticismo*, il secondo giudizio; ci chiederemo se esso sia conciliabile con la libertà umana e se la sua validità possa esser dimostrata con una deduzione trascendentale[3].

1. Possibilità e realtà del male radicale

1.1. Il problema di fondo: libertà come autonomia

Gerold Prauss critica la relazione analitica in cui furono posti i concetti di libertà trascendentale e di autonomia morale sin dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e, soprattutto, nella *Critica della ragion pratica* (1788)[4]. Tale rapporto di identità portò Kant a un'aporia da cui non seppe più uscire, benché dispo-

---

[2] I concetti di bene e male designano «sempre una relazione alla volontà in quanto determinata dalla legge razionale a fare di qualcosa il suo oggetto» (*CRPR* A105); «il concetto del bene e del male [...] non deve esser determinato prima della legge morale [...], ma soltanto [...] dopo di essa e mediante essa» (*CRPR* A110).

[3] Tale scetticismo non implica alcun giudizio sul concetto teologico di *peccato originale*, bensì riguarda soltanto la coerenza interna della filosofia pratica di Kant.

[4] Cfr. G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (di seguito: Prauss), Frankfurt a. Main 1983, 86; Id. – Ch. Schulte, *Radikal böse: die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche* (di seguito: Schulte), München 1991, 28-32, 50-65. Tuttavia Schulte valuta positivamente l'approccio alla libertà della *Critica della ragion pura* (1781) e della *Religione*. Simile, M. A. Pranteda, *Il legno storto. I significati del male in Kant* (di seguito: Pranteda), Firenze 2002, 258-261, 296.

nesse dei mezzi filosofici necessari per farlo. Dato che il dovere non è altro che il volere ragionevole ostacolato dalle inclinazioni dell'agente, questi non compie liberamente né le proprie azioni morali, né quelle immorali, e non gli possono essere imputate né le une, né le altre, perché entrambi i tipi d'azione si sottraggono al controllo dell'agente. In assenza di inclinazioni egli compie *automaticamente* azioni morali, mentre la presenza di inclinazioni fa sì che egli compia con la stessa meccanicità azioni immorali. Di conseguenza, né la volontà morale né la volontà immorale dipendono dalla libertà trascendentale, ma, per assurdo che sembri, dalla necessità naturale, cioè dall'efficienza delle cause empiriche fuori dal controllo dell'agente.

Stando all'interpretazione di Prauss, il problema delle suddette opere è che identificano la volontà libera con l'autonomia morale, il che crea non poche difficoltà, non per ultima l'impossibilità di violare liberamente la legge morale. Non intendo discutere in questa sede se il problema sollevato da Prauss e da altri colga davvero l'essenza dell'argomentazione di Kant. Vorrei, invece, dimostrare che il maggior contributo della *Religione* alla teoria dell'azione consiste nel chiarimento del fatto che è necessario pensare la libertà umana come qualcosa di aperto nei confronti della morale, nel senso che l'agente razionale riflette e delibera su tutto *alla luce* dell'imperativo categorico, senza però seguirlo necessariamente nel proprio comportamento.

1.2. I principi della teoria dell'azione kantiana

Nel testo della *Religione* si trova un'asserzione che è fondamentale per tutta la teoria kantiana dell'agire umano:

«La libertà del libero arbitrio ha un carattere del tutto particolare, cioè quello di poter essere determinata ad agire da un movente solo in quanto l'uomo l'ha accolto nella propria massima (facendosene una regola del proprio comportamento); solo a questo patto un movente, qualunque esso sia, è compatibile con la spontaneità assoluta del libero arbitrio (con la libertà)» (*REL* B11s.).

Questa tesi, che da Henry E. Allison[5] è stata battezzata *Incorporation Thesis* (*KTF* 5s.), esprime uno dei principi più importanti del comportamento razionale. Esaminando i concetti di *libero arbitrio*, di *movente* e di *massima* vorrei mettere in

[5] *IF = Idealism and Freedom*, Cambridge 1996; *KTF = Kant's theory of freedom*, Cambridge 1990; *KTI = Kant's transcendental idealism*, New Haven-London 1983.

evidenza i seguenti aspetti: non si può agire senza riflettere sul perché o affinché dei propri atti; tutti i moventi sono determinanti se e solo se vengono accolti in una massima; la scelta delle proprie massime implica una presa di posizione morale.

Il *libero arbitrio* è per definizione assolutamente spontaneo, vale a dire, non è determinato da cause aliene. Per questa sua caratteristica fondamentale viene distinto dall'*arbitrium brutum* degli animali, il quale risulta «patologicamente necessitato» (*CRP* A534/B562). Entrambi sono degli *arbitri sensitivi*, ma solo il secondo reagisce con necessità agli impulsi a cui è esposto. Il primo, invece, pur essendo «affetto patologicamente» (*ibid.*) nel ricevere tali impulsi dall'ambiente e dal proprio organismo, è spontaneo, «in quanto la sensibilità non rende necessaria la sua azione, perché c'è nell'uomo una facoltà di autodeterminazione, indipendente dalla costrizione degli impulsi sensibili» (*ibid.*)[6]. Tale autodeterminazione è un processo razionale, poiché il libero arbitrio è la «facoltà di appetire in base a concetti» (*MS-PMDD* AB4). Esso si autodetermina mediante la scelta delle proprie massime.

Il *movente* è il motivo per cui si compie l'azione; il movente è il perché dell'azione. Il perché dell'azione è anche il suo affinché. Il movente è il fine o lo scopo dell'azione. Senza un fine «non può esserci nell'uomo nessuna determinazione della volontà» (*REL* BVI)[7]. Questa asserzione è molto importante perché Kant dice pressappoco la stessa cosa circa il movente: «il libero arbitrio non può determinarsi senza movente» (*REL* B32). Il fine è il «motivo materiale di determinazione del libero arbitrio» (*REL* BIV). Il motivo formale è la possibilità di universalizzare le proprie massime; il motivo materiale è ciò che s'intende realizzare con la propria azione. In modo analogo il movente è definito come «materia delle massime» (*REL* B34). La materia delle massime è quanto si desidera ottenere adottandole. Le massime «presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare come motivo determinante della volontà» (*CRPR* A38), cioè un fine o un movente.

«Un fine è sempre oggetto di un'inclinazione, cioè del desiderio immediato di ottenere il possesso di una cosa per mezzo della propria azione» (*REL* BX). Il fine dipende quindi da un'inclinazione ed è empirico. Tuttavia, non esistono solamente fini empirici (soggettivi, relativi), ma anche fini non empirici (oggettivi, assoluti)[8].

---

6 Cfr. *CRP* A801s./B829s.; *CRPR* A57.

7 Quanto «serve alla volontà come principio oggettivo per la sua autodeterminazione è il fine» (*FMC* BA63). Quindi «ogni azione ha [...] un proprio fine» (*MC-PMDV* A12); non vi possono essere «delle azioni senza scopo» (*ibid.*). Un fine (o scopo) non è in grado di determinare il libero arbitrio, a meno di non essere scelto *liberamente* (*MC-PMDV* A11).

8 Cfr. *REL* BXIss.; *FMC* BA63ss.; *CRPR* A198-215; *MC-PMDV* A7-18.

Ciò costituisce un'altra somiglianza strutturale tra il fine ed il movente: la suddivisione in *empirico* e *non empirico*. Difatti, il termine "movente" non è un mero sinonimo di "inclinazione". Essa denota un motivo d'azione radicato nella sensibilità dell'agente (*REL* B31), il quale prova piacere o meno in relazione a determinati oggetti ovvero stati di cose. L'inclinazione richiede esperienza; non la si può avere senza la conoscenza empirica dell'oggetto da cui deriva (*REL* B21). Tutti i moventi dell'inclinazione sono guidati «dal principio tanto apprezzato della felicità» (*REL* B53). Questo principio è l'amore di sé. Infatti, alla base dei moventi dell'inclinazione sta un unico movente, l'egoismo. Ora, sia un'inclinazione che un movente (o fine) sono indubbiamente dei *fattori motivazionali*. Ma il concetto di movente, essendo iperonimo di "inclinazione", risulta più ampio: qualsiasi motivo d'azione, empirico o non empirico che esso sia, può diventare un movente. Persino la legge morale può essere «per se stessa un movente sufficiente» (*REL* B12, cfr. B18). Il movente non dipende quindi necessariamente dall'esperienza del soggetto nel mondo, bensì può anche scaturire dalla sola ragione[9].

La *massima* è una regola che l'agente dà a se stesso. Non si tratta di una regola oggettiva che dice quel che si deve fare per raggiungere un determinato fine o quel che si deve fare o non fare a prescindere dai propri fini. La massima esprime quanto l'agente *intende* fare in generale o in situazioni particolari. Essa non appartiene alla sfera del *dover fare*, bensì a quella del *voler fare*:

«Massima è il principio soggettivo del volere; il principio oggettivo [...] è la legge pratica» (*FMC* BA16).

«Massima è il principio soggettivo dell'agire che deve essere distinta dal principio oggettivo, ossia dalla legge pratica» (*FMC* BA52).

La massima è *soggettiva* in contrapposizione al principio oggettivo, la legge pratica, cioè l'imperativo categorico. Ma non solo. Nella seconda critica, pur sottolineando che solo l'imperativo categorico può esser considerato una legge pratica, Kant ammette che entrambi i tipi d'imperativo, quindi anche quegli ipotetici, sono dei *principi oggettivi*, opposti al principio soggettivo della massima (*CRPR* A35-38). Le massime sono radicalmente soggettive: senza di esse il soggetto non riuscirebbe ad affermarsi in azioni concrete. Esse sono più fondamentali dei principi oggettivi: solo a patto di venir accolti nelle massime dell'agente, tali principi possono determinare il suo comportamento. Le massime sono indispensabili: il soggetto non può

[9] Il rispetto per la legge «è la moralità stessa vista soggettivamente come movente» (*CRPR* A134), cioè la moralità divenuta *massima* (suprema) dell'agente.

volere ed agire che sotto l'egida delle sue massime[10]. Ma quelle sue massime non le ha trovate "lì", pronte all'uso. Anzi, se l'è dovute formare ed imporre prima di metterle in atto[11].

La massima è espressione dell'identità dell'agente e *la condizione della possibilità che egli s'identifichi con ogni suo movente*. Perché un movente possa determinare un'azione, non basta che esso sia in qualche modo presente "in" lui, ma è necessario che egli lo consideri *suo*. Certo, un desiderio nasce spesso spontaneamente, fuori dal controllo della razionalità. Ma perché un qualsiasi desiderio possa essere *mio*, occorre che io ne divenga conscio e consapevole, il che implica che lo giudichi in relazione agli altri moventi.

Nel linguaggio di Kant ciò significa che il desiderio viene rappresentato dall'intelletto o dalla ragione (*MC-PMDD* AB3s.). Fra movente e massima media *l'interesse*. Kant descrive una triade di concetti interconnessi: movente – interesse – massima (*CRPR* A141). L'atto di rappresentare un desiderio non è una semplice concettualizzazione, ma anche e soprattutto un atto di valutazione. L'interesse per una cosa non è sempre compatibile con quello per un'altra. Essere veramente interessati a qualcosa significa avere delle preferenze e operare una scelta. In altre parole, significa *volere*[12]. Tra l'interesse e l'azione interferisce una massima che formula un particolare interesse dell'agente tenendo conto, nel migliore dei casi, anche degli altri suoi interessi, tra cui può figurare anche la volontà di seguire la legge morale. Idealmente la formulazione e adozione di una massima avviene alla luce della totalità degli interessi sia dell'agente razionale stesso che di tutte le persone.

Le massime quale principio di azione e di mediazione fra tutti i moventi ed interessi formano il cuore della ragion pratica[13]. Sono il filtro attraverso il quale devo-

---

[10] Nella *Fondazione* il poter «agire secondo la rappresentazione delle leggi, ossia secondo princìpi» (*FMC* BA36) è considerato definiens dell'avere una volontà, la quale viene «pensata come una facoltà di autodeterminazione ad agire in conformità alla rappresentazione di certe leggi» (*FMC* BA63). Fra tali leggi o principi vanno annoverate anche le massime. Cfr. *KTF* 86 e R. Bittner, *Maximen* (di seguito: Bittner), in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, a cura di G. Funke e J. Kopper, Berlin 1974, 491-496.

[11] Nella *Fondazione* le massime sono caratterizzate come «regole che noi stessi ci imponiamo» (*FMC* BA84). Allison (*KTF* 88) e Bittner (486s.) enfatizzano giustamente questa caratteristica.

[12] «[È] la stessa cosa volere qualcosa e provare soddisfazione per la sua esistenza, cioè prendervi interesse» (*CG* B14).

[13] Il significato esatto del termine "massima" è stato oggetto di una lunga e vivace discussione filosofica (cfr. *KTF* 85-94). Gli esempi di massime addotti da Kant hanno il carattere di regole generali della forma «Se mi trovo in una situazione del tipo *S* intraprendo un'azione del tipo *X*» (cfr. *FMC* BA 53-55; *CRPR* A49-51; *KTF* 89s.), e non di intenzioni specifiche. Si potrebbe quindi delimitare la formulazione di massime a scelte importanti, atte ad essere l'oggetto di riflessioni morali sulla base dell'imperativo categorico (cfr. p. es. Bittner, 485-491). Allison (*KTF* 93s.) invece propone una concezione più ampia ed elastica, che riunisce

no passare tutti i motivi d'azione possibili ed immaginabili prima di poter determinare il comportamento dell'agente *razionale*. Neppure la legge morale diventa automaticamente movente; «la legge morale è per se stessa un movente sufficiente *e chi la assume come massima* è moralmente buono» (*REL* B12, corsivo nostro).

Nessuno può quindi agire senza riflettere sul *perché* o *affinché* dei suoi atti, in quanto ogni atto del libero arbitrio richiede, come presa di coscienza dei propri interessi, la formazione di una massima da parte della ragione che, pur sollecitandosi all'autonomia morale, pondera *tutti* i possibili moventi, tra cui anche quello morale, per determinarsi all'azione in maniera autonoma, benché non necessariamente nel modo eticamente giusto, operando in ogni caso una scelta morale.

1.3. La natura dell'uomo: libertà e intenzione

Il risultato fondamentale della seconda critica era che la «ragion pura è per sé sola pratica e dà (all'uomo) una legge universale che chiamiamo legge morale» (*CRPR* A56). L'imperativo categorico non è deducibile da altri principi. Esso è presente nella coscienza dell'agente razionale quale mero *fatto*, il «fatto della ragione» (*CRPR* A56; cfr. *REL* B16). Tale fatto non è altro che il *dovere* che implica, a sua volta, il *poter fare* ovvero l'assoluta spontaneità da parte dell'agente (*CRPR* A54; cfr. *REL* B59). Ora, se l'uomo fosse cattivo per natura, egli non potrebbe sperare di fare il bene, né prima né poi. Perché essere cattivi vuol dire far dispetto alla legge morale, preferendogli un comportamento improntato all'egoismo (*REL* B34). L'uomo non sarebbe quindi in grado di rispettare la legge morale e di formare le sue massime in conformità ad essa. Pertanto riscontreremmo nei testi di Kant una clamorosa contraddizione, l'affermazione che l'uomo è libero di fare il bene e che, nello stesso tempo, non lo è. Onde evitare un tale controsenso Kant deve spiegare cosa intende esattamente per "natura".

A scanso d'equivoci, Kant dichiara all'inizio della prima parte della *Religione* che il termine "natura" applicato al problema etico del male non mantiene il suo consueto significato, il quale sarebbe diametralmente opposto ai concetti di libertà e responsabilità, intrinsecamente collegati ai «predicati di moralmente buono e di moralmente cattivo» (*REL* B6). Qual è il consueto significato? Il concetto di natura è sostanzialmente critico, uno dei più importanti risultati della prima critica[14]. Lì Kant

---

i due tipi di massime, regole generali e intenzioni specifiche, in una gerarchia, conciliando due esigenze: a) le massime stanno alla base di ogni azione libera; b) le massime sono o appropriate per una riflessione morale o connesse con altre massime atte al test di universalizzazione.

[14] Cfr. *CRP* A216/B263, A418-420/B446-448; *PROL*, A71-77 e A 109-113.

distingueva l'aspetto formale del termine da quello materiale. Formalmente ogni cosa essente parte della natura lo è in virtù delle categorie che la determinano e grazie alle quali diventa oggetto dell'esperienza intersoggettiva e scientifica. La categoria che più delle altre caratterizza il concetto formale di natura è quella della causalità. Pertanto tale concetto si riferisce all'ordinamento causale delle cose. Non vi è alcun oggetto dell'esperienza che non abbia delle proprietà causali e che non stia in relazione causale ad altri oggetti della medesima esperienza. Materialmente il concetto di natura designa «l'insieme dei fenomeni in quanto risultano universalmente connessi in base a un principio interno di causalità» (*CRP* A419). Il concetto materiale equivale al campo dell'esperienza oggettiva e scientifica nella sua totalità, in cui tutti i fenomeni, cioè sostanze ed eventi, vengono necessariamente rappresentati come causalmente interdipendenti. Conoscere i fenomeni singolarmente e nel loro insieme significa quindi non abbandonare mai la ricerca della causa lasciando inesplicato un avvenimento.

Questo concetto di natura non può certo essere quello di cui Kant si serve per affermare la naturale malvagità dell'uomo, dal momento che in tal caso qualsiasi azione risulterebbe determinata e, di conseguenza, non imputabile; essere liberi e responsabili significa che al momento della decisione sia l'azione che l'astensione sono in potere di chi agisce, al punto tale che si potrebbe agire anche diversamente (*REL* B59). Cosa significa dunque "natura" nel contesto della *Religione*?

La natura dell'uomo è «il principio soggettivo dell'uso della libertà umana» (*REL* B6). Kant non dice «principio *della libertà*», ma «principio *dell'uso* della libertà». Cosa significa dunque «*usare* la libertà»? Nell'ambito della filosofia pratica l'espressione significa senz'altro *volere* ed *agire*. Orbene, del volere e dell'agire conosciamo già il principio soggettivo: la massima. Anche nella *Religione* Kant identifica il principio in questione con una *massima* «che il libero arbitrio dà a se stesso per l'uso della propria libertà» (*REL* B7). Il fatto che il libero arbitrio adotti una massima piuttosto che un'altra, è *inspiegabile*. Perché il principio soggettivo di scelta della massima è o «un semplice impulso naturale» (*ibid.*), o di nuovo una massima. Nel primo caso tale principio impedirebbe l'esercizio della libertà, il che sarebbe una contraddizione. Nel secondo caso si creerebbe un *regressus ad infinitum*, se non ci si fermasse ad una prima massima scelta per se stessa: essendo la scelta di un massima un atto libero, il principio della scelta non può che trovarsi in un'altra massima, che a sua volta rimanda a un'altra massima, e così via. Nel ripercorrere tutta la «serie dei principi soggettivi» (*ibid.*) non si giungerebbe mai al primo. Pertanto una massima, «il principio soggettivo primo dell'accettazione delle massime morali» (*ibid.*), risulta inspiegabile.

Nell'argomentazione emerge un'altra caratteristica della razionalità pratica: avere più d'una massima significa che una di esse è, dal punto di vista etico, *fondamentale*. Ogni agente è in possesso di almeno una massima che non ha accettato sulla base di altre, ma direttamente. Questa massima sta alla base di tutte le altre. In essa sono radicati il bene ed il male.

Kant identifica la natura dell'uomo anche con l'intenzione [*Gesinnung*]: la prima massima è l'intenzione dell'agente, la quale non può essere indifferente nei confronti del bene e del male. Kant dice che «l'uomo (per natura) è o moralmente buono o moralmente cattivo» (*REL* B8s.), caratterizzando la propria posizione come *rigorismo*, a differenza dell'*indifferentismo*, secondo cui l'uomo non è né buono né cattivo, e del *sincretismo*, il quale ritiene «che l'uomo sia al tempo stesso buono e cattivo» (*REL* B9). Il rigorismo sostiene che non esiste «alcuna neutralità morale tanto nelle azioni (*adiaphora*) come nei caratteri umani» (*ibid.*)[15].

Ecco l'argomento contro l'*indifferentismo* (cfr. *REL* B12s.): senza movente l'uomo non può agire. Ma senza accoglierlo nella propria massima egli non può agire *liberamente*. Ora, il movente della ragione è il rispetto per la legge morale. Se l'uomo, per compiere una qualsiasi azione, non lo accoglie nella sua massima, allora deve determinarsi per un altro movente. Ne segue che un'azione non motivata dalla legge morale è compiuta per un altro movente *opposto* alla legge morale. Ciò dimostra che l'intenzione dell'agente non è mai indifferente.

Un'obiezione: è vero che ad ogni azione può esser attribuito un valore morale, perché qualsiasi azione può diventare oggetto di riflessione etica. Ma le azioni *permesse* dall'imperativo categorico necessitano di un motivo per esser compiute, poiché il fatto che sono lecite non è un motivo sufficiente per compierle. Sebbene il loro motivo sia empirico, esse non saranno opposte alla legge.

Tuttavia, la scelta di ogni singola massima si opera sulla base di una prima massima. La scelta della massima di non fare mai una promessa a meno di non esser certo di poterla mantenere, che sta alla base, per esempio, dell'atto lecito di chiedere un prestito, può esser motivata o dal rispetto per la legge o da considerazioni consequenzialistiche. Nel primo caso la massima scelta è buona perché è buona la massima grazie alla quale si è operato tale scelta. Nel secondo caso succede il contrario. Avendo una prima massima con cui si obbliga o meno a compiere ogni sin-

[15] Un *adiaphoron morale* (*REL* B10) è un'azione che non ha «alcun rapporto con la legge morale» (*ibid.*), per cui non risulta né prescritta, né vietata, né permessa. Esso è un mero fenomeno naturale sottostante a «leggi fisiche» (*ibid.*).

gola azione e a scegliere ogni singola massima *per* il rispetto della legge, l'uomo non può essere indifferente verso la morale.

Un'altra obiezione riguarda i casi di sovradeterminazione: se presto aiuto a qualcuno sia per *dovere* che per *simpatia*, agisco anche per un motivo non morale, ma per un motivo che, di per sé, *non è opposto al movente della legge morale*.

Kant potrebbe replicare che dipende dalla massima se il secondo movente, la simpatia, è opposto alla legge. Se la massima è quella di aiutare gli altri *anche* quando essi non m'ispirano simpatia, allora il movente della simpatia sopraggiunge alla realizzazione dell'atto senza nulla togliere al vigore del movente morale[16]. E la qualità di questa massima dipende, a sua volta, dall'intenzione con cui la scelgo, se per un motivo puramente razionale o in vista delle possibili ripercussioni negative che la linea di condotta opposta potrebbe avere su di me.

Passiamo ora all'argomento contro il *sincretismo*: l'intenzione non può essere eterogenea, cioè buona sotto un aspetto e cattiva sotto un altro. Se l'uomo è

«buono per un certo aspetto significa che ha accolto la legge morale nella sua massima, mentre se dovesse essere al tempo stesso moralmente cattivo sotto un diverso aspetto, ne verrebbe che (essendo la legge morale che ordina di adempiere il dovere in generale unica e universale) la massima fondata su di essa sarebbe contemporaneamente universale e particolare, il che è contraddittorio» (*REL* B13).

Il ragionamento è basato sull'universalità della legge morale, che ci dice di agire *sempre* in modo tale che le nostre massime possano diventare leggi pratiche per ogni agente autonomo.

«Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale» (*CRPR* A54).

Ora, un agente che fosse in parte buono e in parte cattivo avrebbe una massima logicamente *inconsistente*, del tipo: *talvolta* voglio agire *sempre* in modo che le mie massime possano valere come leggi pratiche per tutti. Ciò non significa che non vi siano agenti che abbiano la massima di obbedire *quasi* sempre alla legge. Ma la loro intenzione è già cattiva, e non solo eterogenea.

Il rigorismo è senz'altro un elemento tanto essenziale quanto discutibile della teoria del male radicale, simile al concetto di volontà buona nella *Fondazione*: «non

[16] L'attribuzione di valore morale a un'azione doverosa compiuta *anche* per inclinazione implica il giudizio che l'agente avrebbe comunque fatto il suo dovere anche se gli fosse mancata l'inclinazione a farlo (*KTF* 111).

è concepibile nulla di incondizionatamente buono all'infuori di una volontà buona» (*FMC* BA1), la quale si distingue per il fatto che agisce *per dovere* (*FMC* BA8-15). Kant acuisce questo ragionamento nella *Religione*: il valore morale di ogni singola massima e azione dipende dall'intenzione dell'agente, che è o buona o cattiva[17].

1.4. La natura dell'uomo: disposizione al bene

La natura dell'uomo in senso morale è la libertà che si esprime in azioni guidate e concertate dalle massime, le quali dipendono in ultima analisi da una prima massima suprema, detta intenzione, che è *radicalmente* buona o cattiva e da cui deriva ogni bene e male morale. Ma che l'uomo possa effettivamente optare per la virtù è garantito, innanzitutto, da una sua *naturale* disposizione al bene. Pertanto la natura dell'uomo consiste non solo nella libertà di scegliere fra il bene e il male, ma anche in una disposizione al bene.

Kant parla in realtà di *tre* disposizioni, quella all'*animalità*, quella all'*umanità* e quella alla *personalità* (*REL* B15). Le prime due «possono stare sotto il titolo generale dell'amor di sé fisico» (*REL* B17). Mentre l'amor di sé dell'animalità è «puramente meccanico, cioè tale da non richiedere la ragione» (*REL* B16), quello dell'umanità, invece, è «comparato (che richiede la ragione), perché ci si giudica felici o infelici solo paragonandosi agli altri» (*REL* B17). Il primo è l'istinto biologico di autoconservazione e di riproduzione nonché l'impulso (sempre biologico) a socializzare con altri individui. I vizi opposti al fine naturale dell'animalità «sono l'intemperanza, la lussuria e il disprezzo selvaggio delle leggi (nei rapporti con gli altri uomini)» (*ibid.*).

La disposizione all'umanità concerne l'uomo come essere ragionevole. Avere dei concetti, che sono gli arnesi dell'intelletto, significa paragonare; l'intelletto li forma paragonando le cose e trovandovi somiglianze e differenze. In tal modo esso definisce i concetti di sedia, casa e mondo, ma anche di ricco, sano e felice. Ma non solo nel formare i concetti l'intelletto paragona. Lo fa anche quando arriva ad un giudizio: «questa casa è molto grande» è solo apparentemente un giudizio assoluto. Di nascosto si tratta di un giudizio relativo: «questa casa è più grande di quelle normali». Ora, Kant ritiene che anche una valutazione della propria felicità sia in fondo un giudizio relativo: «sono un uomo felice» significa quindi «sono più felice di te». Dall'inevitabile paragone con gli altri deriva la brama di essere stimati dagli altri. Il desiderio di essere quantomeno all'altezza degli altri è talmente forte che, per la

[17] Cfr. Schulte, 67.

sola angoscia che essi ci superino, cerchiamo a nostra volta di superare loro, quasi fosse una misura di precauzione contro lo stato infelice dell'inferiorità. I vizi prodotti da questo atteggiamento sono, ad esempio, l'invidia, l'ingratitudine e la gioia maligna, che possono raggiungere un grado di malignità tale da meritarsi il titolo di vizi diabolici, il che non è poco visto che lo stesso Kant nega rigorosamente la possibilità di una volontà *diabolica*.

Il vero scopo della competitività dell'uomo è la *civiltà* [*Kultur*]: «la natura intendeva servirsi dell'idea di questa emulazione (che non esclude l'amore reciproco) come movente per promuovere la civiltà» (*REL* B18). L'uomo tende naturalmente alla civiltà, perché essa gli mette a disposizione i mezzi necessari per raggiungere i fini da lui scelti (cfr. *CG* §83). Il concetto di civiltà è ampio. Esso denota tutte le attività umane ideate al fine di render vivibile l'esistenza umana in un mondo pieno d'insidie. Pertanto non sorprende che un elemento della civiltà sia il diritto, il cui scopo finale è la moralità, e che agevola le azioni della buona volontà nel mondo sensibile (cfr. *CG* §84).

Infine vi è la disposizione alla personalità che «sta nel provare per la legge morale un rispetto che sia per se stesso un movente sufficiente per il libero arbitrio» (*REL* B18). Il provare rispetto è solo un sentimento morale e, come tale, non il fine ultimo della disposizione. Il fine ultimo è che il sentimento diventi un movente del libero arbitrio, previa incorporazione nelle massime dell'agente. La disposizione consiste quindi nell'incancellabile *ricettività* dell'agente per il richiamo della legge morale e nella sua incorruttibile *facoltà* di accogliere il rispetto per tale legge come movente delle sue azioni. È di fronte all'esortazione morale che si decide se imboccare la strada della giustizia e della virtù o optare per una vita all'insegna dell'egoismo e del vizio. Pertanto occorre avere la capacità di *sentire* la voce della legge morale e di *risponderle*. Se questa capacità non ci fosse, non potremmo diventare né buoni né cattivi. Se la perdessimo definitivamente, non potremmo mai ridiventare buoni. In questo senso la personalità è una disposizione su cui non è «assolutamente inseribile nulla di cattivo» (*ibid.*), a differenza delle altre due disposizioni di cui l'uomo può servirsi «in modo contrario ai fini di esse» (*REL* B19).

Tutte e tre le disposizioni sono *buone*, «non soltanto (negativamente) buone (nel senso di non essere opposte alla legge morale), ma sono anche disposizioni al bene (nel senso di promuoverne la esecuzione)» (*REL* B19). Il fine naturale di cercare la compagnia di altri esseri umani, ad esempio, promuove la messa in pratica del dovere di perseguire la felicità altrui. Kant sembra avere più stima per la sensibilità dell'uomo, le cui inclinazioni naturali sono dette buone (*REL* B69s.; cfr. *KTF* 149).

Le disposizioni al bene sono, infine, *originarie*. Ciò significa che non è possibile pensare la natura umana priva di esse. Ecco il modo in cui Kant mitiga l'idea radicale della natura umana come libertà incondizionata: la libertà umana, lungi dall'essere assoluta indifferenza, si manifesta nell'orizzonte del bene, sotto l'idea della *felicità* e dell'*autonomia morale*, cioè di un *regno dei fini*.

1.5. La tendenza al male

Abbiamo visto fino ad ora che l'uomo si auto-determina liberamente tramite l'assunzione di massime, senza le quali non sarebbe imputabile né per il bene né per il male che produce. La sua natura è libertà, libero arbitrio, ma non inteso come *liberum arbitrium indifferentiae*. Anzi la sua è una libertà radicalmente predisposta al bene, mentre il male viene in un secondo momento, quale decisione di fare le proprie scelte non nell'orizzonte dell'imperativo categorico, ma nell'ottica dei soli interessi personali.

La tendenza al male è definita come «principio soggettivo su cui poggia la possibilità di deviazione delle massime dalla legge morale» (*REL* B21). Essa è contingente in quanto origina dalla libera volontà dell'agente. Una tendenza al male o al bene non può che essere fondata sull'uso della libertà. Bisogna infatti distinguere fra una tendenza fisica e una tendenza morale. La prima «si fonda su un impulso sensibile» (*REL* B25), dal quale scaturisce con necessità. Soltanto la seconda, essendo fondata sull'uso della libertà, può rivelarsi una tendenza al male.

Ciò che può essere imputato all'agente è un suo *atto* (*ibid.*; cfr. *MC-PMDD* BA22). Ora, una tendenza non è un atto, ma «un principio di determinazione soggettiva del libero arbitrio che precede ogni atto» (*REL* B25). Pertanto si concluderebbe che una tendenza, non essendo un atto, bensì soltanto una *predisposizione* a tale, non rappresenta nulla di imputabile, né un bene né un male. Onde evitare tale aporia basta differenziare, secondo Kant, due accezioni della parola «atto». Essa può «riferirsi sia a quell'uso della libertà per cui si accoglie nel libero arbitrio la massima suprema (conforme o contraria alla legge), sia all'altro uso per cui sono compiute in conformità alla massima le azioni stesse (in base alla loro materia, cioè in riferimento agli oggetti del libero arbitrio)» (*REL* B25). La tendenza al male è per Kant un atto nel primo significato, cioè *l'accogliere la massima suprema contraria alla legge* quale «principio formale» (*ibid.*) di ogni singola massima o azione contraria alla legislazione dell'imperativo categorico. Tale atto è «intelligibile, conoscibile soltanto dalla ragione, senza alcuna condizione temporale» (*REL* B26), a differenza degli atti nel secondo significato, che appartengono al mondo empirico e sono compiuti nel tempo.

In cosa consiste dunque la tendenza al male esattamente? Dato che essa è un atto intelligibile e che la libertà del libero arbitrio può «essere determinata ad agire da un movente solo in quanto l'uomo l'ha accolto nella propria massima» (*REL* B12), la sua causa non può esser riposta nella «sensibilità dell'uomo e nelle inclinazioni naturali che da essa derivano» (*REL* B31). Le inclinazioni come tali non sono imputabili. Nessuno può essere rimproverato per aver avuto, ad esempio, il forte desiderio di reagire ad una offesa ingiusta con cattiveria, ma solo per averne fatto il motivo del suo comportamento vendicativo: «la sensibilità contiene troppo poco per costituire la causa del male morale nell'uomo, perché essa, sopprimendo i moventi che possono derivare dalla libertà, trasforma l'uomo in un semplice animale» (*REL* B32). Un animale non è moralmente responsabile dei suoi atti; mai gli si potrebbe imputare alcun male morale[18].

Una ragione «perversa [...] contiene invece troppo» (*ibid.*). La causa del male radicale non può consistere nel «pervertimento della ragione moralmente legislatrice» (*REL* B31). Tale pervertimento si avrebbe se la ragione «potesse distruggere in sé l'autorità della legge e rinnegare l'obbligatorietà che ne consegue» (*ibid.*). Ma la ragione non potrebbe mai arrivare a tanto, «perché in tal caso l'opposizione alla legge verrebbe innalzata a movente [...], facendo così del soggetto un essere diabolico» (*REL* B32)[19].

Come giustifica Kant questa affermazione? La sua argomentazione si rifà alla tesi della reciprocità tra libertà e morale (cfr. *KTF* 201-213), sostenuta in particolar modo nei §§ 5-8 della *Critica della ragion pratica*, secondo la quale l'uso della libertà implica la presenza di una legge formale che determina la volontà come tale, a prescindere dai fini che questa si pone:

«Ritenersi un essere fornito di libertà d'azione e tuttavia sciolto dalla legge propria di un essere siffatto (dalla legge morale) equivarrebbe a concepire una causa che agisce al di fuori di ogni legge (perché la determinazione di questo essere mediante leggi fisiche non è possibile a causa della sua libertà): il che è contraddittorio» (*REL* B32).

Questo argomento presuppone una forte concezione nomologica della causalità,

[18] L'insistenza di Kant sul fatto che la sensibilità non può essere la causa del male, è per Prauss (94) un segno evidente di autocritica. Finalmente egli ammetterebbe che l'uomo può decidersi autonomamente per l'eteronomia.

[19] «[L]'uomo non approva mai il male in sé, quindi non si può mai parlare di una malvagità di principio, ma solo per abbandono dei principi» (*Antrop* B267).

mettendo a repentaglio la libertà dell'agente di auto-determinarsi non solo al bene, ma anche al male. Tuttavia è possibile attutirne l'impatto e l'apparente contraddizione alla *Incorporation Thesis*. Kant dice «ritenersi», non «essere». Si tratta quindi di un argomento epistemologico: non posso concepirmi come agente libero se non sotto la legge morale. Il *fatto della ragione*, non dimentichiamolo, è solo la *ratio cognoscendi*, non la *ratio essendi* della libertà (*CRPR* A5). Ma come ratio cognoscendi, come coscienza della scelta morale, esso riguarda anche colui che deciderà di non agire per rispetto della legge morale (*CRPR* A54; *REL* B59). Perciò è plausibile interpretare l'argomento nel seguente modo: «agire al di fuori di ogni legge» significa «agire senza coscienza» o, meglio, «agire senza la consapevolezza di *dover* scegliere tra la legge morale e l'egoismo», il che non è possibile[20]. Il carattere causale dell'azione non consiste pertanto nella diretta applicazione dell'imperativo categorico, bensì nell'autodeterminazione tramite una massima *alla luce* di esso.

Schulte obietta che Kant non giustifica abbastanza la tesi secondo cui il male radicale non può consistere in una volontà diabolica. Dato che la volontà umana è determinabile soltanto da quei moventi che essa stessa accoglie nelle sue massime, essa è libera di accogliere *qualsiasi* movente[21].

Tale argomento a favore della possibilità di fare «il male in quanto male» (*REL* B36) non mi pare convincente. La premessa riguarda solo le condizioni della possibilità dell'agire libero. La conclusione, invece, è la constatazione di un fatto, del presunto fatto che l'uomo possa agire per qualsivoglia motivo. La premessa lascia in sospeso se la volontà sia dotata di criteri per operare una scelta. Da ciò non segue, però, che essa non disponga di criteri.

Schulte fa comunque anche un'altra obiezione: dato che la legge può essere un movente sufficiente per se stesso, non è da escludere che anche la mera ribellione contro essa possa diventare un movente sufficiente per se stesso; visto che l'agente può obbedire al dovere per puro rispetto, sembra plausibile che egli possa anche disobbedire al dovere *per puro dispetto*. Allison sottolinea che Kant, ad ogni modo, non intendeva parlare di una impossibilità psicologica (*KTF* 150; *IF* 173 s.). L'esclusione categorica della volontà diabolica è basata sulla concezione della tendenza alla personalità e riguarda le condizioni dell'imputabilità in generale. Per essere imputabile occorre che l'agente riconosca la validità della legge morale. Un agente

[20] La coscienza morale è il fatto della ragione. Essa è talmente *fondamentale* che sarebbe vano il dovere di acquisirla; chi non l'avesse, non potrebbe nemmeno cercarla (cfr. *MC-PMDV* A37-39).

[21] Cfr. Schulte, 103ss.

che non la riconoscesse, essendo privo d'ogni sentimento morale, rispetto e coscienza, non sarebbe più un essere umano, né responsabile delle sue scelte, per cui non potrebbe nemmeno esser considerato una volontà diabolica.

Se non nella sensibilità e neppure in una ragione perversa, in cosa consiste allora la tendenza al male? Nell'atto intelligibile di formare la massima suprema in modo tale che «i moventi della sensibilità» (*REL* B33) accolti in essa «per il principio soggettivo dell'amor di sé» (*ibid.*) fungono da «condizione suprema» (*REL* B34) di tutte le altre massime e di ogni singola azione, relegando il movente del rispetto per la legge al secondo posto nell'ordine d'importanza dei possibili motivi d'azione. Il male radicale non consiste pertanto nei moventi come tali ovvero nella «materia delle massime» (*ibid.*), ma nella *subordinazione* del movente morale al movente dell'amor di sé, cioè nella «forma delle massime» (*ibid.*). La tendenza al male sta nel prendere «il movente dell'amor di sé e delle inclinazioni che da esso derivano come condizione dell'osservanza della legge morale» (*ibid.*).

Kant tiene a sottolineare il fatto che la differenza fra un'intenzione buona e una cattiva non può esser ridotta «alla differenza dei moventi» (*ibid.*). Ecco il suo argomento (cfr. *REL* B33s.): sia il movente morale che il movente egoistico, una volta assunti nella massima dell'agente, sarebbero di per sé sufficienti per determinare il libero arbitrio. È l'opposizione all'altro movente che li priva di tale autosufficienza. Poiché l'uomo accoglie nella sue massime *naturalmente* entrambi i moventi, c'è da chiedersi perché egli non sia, al tempo stesso, buono e cattivo? La risposta è che la qualità morale della sua intenzione deriva dalla *subordinazione dei moventi*; in altre parole, «tutto dipende da quale dei due moventi egli fa la condizione dell'altro» (*REL* B34). Egli «è cattivo perché nelle sue massime capovolge l'ordine morale dei moventi nel momento in cui li accetta» (*ibid.*).

Ciò che colpisce maggiormente nell'argomentazione di Kant è l'affermazione che *naturalmente* l'uomo accoglie nelle sue massime non solo il movente dell'amor di sé, ma anche quello del rispetto per la legge. Se con «naturalmente» egli volesse dire che l'uomo non può fare altrimenti, allora contraddirebbe appieno la propria *Incorporation Thesis*. Pertanto è opportuno applicare anche qui il *principio di carità interpretativa*. Poiché l'uomo non può perdere le disposizioni al bene, egli non può nemmeno far a meno di accogliere i principi di esse – egoismo e rispetto – nelle sue massime, perché altrimenti le disposizioni al bene *non* sarebbero disposizioni ad agire, il che sarebbe un evidente controsenso. Pur non avendo libertà di scelta nei riguardi dei due moventi di fondo, spetta tuttavia a lui definire l'ordine nel quale intende accoglierli nella massima suprema.

La ferma convinzione che il malvagio non disprezzi e ripudi la legge al cento per

cento, emerge chiaramente da un passo dove Kant dice che l'uomo cattivo «è consapevole della legge morale e, tuttavia, ha accettato nella sua massima di allontanarsi (a volte) da tale legge» (*REL* B26s.). Il male radicale da cui deriva ogni male morale sembra quasi banale. È l'atteggiamento di chi decide – in linea di massima – di prendersi ogni tanto delle brevi vacanze dalla moralità (*KTF* 151), cioè di far dipendere le proprie decisioni da motivi di utilità. Il punto cruciale qui è che lo stesso agente, che per motivi di utilità non esclude azioni contrarie all'imperativo categorico, per motivi di razionalità non disapproverebbe mai del tutto la legge morale in quanto garante di un certo ordine e di un comportamento regolare. Nella *Fondazione* Kant aveva descritto tale atteggiamento ambiguo come l'atto di trasformare l'universalità del principio morale «in una semplice generalità» (*FMC* BA58).

«Ora, benché ciò non possa esser giustificato dal nostro giudizio imparziale, comprova tuttavia che noi riconosciamo realmente la validità dell'imperativo categorico e che (nel pieno rispetto per esso) semplicemente ci permettiamo alcune eccezioni a cui non conferiamo grande importanza e consideriamo quasi inevitabili» (*FMC* BA58s.).

La tendenza al male consiste, in sintesi, nel «capovolgimento dei moventi (contrario all'ordine morale) nella massima adottata» (*REL* B34). Poiché tali moventi non sono altro che i principi delle disposizioni al bene, possiamo anche dire che la tendenza al male consiste nel capovolgimento dell'ordine delle disposizioni al bene. Pensando al concetto di sommo bene (cfr. *CRPR* A198-215), possiamo infine dire che la tendenza al male consiste nel capovolgimento del rapporto di supremazia fra i due elementi contenuti in esso, virtù e felicità, cioè nella massima di cercare la virtù a patto di essere felice, invece che la felicità a patto di essere virtuoso. Si tratta di un rovesciamento dell'ordine prestabilito dalla ragione in quanto «la felicità non solo non è la prima cosa, ma neppure è un oggetto incondizionato delle nostre massime; l'oggetto incondizionato è il merito di essere felice, cioè l'accordo fra tutte le nostre massime e la legge morale» (*REL* B52).

1.6. Tre gradi nella tendenza al male

Kant distingue tre gradi nella tendenza al male: fragilità, impurità e malvagità. Fragile è un uomo che, pur avendo accolto la legge morale nella sua massima, non riesce a seguirla quando la dovrebbe mettere in pratica. Nonostante essa sia «oggettivamente [...] un movente invincibile, soggettivamente [...] è il motivo più debole (paragonato all'inclinazione)» (*REL* B22). Una volontà debole non riesce a passare dalla regola in generale all'applicazione di essa nel caso concreto, cioè dall'idea alla

prassi. Non perché le manchi la facoltà di giudizio pratico, ma perché all'improvviso intervengono altri motivi ben più forti e convincenti che la persuadono a compiere azioni contrarie alla sua massima. L'uomo dalla volontà debole non ha la massima di agire, al limite, anche contro la legge, bensì, suo malgrado, si trova a fare quello che ritiene, in generale, sbagliato. Pertanto i suoi atti contro la legge morale non sono da considerarsi premeditati.

Kant dice due cose che sembrano incompatibili. Da una parte l'uomo fragile è moralmente responsabile delle sue manchevolezze, dall'altra sembra sopraffatto dall'inclinazione. Pare che sia un movente non morale a *impedirgli* di agire conformemente alla sua massima morale. A rigor di logica Kant può aver pensato a due tipi di antagonismo fra massima e inclinazione. O tale antagonismo è netto e l'agire per inclinazione non avviene sulla base di una massima. O tale antagonismo è mediato dalla ragione e l'agire per inclinazione avviene comunque sulla base di una massima. Nel primo caso, a causa della mancata mediazione da parte della ragione, l'agente compie un'azione che *non* nasce dalla sua volontà libera tramite una massima e che *non* gli può essere imputato. Ora, il male morale è imputabile per definizione. Ne consegue che la fragilità non è un male morale, per cui non può essere nemmeno un grado, e fosse solo il primo, nella tendenza al male che è, essa stessa, un male. Nel secondo caso, invece, l'agente adotta la massima di agire per inclinazione, cioè di soddisfare un determinato desiderio, nonostante il fatto che la realizzazione di tale desiderio sia contraria alla massima suprema del rispetto per la legge morale. In questo caso abbiamo un antagonismo fra *due* massime, di cui una sola può aver la meglio. Ciò garantisce la libertà e l'imputabilità dell'agente. Ne consegue che la fragilità è un male morale.

Purtroppo, risolvendo un problema Kant ne crea un altro. L'agente ha ormai due massime (in realtà ne ha tantissime!) – quella di agire sempre per rispetto della legge morale e quella di soddisfare un desiderio la cui realizzazione è contraria alla medesima legge. Nella prima egli pone al di sopra di tutto il movente morale, nella seconda, per contro, il movente dell'amor di sé. Memori del rigorismo di Kant, di cui abbiamo trattato sopra, dobbiamo ora constatare una contraddizione nel suo ragionamento: un agente non può avere entrambe le massime, perché la seconda renderebbe nulla la prima[22]. Perciò la fragilità non è distinta dalla malvagità; e se lo fosse,

[22] Il problema è aggravato dal fatto che l'acquisizione della massima suprema a favore della moralità dovrebbe avvenire «mediante una decisione unica e immutabile» (*REL* B55).

sarebbe infondato il rigorismo. Sembra che Kant debba o abbandonare il concetto di fragilità o allentare il rigorismo[23].

Una via d'uscita da questa impasse viene indicata da Allison, il quale propone come chiave di soluzione il concetto di auto-inganno[24]. Stando all'interpretazione di Allison (cfr. *KTF* 159; *IF* 120 s.), la fragilità è compatibile con la libertà, a patto che la si identifichi con la propensione verso il male. In tal modo la facilità con cui l'incontinente soccombe alla tentazione può esser vista come diretta conseguenza della massima suprema a favore delle inclinazioni: la mancata perseveranza nel seguire il supremo principio morale in concreto non è altro che il mancato impegno a porre il rispetto per la legge al di sopra di tutti gli altri motivi nella massima di fondo. Con l'unica differenza che la persona cui manca l'autocontrollo mentisce anche a se stessa, illudendosi di agire in preda a degli impulsi irresistibili. Qui entra in gioco l'auto-inganno, il quale porta l'agente a confondere il proprio giudizio di valore con una debolezza che si sottrae alla sua responsabilità.

Sulla base dell'argomentazione di Allison si può pensare, grossomodo, a due tipi di auto-inganno: a) l'agente *sa* di aver adottato la massima di preferire i propri interessi alla legge morale, *ma* s'illude di avere un'intenzione buona e di essere vittima delle sue inclinazioni; b) l'agente *non sa* di aver adottato tale massima, *e* s'illude sia di avere un'intenzione buona che di essere vittima delle sue inclinazioni. Il caso (a) solleva più problemi di quanti ne risolve. Come può l'agente, da una parte, (credere di) sapere di essere cattivo e, dall'altra, cercare seriamente di convincersi del contrario? Si tratta di una situazione paradossale: al fine di compiere l'atto dell'auto-inganno, l'agente deve (credere di) sapere il vero; chi mentisce, anche se a se stesso, sa di non dire il vero[25].

Per quanto riguarda il caso (b), invece, l'obiezione di base si poggia sull'improbabilità, se non impossibilità, che il soggetto rimanga all'oscuro delle proprie scelte. La massima, il principio soggettivo di ogni volere ed agire, sorge da un *atto cosciente*, da una *decisione*. In quanto tale però essa pertiene alla coscienza di sé. Perciò sembra impossibile che il soggetto di tale coscienza non sappia quale scelta

---

[23] Che una concezione meno rigorosa della volontà buona sia possibile, è la tesi che Karl Ameriks difende nel suo saggio *Kant on the Good Will*, in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, a cura di Otfried Höffe, Frankfurt a. Main 1989, 45-65. Avere una buona volontà significa essere virtuosi nell'insieme, cioè possedere un alto grado di resistenza alla tentazione (*ibid.* 62).

[24] Cfr. *KTF* 158-161 e *IF* 178-181, dove Allison sottolinea che tale concetto è legato a tutti e tre i gradi, a dispetto di quanto afferma Kant, che lo associa solamente alla *malvagità*.

[25] Kant era comunque perfettamente consapevole di questo paradosso (cfr. *MC-PMDV* A85; Pranteda, 341-347).

abbia fatto. Malgrado ciò, Allison insinua esattamente una situazione epistemica di questo tipo: l'agente non è (fino in fondo) consapevole della sua scelta radicale a sfavore del bene, credendosi nel giusto al punto tale da colpevolizzare la propria sensibilità per ogni trasgressione della legge morale. Pare che Allison, pur di rendere il testo della *Religione* il più coerente e convincente possibile, sia disposto a concedere un significato di "massima" e "atto intelligibile" che si scosta dall'intellettualismo kantiano – ma forse si tratta di un limite della razionalità, intesa come autotrasparenza, che ha intravisto anche lo stesso Kant[26].

La soluzione di Allison non convince, innanzitutto perché non rende giustizia al testo di Kant dove l'incontinente è descritto come una persona che, *pur avendo la massima buona, intenzionalmente e volontariamente fa il male*. Ma la soluzione di Allison non rende nemmeno giustizia al fenomeno dell'acrasia in generale: *acrasia* significa compiere un'azione x (p. es. dire una bugia), credendo che un'altra azione y (p. es. dire la verità) sia possibile e, tutto sommato, preferibile a x[27]. Sulla base dell'interpretazione di Allison, però, y non sarebbe affatto preferibile per un agente che si è permesso, in linea di principio, di non fare ciò che richiede la morale qualora non gli risulti utile farlo.

Prendiamo ora in esame il fenomeno dell'impurità. Impuro è un uomo che, pur avendo deciso di mettere in pratica l'imperativo categorico, non ha la massima «moralmente pura», in quanto «non ha accolto in sé [...] soltanto la legge come movente sufficiente, ma assai spesso (e forse sempre) richiede altri moventi, oltre la legge, per determinare il libero arbitrio come esige il dovere» (*REL* B22). A differenza di una persona colpita da acrasia, l'uomo impuro riesce sì a seguire le sue massime morali, ma solo a condizione che il motivo morale venga rinforzato da altri moventi non morali. Egli agisce «conformemente al dovere, ma non esclusivamente per il dovere» (*ibid.*). Ad ogni modo, l'impuro non si autorizza in precedenza a trasgredire la legge qualora occorra farlo per salvare i propri interessi. Pertanto i suoi atti contro la legge morale non sono premeditati.

Si nota un tentennamento nell'argomentazione che tradisce l'insicurezza di Kant nello stabilire la natura morale dell'impurità: l'uomo impuro richiede altri moven-

---

[26] L'espressione più forte dello scetticismo, peraltro non nuovo nelle opere di Kant (cfr. *CRP* A551/B579; *FMC* BA25s.), verso la possibilità di riconoscere la propria intenzione morale è contenuta nel passo della *Religione* in cui il filosofo dice dell'uomo che «la profondità del suo cuore (il fondamento soggettivo supremo delle sue massime) resta impenetrabile a lui stesso» (*REL* B61), senza spiegare però il perché di tale imperscrutabilità.

[27] Cfr. D. Davidson, *Com'è possibile la debolezza della volontà?*, in *Azioni ed eventi*, Bologna 1992.

ti, e lo fa «assai spesso (e forse sempre)» (*ibid.*). Forse sempre? Perché l'esitazione da parte di Kant? Forse perché intuiva che il «sempre» difficilmente si poteva conciliare con la presunta intenzione buona. Chi richiede *sempre* un movente non morale, non è mai disposto ad agire solo per dovere. Il che significa che il rispetto per la legge morale *dipende* dall'opportunità di perseguire i propri interessi. Il movente morale viene quindi subordinato all'amor di sé. Ma questo è quanto Kant definiva come *malvagità*.

Anche questa volta Allison tenta di salvare il fenomeno, richiamandosi all'irrazionalità dell'agente (cfr. *KTF* 159). L'impuro *s'illude* di agire per dovere, mentre in realtà non fa altro che assecondare i propri interessi. La sua tendenza al male consiste nella propensione a non riconoscere la propria slealtà nei riguardi della legge morale. Se il fragile si appella a una presunta debolezza per giustificare le proprie manchevolezze, l'impuro interpreta i suoi motivi d'azione in modo tale da nascondere a se stesso il fatto che essi non sono morali.

Poiché le obiezioni fatte a Allison a proposito della sua interpretazione della fragilità sono perfettamente reiterabili riguardo al presente argomento, mi limito qui a ribadire le estreme conseguenze della sua esegesi. L'impurità viene considerata un male all'insegna dell'irrazionalità che abbina la mancata trasparenza verso se stessi, sia alla volontà di non mettersi in cattiva luce, che al rifiuto di indagare sui veri motivi che spingono alla propria azione. Tale irrazionalità limita considerevolmente la libertà dell'uomo, la quale, se concepita in termini di autocoscienza e di autocontrollo, sta nell'incorporare l'effettivo movente dell'azione nella massima relativa a questa, cioè in una decisione consapevole.

Il terzo grado, la *malvagità* consiste nella «tendenza del libero arbitrio a massime che pospongono i moventi tratti dalla legge morale ad altri moventi (non morali)» (*REL* B23). La malvagità corrisponde alla tendenza al male vera e propria, il cui concetto è stato definito nel capitolo precedente. Essa «va considerata colpa premeditata» (*REL* B37). E non potrebbe essere diversamente, visto che non si tratta di un capriccio, bensì di una decisione consapevole.

Il malvagio, quando non si lascia andare a vizi, si accontenta di essere «un uomo di buoni costumi» (*REL* B23) anziché «un uomo moralmente buono» (*ibid.*). Per salvare le apparenze egli si preoccupa soltanto di non oltrepassare i limiti della legalità. Kant dice addirittura che «la perversità di cuore [...] può coesistere con una volontà genericamente buona» (*REL* B36). Il concetto di buona volontà qui adoperato non è quello della *Fondazione* (cfr. *FMC* BA1). La buona volontà a cui allude Kant nel passo citato è la legalità del comportamento contrapposta alla moralità dell'intenzione. L'uomo, sebbene non possegga l'intenzione buona, può conformare

le proprie azioni e massime all'imperativo categorico. Evidentemente tale conformità non è più motivata dal rispetto per la legge morale, bensì da altro, cioè dall'amor di sé; «per esempio, se prendiamo la veracità come principio, siamo liberati dall'ansietà di mantenere l'accordo fra le nostre menzogne e di non smarrirci nelle loro pieghe ingannevoli» (*REL* B35). La malvagità non porta necessariamente ad azioni contrarie alla legge o alla tendenza verso tali azioni, che sono i vizi; «tuttavia la mentalità secondo cui la semplice assenza del vizio è come tale giudicata conformità dell'intenzione alla legge del dovere [...] dev'esser detta perversità radicale del cuore umano» (*REL* B36).

Tale mentalità è caratterizzata dal fatto che essa «trae l'uomo in inganno rispetto alle proprie buone o cattive intenzioni» (*REL* B37), facendo sì che questi scambi la fortuna morale per coscienziosità, non rendendosi conto che è stato tenuto lontano dai vizi dal puro caso, «dall'impotenza, dal temperamento, dall'educazione, dalle circostanze di tempo e di luogo che inducono in tentazione» (*ibid.*). L'atteggiamento dell'uomo da se stesso gabbato e truffato è slealtà. «Questa slealtà, questo non voler vedere [...] ha le sue manifestazioni esterne nell'ipocrisia e nell'inganno verso gli altri [...] e trova il suo fondamento nel male radicale [...]» (REL B38) Ecco di nuovo il motivo dell'*auto-inganno*, il quale nasce dalla mancata volontà di riconoscere la verità sulle proprie intenzioni. Il male radicale distorce il giudizio morale, rendendo possibile l'auto-inganno e, conseguentemente, «incerta l'imputazione» (*ibid.*). Si badi che l'auto-inganno è un effetto, non la causa del male radicale[28]. Inoltre esso non viene concepito, nel passo citato, come un paradossale mentire a se stessi, bensì come un oscuro desiderio di non riconoscersi fino in fondo. Tuttavia, qui come prima, non è ben chiaro come la consapevolezza delle proprie massime e l'auto-inganno possano essere conciliati. Insomma, l'uomo pervertitore dell'ordine morale interiore è consapevole del suo misfatto? Dato che la colpevolezza del malvagio è considerata premeditata, l'insistenza sull'auto-inganno suscita qualche perplessità: com'è possibile ignorare e negare l'ovvio, cioè la propria intenzione morale?

Man mano il tono di Kant s'inasprisce. Se il malvagio è convinto che l'assenza del vizio basti per essere moralmente buono, non la pensa così per ignoranza, bensì per *ipocrisia* (cfr. *KTF* 160).

[28] Prauss (98s.) obietta che Kant cade in un circolo vizioso, in quanto la spiegazione del male presupporrebbe già il male quale *ipocrisia*. I testi qui esaminati smentiscono però questa critica; il male radicale è la causa dell'ipocrisia.

«Tutti gli attestati di rispetto verso la legge morale – che le rifiutano, però, come movente sufficiente per se stesso, la preponderanza nella propria massima su tutti gli altri motivi di determinazione del libero arbitrio – sono ipocrisia, e la tendenza a tali attestati rivela falsità interiore, cioè la tendenza a mentire a se stessi nell'interpretazione della legge morale a tutto svantaggio di questa [...]» (*REL* B45).

Ora, l'ipocrisia è più che altro un'espressione di falsità nei confronti altrui, che implica una per quanto fievole coscienza dei propri intenti. Come si può dunque essere ipocriti verso se stessi, cioè mentire a se stessi? Una risposta a questa domanda, Kant non ce la dà, benché insista sulla mendacità del paradossale auto-inganno quale ingrediente del male radicale, arrivando, a tratti, a *identificare* la bugia interiore con il male radicale (cfr. *MC-PMDV* A83-88; *IF* 179)[29].

1.7. La tendenza al bene: rivoluzione dell'intenzione e riforma dei costumi

La tendenza al male è radicale, ma non tanto da impedire il ristabilimento delle disposizioni originarie al bene. Tale ristabilimento consiste nell'atto opposto alla tendenza al male, cioè nella restaurazione della supremazia del movente morale (*REL* B52). Tale atto non è da concepirsi come un processo graduale. Anzi, perché l'uomo possa uscire dallo stato di malvagità, «è necessaria una rivoluzione dell'intenzione» (*REL* B54), la quale avviene «mediante una decisione unica e immutabile» (*REL* B55). Così l'uomo riconquista la propria bontà, la *virtus noumenon* (*REL* B54).

Ma la «santità delle massime» (*REL* B52) non basta; tutt'al più essa avvia l'uomo «verso la santità secondo un progresso indefinito» (*REL* B53), il quale consiste nell'acquisire oltre all'intenzione buona anche la *virtus phaenomenon* (*ibid.*). Oltre a mutare la sua intenzione da cattiva in buona, l'uomo deve cambiare anche i suoi costumi, cioè cercare la massima «conformità dei suoi atti alla legge» (*ibid.*); oltre che della *moralità* delle proprie massime egli deve preoccuparsi della *legalità* delle sue azioni. Il progresso verso la santità dello *homo phaenomenon* è una lunga «riforma graduale» (*REL* B54), durante la quale l'agente dovrà ripercorrere all'inverso i tre gradi o stadi del male. Partendo dalla prima massima nuova, cioè dall'intenzione buona (= superamento della malvagità), egli cercherà di non far dipendere più le

[29] Prauss (99) sostiene che Kant abbandona la concezione *autonoma* dell'etica nell'affermare l'ipocrisia dell'uomo. A mio avviso, questa obiezione sarebbe valida, se e solo se l'ipocrisia fosse o la condizione di possibilità della tendenza al male o identica con essa. Anche Allison (*IF* 175) ritiene che la malvagità non sia possibile senza l'ipocrisia. Nella *Religione* però Kant non si esprime in questo senso (cfr. Pranteda, 339). Tuttavia il latente problema dell'auto-inganno rende difficile, se non impossibile, l'analisi esaustiva delle condizioni dell'imputabiltà. La questione della responsabilità morale rimane pertanto incerta (cfr. Pranteda, 347-350).

sue decisioni dagli incentivi dell'inclinazione (= superamento dell'impurità) e di non farsi più tentare da situazioni che lo possano indurre ad azioni contrarie alla massima suprema (= superamento della fragilità).

Cosa garantisce però la possibilità di cambiare radicalmente la propria intenzione? Non si tratta forse di un'impresa impossibile?

«La caduta dal bene nel male (se si tiene presente che il male proviene dalla libertà) non è qualcosa di più comprensibile del risollevamento dal male al bene» (*REL* B49).

E così, visto che la prima è stata possibile, dovrebbe essere attuabile anche il secondo. L'adesione al bene o al male è un atto di libertà e in quanto tale inspiegabile. Se è possibile aderire all'uno, allora anche all'altro. Perché negare questa alternativa significherebbe negare la libertà e quindi anche, ex post, l'esistenza stessa del male morale. Né può la libertà dell'uomo, rimanendo intrinsecamente legata alla disposizione al bene, corrompersi al punto tale da non venire più raggiunta dalla voce del dovere. Il dovere però comanda soltanto quello che è possibile fare (*REL* B50, B54s.).

1.8. Il carattere nomologico e l'atemporalità dell'atto intelligibile

La tendenza al male, così come la rivoluzione dell'intenzione, «è un atto intelligibile, conoscibile soltanto dalla ragione, senza alcuna condizione temporale» (*REL* B26). L'origine di un effetto, ovvero la sua causa, può essere o razionale o temporale (*REL* B40). Nel primo caso si considera pertinente al tempo soltanto l'effetto, nel secondo anche la causa. Nel primo caso «l'effetto è riferito a una causa con esso congiunta mediante leggi di libertà» (*ibid.*); il libero arbitrio non è determinato da uno o più eventi temporali, ma da una «rappresentazione razionale» (*ibid.*). Nel secondo caso l'effetto segue «da uno stato anteriore» (*ibid.*). Cercare l'origine temporale di un atto libero o morale sarebbe quindi una contraddizione in termini.

Tutta l'argomentazione ricorda molto la soluzione dell'antinomia fra libertà e determinismo della prima critica (cfr. *CRP* A532-558/B559-586), cioè la distinzione

[30] Tradizionalmente si riassume tale soluzione nel seguente modo: l'uomo in quanto appartenente al mondo sensibile ovvero fenomenico è determinato; l'uomo in quanto appartenente al mondo intelligibile ovvero noumenico è libero. La doppia cittadinanza è comunemente considerata *ontologica* (cfr. Schulte, 56-65; anche M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, Bologna 2001, 35-45 presenta Kant come dualista ontologico). Allison (*KTI* 3-61, 310-329; *KTF* 11-53) opta per un dualismo *epistemologico*: l'uomo in quanto *considerato* o *descritto* facente parte del mondo fenomenico è determinato; in quanto *considerato* o *descritto* facente parte del mondo noumenico è libero.

tra *carattere intelligibile* e *carattere empirico*[30]. Difatti Kant prosegue con un esempio che sembra essere una versione breve del caso del bugiardo esaminato nella prima critica (cfr. *CRP* A554-557/B582-585).

«Quando si cerca l'origine razionale di una cattiva azione bisogna vedere in essa un fallo in cui l'uomo è caduto da uno stato di innocenza immediatamente precedente. Infatti, qualunque sia stata la sua condotta precedente e quali che siano le cause naturali che agiscono su di lui, così dall'interno come dall'esterno, la sua azione è libera e non determinata da nessuna di queste cause; di conseguenza essa può e deve sempre essere considerata come un uso originario del suo libero arbitrio. Egli avrebbe dovuto non compierla, qualunque sia stata la circostanza o la condizione in cui sia venuto a trovarsi, perché nessuna causa al mondo può far sì che egli cessi di essere un soggetto che agisce liberamente» (*REL* B42).

L'atemporalità dell'azione morale è dovuta all'idea di un inizio radicale, come se il condizionamento del passato (educazione, ambiente, carattere, esperienze) e del presente (desideri, credenze), le cosiddette «concause occasionali» (*CRP* A554/B582), non esistesse più. Ciò non vuol dire che l'uomo agisca senza motivo. Significa che agisce *come se* lo scegliesse – *ex novo* – al momento della decisione (*CRP* A555/B583).

La spiegazione scientifica è basata sul concetto di causalità e su leggi empiriche; l'ascrizione di libertà e responsabilità, per contro, avviene in un contesto *normativo*. Il biasimo verso il bugiardo è fondato su «una legge della ragione, in base alla quale la ragione è assunta come una causa che, al di fuori di tutte le suddette condizioni empiriche, aveva la possibilità e il dovere di determinare il comportamento dell'uomo in modo diverso» (*ibid.*).

Il concetto kantiano di causalità è nomologico, sia che venga applicato alla sfera fenomenica, sia al potere dell'agente di produrre spontaneamente un effetto nel mondo empirico: «ogni causa efficiente deve avere un carattere, ossia una legge della sua causalità, senza la quale non sarebbe causa» (*CPR* A539/B567). Il *carattere* della ragione è costituito dalle regole pratiche che essa si prescrive, dagli imperativi, dal «dover essere» (*CPR* A547/575). L'esempio citato sopra mette in evidenzia che Kant pensa, in primo luogo, agli imperativi *etici*. Talvolta, però, egli chiama in causa anche gli imperativi prudenziali quali garanti della libertà umana (cfr. *CRP* A548/B576, A802/B830). In base a quanto è stato detto circa l'importanza della *Incorporation Thesis*, ormai non resta alcun dubbio che sia gli uni che gli altri debbano la loro causalità al principio soggettivo d'ogni volere ed agire, cioè alle massime. Perché in ultima analisi gli imperativi sarebbero pratici solamente *in teoria*, se

l'agente non li accogliesse nelle sue massime per poi metterli *in pratica*.

Basta la distinzione tra contesto descrittivo e contesto normativo per giustificare la pretesa atemporalità delle azioni libere? Certo, la relazione intercorrente tra motivi in forma di premesse all'interno di un sillogismo pratico e le rispettive azioni in forma di conclusioni è di natura *logica* e, in questo senso, non primariamente temporale (*KTF* 48). Ma si potrebbe essere a conoscenza di un ragionamento che non avvenisse nel tempo? Ogni decisione in generale consiste nel formulare una massima, che è un atto cosciente. Ora, il buon senso direbbe che l'agente può essere cosciente solo di qualcosa che accade nel tempo. Un atto atemporale sembra pertanto un controsenso.

Senza andare troppo nei particolari, possiamo dire che le decisioni dell'agente sono atemporali solo in uno specifico senso: il concetto di causalità, il fondamento della natura, è per Kant la condizione di possibilità del tempo *oggettivo* (cfr. *CRP* A189-A211/B232-256). Il tempo oggettivo si stabilisce applicando la categoria di causa ed effetto ai fenomeni. Ogni evento nel tempo oggettivo, anche un'azione umana, è causato da un altro evento; la successione causale garantisce la successione temporale. Ora, le decisioni dell'agente risultano atemporali in quanto non fanno parte del tempo *oggettivo*, perché se ne facessero parte, non sarebbero più spontanee (cfr. *KTF* 52). Ciò non toglie però che le stesse decisioni siano temporali in quanto attinenti al tempo *soggettivo* del senso interno non strutturato dalla categoria di causa ed effetto. «Il tempo non è altro che la forma del senso interno, ossia dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno» (*CRP* A33/B49).

Un agente P, in un determinato momento t, prende la decisione D di fare x, per un insieme di motivi M (desideri e credenze). M è emerso prima di t, diciamo a t^{-1}. L'azione, invece, si compie a t^{+1}. Dal punto di vista scientifico-empirico, che è l'ottica della spiegazione causale e, in genere, la *prospettiva della terza persona*, l'oggettività della sequenza temporale $(M/P)t^{-1} \rightarrow (D/P)t \rightarrow (x/P)t^{+1}$ è garantita dalle relazioni causali intercorrenti fra M, D e x. Dal punto di vista morale, che è l'ottica della valutazione (giustificazione) e, in genere, la *prospettiva della prima persona*, tale oggettività non viene garantita, ma nemmeno ambita. P ha una percezione temporale di tutte le fasi precedenti a x. Il più delle volte la sua percezione corrisponde alla sequenza causale. Ma non potendo applicare il concetto di causa ed effetto al processo decisionale vissuto da lui in prima persona, egli dà solo relativa importanza all'effettivo susseguirsi delle tre fasi indicate nella sequenza oggettiva. Anzi, forse è lecito parlare di una specie di *nunc stans deliberationis* quale fulcro dell'azione. La valutazione definitiva di M avviene al momento di D, e D è un'autentica inten-

zione di *P* se e solo se *P* tenta subito di realizzarla, cioè di fare *x*, oppure, nel caso *P* abbia preso una decisione per $t^{n>1}$, di fare tutto quanto necessario per essere poi in grado di fare *x* a $t^{n>1}$.

2. Realtà e necessità del male radicale

2.1. L'universalità del male radicale

Colpisce la radicalità con cui Kant afferma la presenza del male radicale negli uomini. Esso è «strettamente connesso con la natura umana» (*REL* B23). Pertanto la tendenza al male «è attribuita all'uomo, compreso il migliore» (*ibid.*). Ciò significa che l'esperienza del male, esteriore o interiore che sia, è solo il punto di partenza per una generalizzazione senza limiti: «l'uomo (anche il migliore) è cattivo perché nelle sue massime capovolge l'ordine morale dei moventi nel momento in cui li accetta» (*REL* B34). Il male radicale negli uomini è *universale* (cfr. *REL* B39).

Il passaggio dal male radicale quale condizione del male morale al giudizio universale sull'innata malvagità degli uomini si mostra irto di incongruenze: il bene o il male nell'uomo sono innati, ma nello stesso tempo anche imputabili. Essi sono detti innati nel senso che precedono «ogni uso della libertà nel campo dell'esperienza (risalendo alla primissima giovinezza e fino alla nascita) e sono rappresentati come presenti nell'uomo fin dalla nascita, senza che la nascita ne sia la causa» (*REL* B8). Avere l'intenzione buona o cattiva significa «che la sua acquisizione non è avvenuta nel tempo (cioè che l'uomo è fin dalla fanciullezza, costantemente, o buono o cattivo). [...] E siccome non ci è possibile ricavare questa intenzione [...] da qualche atto temporale originario del libero arbitrio, noi la diciamo una costituzione del libero arbitrio, derivante all'uomo dalla natura (benché essa, in effetti, sia fondata sulla libertà)» (*REL* B14).

Ora, sulla base di quanto è stato detto sopra circa l'atemporalità dell'atto intelligibile, sembra ragionevole che l'intenzione, non avendo alcuna causa nel tempo ed essendo una scelta talmente fondamentale che non dipende da altre massime dell'agente, venga concepita come *atemporale* relativamente al tempo oggettivo, e *innata* nel senso che appartiene alla libertà dell'agente ancor prima che essa si manifesti nel tempo oggettivo. Molto meno ragionevole, invece, pare il fatto che Kant insista sull'atemporalità e naturalità dell'intenzione anche relativamente al tempo soggettivo, sottolineando che l'uomo è costantemente buono o cattivo *fin dalla nascita*. Non vedo come si possa conciliare questa asserzione con la *Incorporation Thesis*: la formazione di una massima è un atto razionale, certamen-

te non attribuibile a lattanti o bambini piccoli. Forse si potrebbe giustificare questa visione fin troppo "agostiniana", ponendo l'enfasi sul kantiano *come se*: il bene e il male sono rappresentati *come se* fossero innati – effettivamente Kant si dichiara contrario a qualsiasi concezione *ereditaria* del male (*REL* B41s.).

Ma i problemi non finiscono qui. Qualche pagina dopo leggiamo che la tendenza morale, «pur potendo essere innata, non richiede tuttavia di esser pensata tale, ma può esser considerata acquisita (se è buona), o contratta dall'uomo stesso (se è cattiva)» (*REL* B21). Qui il *come se* di prima, che è stato aggiunto alle parole di Kant nell'estremo tentativo di renderle plausibili e compatibili con il resto della sua teoria, viene ribaltato; l'uomo non è rappresentato come se fosse cattivo per natura, pur non essendolo, ma come se egli non lo fosse, pur potendolo essere.

L'uomo che ha l'intenzione cattiva esprime, per mezzo delle sue massime, «oltre al proprio carattere, anche quello della specie» (*REL* B8). Ciò significa che l'esperienza del male negli altri o in noi stessi ci induce al giudizio secondo cui la specie umana in quanto tale è corrotta.

«Ma che noi, quando diciamo che l'uomo è per natura buono o cattivo, intendiamo, a buon diritto, per uomo non l'individuo singolo (perché in tal caso equivarrebbe ad ammettere che l'uno è buono e l'altro cattivo per natura) ma l'intera specie umana, è cosa che potrà essere dimostrata soltanto in seguito, qualora dall'indagine antropologica risulti che le ragioni che ci autorizzano ad attribuire a un uomo come innato uno dei due caratteri, sono tali da non ammettere l'esclusione di un solo individuo, sicché ciò che è detto dell'uomo vale per l'intera specie umana» (*REL* B14s.).

Come si può giustificare un giudizio di questa portata? Per la prova empirica Kant ci fornisce una serie di osservazioni (cfr. *REL* B27-31). Kant intende per «indagine antropologica» tali osservazioni empiriche? Se fosse così, il giudizio in questione risulterebbe ingiustificato, dato che la sola esperienza non basta per dimostrare la validità di un giudizio sintetico a priori, che è universale e apodittico. Ad ogni modo, sembra che per «indagine antropologica» Kant intenda tutto quanto detto sulla tendenza al male (cfr. *REL* B39, nota). Ma anche così la situazione non si sblocca. Perché dal fatto che tale tendenza sia un concetto di notevole forza esplicativa non segue automaticamente la validità della rispettiva proposizione universale.

Il culmine della dialetticità è raggiunto esattamente quando Kant, riassumendo quanto ha detto circa la tendenza al male, introduce il concetto di male radicale.

«La proposizione "l'uomo è cattivo" non può avere altro significato, per ciò che precede, che questo: l'uomo è consapevole della legge morale e, tuttavia, ha accettato nella sua massima di allontanarsi (a volte) da tale legge. Sostenere che egli è cattivo per natura, significa che ciò vale per l'intera specie umana: non però nel senso che tale qualità possa esser ricavata dal concetto della specie umana (dal concetto di uomo in generale) perché in tal caso sarebbe necessaria; ma nel senso che l'uomo, per quanto se ne sa per esperienza, non può essere giudicato diversamente, o anche che è possibile supporre la tendenza al male in ogni uomo, anche nel migliore, come soggettivamente necessaria. Ma siccome questa tendenza deve essere considerata, a sua volta, come moralmente cattiva, quindi non come una disposizione naturale, bensì come qualcosa di imputabile all'uomo, perciò tale da dover consistere in determinate massime del libero arbitrio contrarie alla legge; e siccome queste massime, a causa della libertà, devono essere ritenute per sé contingenti – carattere, questo, incompatibile con l'universalità di tale male, a meno che il principio soggettivo supremo di tutte le massime non sia in qualche modo strettamente congiunto con l'umanità e, per così dire radicato in essa – questa tendenza potrà esser considerata una tendenza naturale al male; e poiché è tale da dover sempre esser riprovevole essa stessa, la potremo definire un male radicale e innato nella natura (e tuttavia procurato a noi da noi stessi)» (*REL* B26s.).

Kant tenta invano di conciliare due caratteristiche del male radicale diametralmente opposte tra di esse: *universalità e necessità* da una parte e *libertà e imputabilità* dall'altra. Pur di riuscire nell'ardua impresa, egli introduce una terminologia tutt'altro che chiara: cosa significa *soggettivamente necessario*? Che la necessità non derivi da un concetto? Da cosa allora? Dall'impossibilità di *pensare* il contrario? Ebbene, cosa ci impedisce di pensare il contrario, l'esperienza, una barriera psicologica, un argomento trascendentale? Uno spunto offre forse la *Fondazione* con la distinzione tra una volontà determinata dalla sola ragione, in cui coincidono la necessità oggettiva e soggettiva del bene, e una volontà non sufficientemente determinata dalla ragione, per la quale «le azioni riconosciute oggettivamente necessarie, sono soggettivamente contingenti» (*FMC* BA36). Partendo da questa distinzione, il male radicale consiste, al rovescio, in azioni e massime oggettivamente contingenti, in quanto non scaturiscono dalla sola ragione, ma soggettivamente necessarie, cioè necessarie per l'uomo, in quanto egli opta sempre per il male. Chiediamoci ancora: è la sola esperienza a dirci che l'uomo si decide sempre per il male, oppure è una certezza aprioristica ch'egli non può non farlo – *non posse*

non peccare? Nel primo caso la proposizione in questione non passa di essere un giudizio sintetico a posteriori. Nel secondo caso la proposizione contraddice il fatto che *l'uomo è libero di scegliere fra il bene e il male*.

Per dimostrare l'universalità del male radicale, l'esperienza, per quanto evidente e veritiera, è *troppo poca*, visto che potrebbero esistere anche degli uomini moralmente buoni. E un argomento aprioristico, che Kant comunque non fornisce, sarebbe *troppo*, perché contraddirebbe il principio fondamentale della teoria dell'agire, la *Incorporation Thesis*: se l'uomo, a priori, non potesse usare la propria libertà se non per fare, almeno inizialmente, il male, allora non avrebbe scelta e la formazione delle massime avverrebbe suo malgrado, invece di essere un atto di autodeterminazione. Si può concludere che Kant si sbaglia quando dice che «non occorre dare una prova formale» (*REL* B27). Perché sarebbe *impossibile* dare tale prova sulla base della sua stessa filosofia pratica[31].

2.2. La deduzione trascendentale del male radicale

Allison tenta nientemeno di ricostruire una deduzione trascendentale del male radicale (cfr. *KTF* 154-157). Il giudizio sintetico a priori in questione seguirebbe da due premesse: a) l'intenzione morale di un agente non è mai indifferente (= rigorismo); b) è impossibile attribuire una tendenza al bene ad un agente finito e patologicamente affetto. La premessa (a) è stata esaminata e, pur con qualche riserva, difesa in precedenza. La premessa (b), invece, va giustificata.

Un essere che si decidesse spontaneamente per il bene, non sarebbe esposto a tentazioni, né percepirebbe il supremo principio morale come imperativo. Un essere finito come l'uomo, invece, non si decide spontaneamente per il bene; il supremo principio morale rimane *soggettivamente contingente* e *oggettivamente necessario*. Nella seconda critica Kant sostiene che la perfezione morale, la santità, non è raggiungibile per l'uomo (*CRPR* A220); «lo stato morale in cui può trovarsi è la virtù, cioè l'intenzione morale in lotta, non la santità nel presunto possesso di una perfetta purezza delle intenzioni della volontà» (*CRPR* A151). La perenne tentabilità dell'uomo non gli impedisce di sottomettere i propri desideri e interessi ai comandamenti della legge morale. Ma gli impedisce di fare il suo dovere con cuore lieto. Che l'uomo sia cattivo per natura significa quindi ch'egli non potrà mai avere una volontà santa. Il punto cruciale è che l'uomo obbedisce alla legge con riluttanza, il

[31] Cfr. Schulte, 87.

che non dimostra solo una mancanza di santità, ma una reale tendenza a subordinare le considerazioni morali ai propri interessi, cioè una tendenza a lasciarsi indurre in tentazione dall'inclinazione di violare la legge morale.

Allison ontologizza il male radicale, quasi si trattasse di un *male metafisico*. Pur ammettendo che l'uomo, per via della sua sensibilità, sia perennemente tentabile, non ne segue ch'egli abbia una tendenza al male. Nella stessa *Religione* leggiamo che l'uomo può rivoluzionare la propria intenzione morale per riformare, in seguito, progressivamente, anche i suoi costumi (*REL* B52-54). Durante tale processo di riforma l'uomo rimarrà suscettibile alla tentazione, perché non sarà mai perfettamente razionale. Tuttavia, se Allison avesse ragione, l'uomo non potrebbe mai rivoluzionare o perseverare la propria intenzione. La mera sensibilità del suo essere lo condannerebbe alla malvagità. Infine, anche se una certa riluttanza a fare il proprio dovere è segno di depravazione morale, ciò dimostra soltanto che l'uomo, *tale quale appare nell'esperienza*, tende a mettere il proprio ego al di sopra della morale, ma non che non avrebbe mai potuto comportarsi diversamente.

«More precisely, since this openness to temptation is not a mere consequence of the fact that we have a sensuous nature but reflects an attitude that we take toward this nature or, better, a value we place on its requirements, it may be imputed. And since this evaluation stems from a concern with our well-being that is inseparable from our nature as *rational* animals, it is "rooted in humanity itself" (the predisposition to humanity) and is, therefore, universal» (*KTF* 157).

Sono perfettamente d'accordo con la prima frase, ma altrettanto convinto che la seconda contenga un *non sequitur*. Perché dal fatto che la preoccupazione per la propria felicità appartenga alla natura dell'agente razionale, non segue che l'egoismo prenda *universalmente* il sopravvento sulle considerazioni morali. Certo, la tendenza al male è resa *possibile* dalla disposizione all'umanità. Ma non ne scaturisce di necessità. Altrimenti avremmo una disposizione al bene che sarebbe, di per sé, una tendenza al male, il che sarebbe una contraddizione di termini.

Fidanzamento, preghiera e grammatica del desiderio alla luce del Cantico dei Cantici

Franco Manzi
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. Fidanzamento e preghiera nella Bibbia

1.1. Esperienza singolare di fidanzamento di Giuseppe e Maria

Nella Bibbia è difficile rintracciare la presentazione di una coppia di fidanzati «comuni» in preghiera. Senza dubbio, ci sarebbe molto da apprendere dalla coppia di Nazaret, Giuseppe e Maria, e dalla loro esperienza di preghiera immediatamente precedente all'inizio della vita coniugale (cfr. Mt 1,18). Ma occorrerebbe leggere attentamente tra le righe delle pagine evangeliche, vista la riservatezza degli evangelisti Matteo e Luca sul fidanzamento di Giuseppe e Maria e sul modo particolare con cui i due promessi sposi (cfr. Mt 1,18) hanno percepito la presenza provvidente di Dio in quel periodo non facile della loro vita. Certo è che entrambi – sia pure in maniera differente – si sono lasciati docilmente guidare da Dio. Sostanzialmente, l'annunzio dell'angelo Gabriele a Maria – secondo l'attestazione di Lc 1,26-38 – non è che il primo di tanti altri segni di rivelazione, più o meno straordinari, che Dio le ha dato per sostenerla in quella sua vocazione del tutto unica di essere la madre del «Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32). Similmente, nel Vangelo secondo Matteo, i sogni di Giuseppe (Mt 1,20; 2,13.19.22) sono considerati come segni che Dio continuava a donargli per aiutarlo (1,24; 2,14.21.22), di volta in volta, a scegliere da uomo «giusto» (1,19). Ma appunto: l'esperienza di fidanzamento di Maria e di Giuseppe risulta essere del tutto singolare.

1.2. Esperienza particolare di fidanzamento di Tobia e Sara

Un'esperienza di fidanzamento tutt'altro che ordinaria è pure quella di Tobia e Sara, così come è raccontata nel libro anticotestamentario di Tobia. Certo, la Bibbia narra la loro rapidissima vicenda di fidanzamento e riporta anche una preghiera

che i due rivolsero a Dio nella prima notte di nozze (Tb 8,5-8). È un'invocazione semplice, ma toccante, soprattutto perché – tenuto conto del contesto – è implicitamente carica di timore e tremore. Ancora oggi, i fidanzati potrebbero meditarla con frutto, farla propria e ripeterla nella loro preghiera comune. Ma non è augurabile a nessuna giovane la sorte di Sara: purtroppo, prima di conoscere Tobia, Sara aveva già avuto ben sette mariti, che, per l'intervento malefico di un demonio, erano rapidamente deceduti l'uno dopo l'altro!

1.3. «Cose nuove e cose antiche» del tesoro della Bibbia

Nella sacra Scrittura sono poi attestate varie storie di fidanzati, anche se non sono ricordate le loro preghiere. Comunque, non sarebbe esatto pensare che la sacra Scrittura non si soffermi mai a illuminare la stagione umana del fidanzamento. Anzi, già questo dato può diventare un primo suggerimento per il cammino di fede dei fidanzati cristiani: scoprire nella sacra Scrittura alcune pagine che narrano vicende legate al fidanzamento dei credenti di un tempo, cercando di individuare gli aspetti per cui questi racconti, ormai segnati dal tempo, continuano ad essere parola di Dio per l'uomo e per la donna contemporanei. Non c'è dubbio che i modi di vivere il fidanzamento e il matrimonio siano profondamente mutati da allora. Eppure, determinati valori, sentimenti, dinamiche del cuore umano tendenzialmente non cambiano nella loro sostanza. In ogni caso, noi crediamo che la parola di Dio trasmessa nella sacra Scrittura dalla tradizione ecclesiale sia «vivente» e che abbia la capacità di aiutare i fedeli a fare discernimento tra «le disposizioni e i pensieri del cuore» (Eb 4,12). Attraverso le antiche pagine della Bibbia, Dio intende parlare ancora all'uomo di oggi. Perciò, sarebbe bello che i fidanzati tentassero di scoprire insieme, lungo il loro cammino spirituale, alcune di quelle remote vicende di amore e di fede. Così, queste antiche pagine potrebbero venire a costituire un patrimonio comune da arricchire progressivamente nella loro vita di coppia. Forse, un giorno, rileggendo da sposi questi passi biblici, potranno estrarre da questo tesoro comune «cose nuove e cose antiche» (Mt 13,52).

1.4. Esperienza «comune» di fidanzamento dei protagonisti del Cantico dei Cantici

Comunque sia, nell'Antico Testamento è presente un breve scritto, il cosiddetto Cantico dei Cantici, che può aiutare a comprendere non solo la dinamica dell'innamoramento e dell'amore tipici del fidanzamento, ma anche il senso ultimo dell'esistenza umana. Grazie alla capacità illuminante di queste parole umane ispirate da

Dio[1], la loro comprensione credente può rendere più autentica la preghiera dei fidanzati cristiani, facendola sgorgare dall'interno stesso della loro esperienza affettiva. Questo libro – affascinante ed eccentrico allo stesso tempo – racchiude l'intensa esperienza affettiva di una coppia di fidanzati per nulla fuori del comune. Per di più, l'opera si conclude senza parlare mai di matrimonio. Perciò, immortala la storia di due «eterni» fidanzati. Certo, dipinti con tinte simili a quelle del «dolce stil novo». Ma due fidanzati «comuni»... di ieri, di oggi e di sempre.

Può stupire il fatto che questo libro di poesie d'*amor profano* sia accolto nel canone della *sacra* Scrittura. È parola *di Dio*. Anzi, la sua qualità di parola di Dio non è messa per nulla in questione dalla Chiesa. Ne consegue che il Cantico, in quanto parola divina, «stabile come il cielo» (Sal 119,89), è in grado di parlare anche a noi *oggi*. È «utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia» (2 Tm 3,16). Perciò, grazie ad una lettura credente, la parola di Dio attestata in questo scritto avrà qualcosa di essenziale da comunicare ai fidanzati cristiani di oggi e di sempre, per illuminarne[2] la particolare condizione esistenziale.

2. Fidanzamento: metafora esistenziale della vita umana come desiderio d'amore

Cosa può comunicare Dio, ancora oggi, per mezzo di questo libro da lui ispirato? Di per sé, il tema centrale dell'opera non è l'amore coniugale, ossia l'amore totalizzante e definitivo su cui si fonda l'istituzione matrimoniale in ambito giudaico e – in modo indissolubile ed esclusivo – anche in ambito cristiano[3]. Coincide piuttosto con l'esperienza dell'innamoramento e dell'amore, che – sia pure con le non irrilevanti diversità sociali, culturali e religiose esistenti tra il fidanzamento nel contesto biblico-giudaico e il fidanzamento nel mondo occidentale contemporaneo – caratterizzano in special modo questa condizione esistenziale immediatamente preceden-

[1] Cfr. 2 Tm 3,16-17; 2 Pt 1,20-21; 3,15-16.

[2] Cfr. Sal 119,98-100.194-105.130; Is 51,4.

[3] Per un approfondimento sulla questione del matrimonio biblico, ci limitiamo a rimandare a: H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 52), Zürich 1967; A. Tosato, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale* (Analecta Biblica 100), Roma 1982; Id., *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento. Appunti per una storia della concezione del matrimonio* (Studi e ricerche s.n.), Roma 1976.

te al matrimonio. Perciò, questa parola di Dio può toccare con particolare intensità chi sta vivendo questa stagione della vita.

2.1. Attaccamento e distacco: dialettica del desiderio nel fidanzamento

Non senza qualche semplificazione, si può rilevare due caratteristiche fondamentali dell'innamoramento e dell'amore vissuti dai protagonisti del Cantico.

La prima è che il legame affettivo dei due personaggi è una condizione di grande attaccamento, ma allo stesso tempo anche di qualche ineliminabile distacco. È una condizione di profondo attaccamento, perché ogni innamorato immagina di essere sempre in qualche modo accanto all'altro, persino quando l'altro non è presente; anzi, *soprattutto* quando l'altro non è presente. Questa esperienza caratterizza la condizione affettiva peculiare del fidanzamento. In esso capita di frequente che il pensiero del fidanzato abbia per oggetto la persona amata. La mente è come se si sdoppiasse. Una sua parte si dedica a ciò che è necessario fare. L'altra parte, invece, continua a pensare alla persona amata.

Con grande finezza psicologica il Cantico ricrea questa tensione permanente degli amanti: «Una voce! – sussulta la protagonista – È il mio amato! [...] Eccolo, sta dietro il nostro muro; guarda dalla finestra; spia attraverso le inferriate» (Ct 2,8-9). E questa attesa – talvolta, davvero struggente – della persona amata permane, quasi senza tregua, di giorno e di notte: «Sto dormendo – è come se dicesse a se stessa la giovane nel dormiveglia –, ma il mio cuore veglia. Un rumore! È il mio amato che bussa!» (Ct 5,2).

Nel contempo, il fidanzamento è una condizione di snervante incertezza. È uno stato sospeso. Non c'è il pieno possesso della persona amata. Non c'è la definitività e l'esclusività del legame affettivo. Permane una certa distanza tra i due innamorati. Insomma, l'amante percepisce nella persona amata un «qualcosa» che, in maniera difficilmente determinabile, continua a sfuggire.

È quanto capita, a un certo punto, all'innamorata del Cantico. È notte fonda. Lei è già a letto. Ma è inquieta. A un tratto, nel dormiveglia, sente bussare alla porta. «È lui!»: lei lo intuisce. Ma quasi per schermaglia amorosa, si fa attendere dall'amato: «Ho tolto ormai il vestito; dovrei poi rimetterlo. Ho lavato i miei piedi; me li sporcherei» (Ct 5,3). Alla fine, gli apre. E cosa capita? Un'amara sorpresa: «Ho aperto al mio amato – racconta l'innamorata, ancora in preda allo sconforto –; ma il mio amato già se n'era andato, era scomparso. Mi è sembrato di morire per la sua scomparsa. L'ho cercato, ma non l'ho trovato; l'ho chiamato, ma non mi ha risposto» (Ct 5,6). Che senso ha questa scena così evocativa? Forse, essa non allude semplicemente alle incomprensioni, ai fraintendimenti, alle attese deluse, che pure si

verificano di frequente nel fidanzamento. È verosimile, invece, che questo episodio lasci balenare poeticamente un'intuizione molto profonda: anche nell'attaccamento tipico del fidanzamento, rimane sempre tra i due amanti un certo distacco. Tale distanza è dovuta al fatto che non c'è ancora stato nella loro storia d'amore un atto – un atto di fede, ultimamente – capace di fondare e di dare stabilità e definitività a quella dichiarazione che in vari modi e quasi senza interruzione i due si ripetono: «Ti amo e ti amerò per sempre!». Il fatto stesso che la si ripeta così di frequente, durante questo tempo sospeso che è il fidanzamento, può essere una spia – non razionalmente inconfutabile, ma esistenzialmente non irrilevante – che indica che questa reciproca promessa di amore eterno non può in realtà essere garantita da nessuno dei due innamorati. Ma per i credenti, questa promessa esige di essere fondata e garantita da un amore eterno e infinito, che è l'amore stesso di Dio.

In questo senso, la prima caratteristica della relazione amorosa dei fidanzati è che si tratta di una condizione di attaccamento profondo, ma anche di distacco, di instabilità, di non definitività. Per questa ragione, l'innamoramento non è una condizione destinata a durare per sempre. Prima o poi, muta: pur passando attraverso diverse fasi, finisce per trasformarsi o in amore fedele, esclusivo, definitivo, oppure in semplice indifferenza; proprio perché l'innamoramento non è una condizione sicura. Chi è innamorato è costantemente in equilibrio instabile tra certezza e incertezza. E questa instabilità può scatenare molte volte anche paure, apprensioni, ansie, crisi... Si comprende perché la protagonista del Cantico, a un certo punto, quasi scherzando con le sue compagne, chieda loro: «Sostenetemi con focacce d'uva passa [...] perché sono malata d'amore!» (Ct 2,5; cfr. 5,8). Quando si è innamorati, si è come malati. Ma si può rimanere a lungo euforici e malati, allo stesso tempo?

2.2. Attesa del compimento e appagamento parziale: sproporzione del desiderio nel fidanzamento

A partire dalla considerazione di questa situazione di equilibrio instabile, già si può pervenire alla seconda caratteristica fondamentale dell'innamoramento e dell'amore peculiari del fidanzamento: il desiderio dell'innamorato è sproporzionato rispetto a ogni suo appagamento effettivo. Esiste una sproporzione tra ciò che egli desidera e ciò che egli ottiene.

Da un lato, quando si è innamorati, si è soggetti – in maniera più o meno inconsapevole – ad un processo di idealizzazione della persona amata. Perciò, per un certo tempo, l'amato mantiene agli occhi della fidanzata i tratti del «principe azzurro». E viceversa, naturalmente. In quest'ottica, si comprende il motivo per cui, quando nel Cantico l'innamorato esalta la sua donna, paragonandola alle altre,

giunge ad esclamare: «Sessanta sono le regine, [...] senza numero le damigelle. Ma lei, la colomba mia perfetta, è l'unica e sola. [...] Chi è questa che sorge come l'aurora, bella come la luna, splendida come il sole, conturbante come una costellazione?» (Ct 6,8.10). Allo sguardo incantato dell'innamorato, la persona amata si trasfigura un po' sempre così. Sembra addirittura che sia perfetta, senza alcun punto debole: «Tutta bella tu sei, amica mia, in te non c'è difetto» (Ct 4,7).

Dall'altro lato, nella relazione affettiva peculiare del fidanzamento si percepisce – non senza rammarico, talvolta – una sproporzione tra ciò che si desidera e ciò che si riesce ad avere. Non solo: ma tale sproporzione può essere prevista in partenza, soprattutto da chi non è accecato dalla passione amorosa. «Cos'ha mai il tuo amato di diverso da un altro?»: chiedono, con una punta di ironia, le compagne alla protagonista del Cantico (Ct 5,9). Detto altrimenti: sempre il desiderio dell'innamorato tende, in qualche modo, a essere compiuto in maniera sovrabbondante. Invece, ogni volta daccapo, rimane incompiuto o soltanto parzialmente compiuto da ogni suo appagamento terreno.

Questa strana logica di attaccamento e di distacco, ma anche di sproporzione tra le attese del desiderio e le loro realizzazioni storiche, esprime la dinamica profonda del cuore umano. Meglio: definisce la persona umana in quanto tale. Ne consegue che l'esperienza del fidanzamento permette di intuire come sia fatto il cuore dell'uomo. Consente di comprendere chi sia l'essere umano. In effetti, il fidanzamento mette allo scoperto il fatto che ogni persona sente riecheggiare imperiosa nella propria carne una grande promessa di felicità, la quale però non può essere mantenuta sulla «scena di questo mondo» (1 Cor 7,31), perché – come spiega san Paolo – «la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio» (1 Cor 15,50). Tale promessa, che l'essere umano sperimenta in maniera particolarmente vivida nel periodo dell'innamoramento, sembra dire: «Se conquisterai quella persona, sarai felice!». Questo spiega l'attaccamento che con forza inizia a legare l'intero essere dell'amante alla persona amata. Ma di fatto l'amato non è in grado di offrire all'amante se non un appagamento parziale di questo suo impellente desiderio di felicità. Questa incapacità innegabile è in grado di rendere ragione di varie forme di distacco dalla persona amata, percepite con mestizia, ansia e talvolta anche con sofferenza, soprattutto nel periodo del fidanzamento.

Perché si verifica questo fenomeno? Perché, sulla faccia della terra, la creazione intera – persona amata inclusa – non riesce a soddisfare pienamente questa sete di felicità che ognuno di noi è. Anzi, si potrebbe dire che, per certi versi, neppure Dio può riuscire in questa impresa, dato che egli stesso ha fatto in modo di lasciarsi intravedere soltanto come «in uno specchio, in modo confuso» (1 Cor 13,12) da

noi che «camminiamo nella fede e non ancora in visione» (2 Cor 5,7; cfr. 1 Gv 3,2).

Ebbene, il Cantico, interamente incentrato sull'esperienza dell'innamoramento, lascia poeticamente intuire questa dinamica del cuore umano, su cui vale la pena meditare specialmente durante il fidanzamento. Tutto sommato, questo libro è in grado di istruirci, mediante il linguaggio simbolico della poesia amorosa, sul desiderio di felicità sovrabbondante che «è» la persona umana. In ultima analisi, l'essere umano non è altro che questo desiderio infinito di felicità. Il Cantico consente di intuire che l'innamoramento e l'amore che animano essenzialmente il fidanzamento sono una figura dell'esistenza umana che, in quanto tale, è un anelito infinito di felicità. Anzi, si potrebbe dire di più: questa esperienza affettiva – complessivamente intesa – non è soltanto *una* delle tante immagini della vita terrena dell'uomo, ma forse ne è *l'*immagine. Probabilmente, è *la* metafora dell'esistenza umana. Non è escluso, allora, che proprio per tale motivo questo libro sia stato intitolato «Cantico dei Cantici», cioè il più bello di tutti i cantici, il cantico per eccellenza.

3. Grammatica del desiderio

In effetti, la vita umana è essenzialmente animata da innumerevoli forme d'innamoramento e d'amore. In fondo, per certi versi, ogni essere umano si innamora di continuo durante la vita... e non solo delle persone! Ci si può innamorare anche della verità e della sapienza[4]. D'altronde, qualcosa di ciò che avviene nell'innamoramento vale anche per le amicizie più autentiche. Persino con le cose materiali si vive un rapporto caratterizzato dalla logica dell'attaccamento e dal distacco, simile per certi aspetti all'innamoramento personale (Lc 12,34). Tant'è vero che – come insegna Gesù – le ricchezze possono assurgere ad alternativa reale addirittura rispetto all'amore verso Dio[5].

Ma è soprattutto nell'innamoramento e nell'amore tra l'uomo e la donna che si può intuire nitidamente il senso ultimo del desiderio umano; o meglio: è in questa relazione che si scopre in che senso l'essere umano «è» un anelito illimitato a vivere eternamente felice. E – lo ribadiamo – di questo desiderio fondamentale dell'uomo, l'innamoramento e l'amore – vissuti in maniera peculiare dai fidanzati – possono essere considerati come l'esperienza-principe.

---

[4] Cfr. specialmente Prv 4,5-6; 8,17.21; 29,3; Sap 6,12; 8,2.7-9.16-18; Sir 4,12.14.

[5] Cfr. Mt 6,24 (e il parallelo Lc 16,13); e anche Mt 13,22 (e i paralleli Mc 4,19 e Lc 8,14); Mt 19,22-23 (e i paralleli Mc 10,22-23 e Lc 18,23-24).

Una rapida – ma non superficiale – riflessione sull'esperienza quotidiana porta a scoprire nella nostra coscienza e, prima ancora, nella nostra carne una specie di «voce», che in fondo continua a ripeterci, anche se in maniera più o meno esplicita, questa sola verità: la vita è come una promessa, una promessa che qualcuno ci ha fatto mettendoci al mondo. Non siamo stati noi a decidere di venire al mondo. Ma se esistiamo, è perché qualcuno ci ha voluto bene «fin dall'eternità» (2 Tm 1,9), «prima della creazione del mondo» (Ef 1,4; cfr. 1 Pt 1,20). Per noi cristiani, questo qualcuno è il Dio di Gesù Cristo (cfr. Rm 8,29-30). Intessendoci nel grembo di nostra madre[6], Dio è come se ci avesse fatto questa promessa: «Ti voglio bene e ti metto al mondo per farti felice in eterno». Se Dio non ci avesse amato, non ci avrebbe neppure creati (Sap 11,24). Invece, «la promessa che egli ci ha fatto è questa: la vita eterna» (1 Gv 2,25; cfr. Sap 2,23). Una promessa di felicità, che Dio – se è «Dio e non uomo» (Os 11,9) – dovrà mantenere (cfr. Nm 23,19). Insomma, c'è «qualcosa» dentro di noi, che ci spinge, di solito, ad anelare alla felicità e alla «vita eterna, promessa fin dai secoli eterni da quel Dio che non mentisce» (Tt 1,2). «Qualcosa» che, ad esempio, ci fa rialzare da terra anche quando le difficoltà e le disgrazie della vita sembrano aver avuto la meglio su noi. Eppure, soprattutto in quei momenti di disgrazia, noi risentiamo quella «voce», che – come nel caso paradigmatico di Giobbe – si ribella e grida dentro di noi che il male che ci ha colpito è ingiusto; e che comunque dobbiamo far di tutto per rialzarci e per rimetterci in cammino verso la felicità.

È questa stessa «voce» che, attraverso variegati istinti, pulsioni e sentimenti, ci spinge a cercare la nostra «dolce metà», appunto perché con questa persona potremo – almeno parzialmente – essere felici durante l'esistenza terrena. Questa stessa «voce» si sente esultare in noi, quando – magari da un momento all'altro, quasi fosse un colpo di fulmine – ci si innamora (cfr. Gn 2,23). Questa «voce», poi, diventa più chiara e gioiosa, a mano a mano che si procede nel fidanzamento e che aumenta la certezza di amare l'altra persona e di essere ricambiati in questo amore da lei. È la gioia incontenibile della giovane del Cantico che tiene a ripetere a se stessa e al mondo intero: «Il mio amato è mio e io sono sua» (Ct 2,16; cfr. 6,3).

D'altra parte, il Cantico insegna anche che, soprattutto nel fidanzamento, la persona amata è sempre trovata e sempre sfuggente. L'amante la cerca, la trova, la raggiunge, poi la perde, ma poi la ritrova ancora. «Una notte – racconta la protagonista del Cantico – insonne, nel mio letto cercavo l'amore della mia vita. Lo cer-

[6] Cfr. 2 Mac 7,22-23; Gb 10,8-11; 31,15; Sal 139,13; Ger 1,5; e anche Sal 22,10; Is 44,2.24; 66,9.

cavo, ma non lo trovavo. "Voglio alzarmi – dice –; andrò per la città a cercare nelle piazze e per le strade; l'amore della mia vita voglio trovare". Lo cercavo, ma non lo trovavo. Mi incontrarono le guardie di ronda nella città: "Avete visto l'amore della mia vita?". Vado oltre. Da poco le ho oltrepassate... L'amore della mia vita è sulla strada. L'abbraccio; non lo voglio più lasciare [...]» (Ct 3,1-4).

Invece, il giovane sembra sfuggirle anche questa volta. E questa dinamica di appagamento soltanto parziale del desiderio d'amore continua sino alla conclusione del libro, che così pare rimanere a finale aperto. Persino nell'ultima battuta del Cantico si ha l'impressione che la fidanzata sia costretta quasi a inseguire con lo sguardo il suo amato, ancora una volta in fuga: «Fuggi, amore mio, simile a una gazzella o a un cerbiatto [...]» (Ct 8,14).

Questa logica dell'attaccamento e del distacco rintracciabile nel desiderio dei due amanti del Cantico – e di ogni amante che in essi si rispecchia – appare davvero strana dal punto di vista prettamente razionale. Comunque, questa speranza di un definitivo compimento dell'amore, benché animi il cuore umano, non ha nell'uomo la propria ragione d'essere. Cos'è mai questa «voce» che spinge i due innamorati a cercarsi all'infinito e a non arrendersi mai di fronte alle variegate difficoltà, alle reciproche incomprensioni e alle vere e proprie crisi relazionali? Non è che questa «voce» provenga in qualche modo da Dio? Non è che questa dinamica del cuore umano sia una scintilla di rivelazione divina? Pare proprio di sì. Tutto questo può addirittura lasciare trasparire chi è Dio e, di conseguenza, chi è l'uomo come figlio di Dio. Insomma, il desiderio di felicità che «è» l'essere umano emerge soprattutto da questa tensione dell'uomo verso la donna (e viceversa). Ma qualcosa di analogo si verifica – anche se con un differente coinvolgimento emotivo – nel rapporto dell'essere umano con tutto ciò che nel creato è buono, bello e vero. D'altro canto, da questa stessa tensione della persona umana traspare pure il volto benevolo del Dio creatore e «amante della vita» (Sap 11,26), che solo può soddisfare tale desiderio.

Queste osservazioni ancora preliminari suggeriscono, dunque, di continuare l'indagine su questa «immagine» divina impressa in ogni «Adamo» (Gn 1,26-27). Più esattamente: cerchiamo di analizzare, alla luce del Cantico, questo desiderio d'amore che definisce l'essere umano in quanto tale[7] e che Dio stesso ha impresso in lui come un'«immagine» di sé.

[7] Per una riflessione di carattere teologico-fondamentale sul desiderio umano, rinviamo alle pagine dense ma illuminanti di P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (Biblioteca di teologia contemporana 85), Brescia 1996, 398-406.

3.1. Attaccamento e distacco: dialettica del desiderio nella vita umana

Prima di tutto, il desiderio che ogni essere umano «è» esige da lui che si attacchi liberamente alle altre creature, compresa la propria amata (o il proprio amato). Se l'essere umano non si attaccasse alle cose e – più ancora – alle persone, il desiderio non gli si accenderebbe nel cuore. Per questo motivo – similmente ad Adamo nel paradiso terrestre (cfr. Gn 1,26.28-29; 2,15.20) –, l'uomo lavora, coltiva la terra, dà nomi alle altre creature... Più ancora: è per questo motivo che l'innamorato del Cantico, a un certo punto, si accorge di essere rapito dalla bellezza dell'amata e le confessa senza rimpianti: «Tu mi hai rapito il cuore con un solo tuo sguardo!» (Ct 4,9). Un po' sempre, nella vita, il desiderio umano ha bisogno di «essere rapito». L'essere umano, se non alimentasse così il proprio desiderio, semplicemente non sarebbe tale. Sarebbe una statua di argilla inanimata (cfr. Gn 2,7). Ma non sarebbe una persona vera e propria. L'essere umano di fatto desidera; e, per vivere, ha bisogno di alimentare di continuo il desiderio che egli è, attraverso i beni che Dio gli dona.

Eppure, il desiderio esige anche di andare al di là del possesso di ogni ben di Dio e di trascendere ogni oggetto da cui è stato momentaneamente attratto, alimentato e appagato. Tant'è vero che, se la persona umana si intestardisse nell'attaccamento alle creature – compresa la propria amata (o il proprio amato) –, finirebbe, prima o poi, per mortificare il proprio desiderio. Il desiderio diventerebbe, progressivamente ma inesorabilmente, meschino, ottuso e, alla fine, morirebbe di inedia. In fondo, non è forse questo l'egoismo che porta al peccato? E «il salario del peccato» non è forse «la morte» (Rm 6,23)? Quante persone *mortificano* il desiderio, lasciandosi soffocare dalle preoccupazioni per le cose materiali (cfr. Mt 6,32; Lc 12,30) e finendo per adorare la creatura al posto del creatore (Rm 1,25)! Quanti uomini non credono più nell'amore autentico, perché sono passati da una donna all'altra (cfr. Sir 23,17-18)!

Quindi, la sopravvivenza del desiderio ha bisogno che l'essere umano non si rinchiuda egoisticamente nel possesso dei beni conquistati (cfr. 1 Cor 7,31); ma che, rivitalizzato per mezzo di essi, aspiri ad altro. Ha bisogno che l'uomo non si accontenti della vita che sta sorseggiando, ma abbia di nuovo sete: sete di beni, di gioia, di affetto, di amore, di «acqua che zampilla per la vita eterna» (Gv 4,14),... Dio ci ha creati così! In questo senso Qoelet dice il vero, quando, nonostante la sua visione pessimistica dell'esistenza umana, riconosce che Dio «ha messo la nozione dell'eternità nel cuore» degli uomini (Qo 3,11)! Per questa ragione, l'essere umano, se vive in maniera conforme a quello per cui è stato creato da Dio, non riesce ad accontentarsi della vita presente, ma sente il bisogno imperioso di tendere verso una vita

che è quella stessa di Dio. Il desiderio necessita di sperare un compimento di questo tipo: una vita che non sfoci nell'estuario del nulla, ma che consenta di amare e di essere amati per l'eternità, senza «più morte, né lutto, né lamento, né affanno» (Ap 21,4). In fondo, il motivo per cui gli innamorati tengono a ripetersi senza tregua «Ti amerò per sempre!» è che sono animati da questa profonda – anche se talvolta non pienamente consapevole – aspirazione: sperano che il loro amore non finisca mai.

Ma questo desiderio inesauribile di vita e di amore, questa «voce» che continua a ripeterci senza sosta: «Se l'avrai, sarai felice; se conoscerai quella persona – o quella verità –, sarai felice; se l'amerai e sarai amato, sarai felice», non hanno un'origine umana. In effetti, perché l'uomo desidera? Perché desidera conoscere sempre cose nuove? Perché «non si sazia l'occhio di guardare né mai l'orecchio è sazio di udire» (Qo 1,8; cfr. Pro 27,20)? Perché «chi ama il denaro, non si sazia mai di denaro [...]» (Qo 5,9)? Perché ogni persona, da mattino a sera, non fa altro che desiderare di possedere tutto ciò che è – o che almeno le sembra (cfr. Gn 3,6) – buono, vero e bello? Perché, da quando viene alla luce – anzi, fin dal grembo materno –, l'essere umano cerca di amare e di essere amato? Perché nell'essere umano questo desiderio non si estingue mai, fino al suo ultimo respiro? Perché l'uomo desidera tutto questo in eterno e sente che sarebbe ingiusto se questa sete fosse inesorabilmente e definitivamente estinta a causa della morte? Insomma, l'uomo non si potrebbe accontentare di ciò che basta agli altri animali? No, perché questo desiderio di amore e di felicità gli viene da altrove. Più esattamente: secondo la rivelazione biblica, la fonte del nostro desiderio di amore illimitato e di felicità eterna non è altri che Dio, il quale è l'unico che può prometterci senza inganno: «A colui che ha sete darò gratuitamente acqua della fonte della vita» (Ap 21,6). Perciò, l'essere umano, creato dal Dio eterno «a sua immagine e somiglianza» (Gn 1,26), sente – volente o nolente – l'attrazione verso questa felicità infinita ed eterna. Tanto che, se si rendesse conto di non poterla ottenere, ne morirebbe. L'essere umano è fatto per ricevere in dono questo compimento e, se smette di sperare in esso, muore; muore «dentro», anche se fisicamente è vivo e vegeto. Ma «in confronto, è preferibile la tomba!» (Sir 28,21).

Ebbene, se l'innamoramento e l'amore che caratterizzano in special modo il fidanzamento sono la parabola della vita umana, cosa rivelano dell'essere umano? Rivelano che l'essere umano, in ultima istanza, è proprio questo desiderio infinito di felicità.

In sintesi: l'esperienza del fidanzamento consente agli amanti di giungere alla consapevolezza profonda di quello che sono in quanto persone. Meglio: ai fidanzati

cristiani il fidanzamento rivela che l'essere umano è inquieto, perché è stato creato «a immagine e somiglianza» di Dio. A motivo di questa dipendenza creaturale, l'uomo è una nostalgia permanente del Totalmente-Altro, il quale, mediante il Figlio suo, si è rivelato in maniera definitiva (cfr. Eb 1,1-2) come il Padre infinitamente buono. Ed è per puro amore che il Dio di Gesù Cristo ha creato gli uomini, animato dal grande desiderio di renderli tutti felici. Di conseguenza, finché gli uomini non entrano in comunione completa con Dio, sono preda di un'inquietudine struggente, che spinge il salmista a pregare: «Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio» (Sal 42,2; cfr. 63,2). E sant'Agostino confessa a Dio un'analoga inquietudine «metafisica», quando scrive: «[...] Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»[8].

3.2. Attesa del compimento e appagamento parziale: sproporzione del desiderio nella vita umana

In effetti, l'analisi del desiderio porta a scoprire nell'uomo l'esigenza di sperare un compimento che non sia meno che divino. La fame di vita eterna ha bisogno di essere saziata. Ma stranamente questo desiderio di felicità senza fine non si acquieta mai, almeno sulla faccia della terra. «Se avrai quello, sarai felice»: ci promette la suddetta «voce». Ed è vero. Ma solo per un po', per un giorno, per un istante. Una volta saziato, il desiderio ben presto rinasce. Una volta raggiunta una meta, subito l'uomo se ne propone un'altra; o, per lo meno, vorrebbe proporsene un'altra. Si capisce, allora, che c'è una sproporzione tra ogni soddisfacimento parziale del desiderio e il suo compimento pieno e definitivo. È come se ogni realtà buona, vera e bella che l'essere umano riesce a fare propria gli suggerisse: «Io sono in grado di offrirti solo questa gioia. È già qualcosa, ma non è tutto ciò che vorresti. Comunque, continua a cercare, attraverso me, ma anche al di là di me. Prima o poi, troverai quanto desideri». Così, ogni realtà cercata, una volta trovata, rimanda oltre se stessa: «Non di solo pane vivrà l'uomo [...]» (Mt 4,4; Lc 4,4; cfr. Dt 8,3).

Questo scarto, percepibile in qualsiasi appagamento terreno del desiderio, può essere sperimentato con una chiarezza del tutto particolare dai fidanzati. Non solo perché in partenza si sogna sempre la donna «più bella del reame». Non solo perché da innamorati si continua a vedere l'amata come «la più bella del reame», anche a dispetto dei pareri più disincantati degli altri. Ma soprattutto perché la tensione permanente tipica dell'innamoramento sembra non doversi acquietare mai.

---

8 Agostino, *Confessioni*, Libro I, capitolo 1,1, in *Sant'Agostino. Le confessioni. Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino [...]* (Nuova Biblioteca Agostiniana. Testi s.n.), Roma 1965, 4.

Vorrebbe sempre di più. Il desiderio cerca, raggiunge, si alimenta, si sazia, si riaccende, si rimette di nuovo a cercare... e questo all'infinito. In questo senso il Cantico è molto istruttivo, perché i due protagonisti vivono precisamente all'insegna di questa specie di moto perpetuo. E proprio *così*, ciascuno dei due continua ad essere per l'altro un rimando verso un amore assoluto, non semplicemente umano, in grado di trasformare il loro innamoramento essenzialmente instabile e caduco in un amore definitivo ed eterno. Confessando – anche se non esplicitamente – di non essere all'altezza della sete di amore della persona amata, ciascuno dei due giovani può diventare per l'altro un rimando verso Dio, perché – come conferma l'intera rivelazione biblica – soltanto Dio è il compimento assoluto del desiderio di felicità eterna di ogni essere umano.

4. Preghiera nel *kairós* del fidanzamento cristiano

Nella vita dell'uomo – riconosce Qoelet – «per ogni faccenda sotto il cielo c'è un momento favorevole (*kairós*)» (Qo 3,1b, versione dei Settanta). Anche per amare – ammette il saggio, nonostante la sua visione antropologica piuttosto oscura – c'è un *kairós* (Qo 3,8a). Sulla base dei rilievi precedenti, constatiamo come il Cantico, letto alla luce dell'intera rivelazione biblica, lasci intuire che il *modo di amare* tipico del fidanzamento è un *kairós* in vista della salvezza (cfr. 2 Cor 6,2) dei due amanti. Sviluppando in ottica pastorale questa prospettiva di lettura del Cantico, si può suggerire ai fidanzati cristiani qualche utile indicazione concreta per il loro cammino spirituale e, in specie, per la loro preghiera.

4.1. Tempo di rivelazione della visione teologica dell'amore umano

Anzitutto, se sta quanto abbiamo sostenuto sopra, il fidanzamento risulta essere un tempo di grazia perché consente ai fidanzati di scoprire il senso ultimo dell'amore umano. Più esattamente: in un'esperienza autenticamente cristiana di fidanzamento i due amanti ricevono in dono da Dio la possibilità di assaporare il significato profondo – «teo-logico» – dell'affetto che si vogliono. Quindi, nella visione cristiana della vita, la scoperta che i fidanzati possono fare in maniera particolarmente viva e gioiosa del senso ultimo dell'amore umano è primariamente una rivelazione di Dio.

A questo proposito, può apparire curioso che nel Cantico non si parli quasi mai di Dio. Il nome sacro di YHWH – in forma abbreviata (YH) – compare una volta sola in tutto il libro. Nell'ultimo capitolo, al vertice quindi della tensione amorosa che

pervade l'intero scritto, la fidanzata chiede all'amato: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio, perché forte come la morte è l'amore, tenace come gli inferi è la passione: le sue vampe sono vampe di fuoco, *una fiamma del Signore*» (Ct 8,6). Da questo passo molto suggestivo pare che, in ultima analisi, sia Dio ad accendere l'amore, ad alimentarne la fiamma, a dargli forza, tenacia, eternità. E l'amore umano, proprio per questo suo legame originario con il Signore, possiede una forza pari addirittura a quella della morte. Nel Cantico è solo così e solo a questo punto che si parla di Dio. Forse, questo particolare può sembrare strano. Tanto più che nessuno, lungo la storia d'Israele, ha osato inserire la menzione di Dio in qualche altro passo del libro, nel tentativo di renderlo meno *profano* e più conforme al resto della *sacra* Scrittura. Di per sé, in questo libro si canta la relazione affettiva di due innamorati ed è proprio all'interno di questa esperienza – semplicemente ma autenticamente *umana* – che essi giungono a Dio. Al vertice dello scritto, la relazione amorosa dei protagonisti e il loro rapporto con Dio finiscono per intrecciarsi. Questo intreccio conclusivo lascia intendere che i due innamorati scoprono, proprio mentre si amano, che queste due relazioni sono radicalmente inscindibili.

Tuttavia, pur tenendo conto di questo dato testuale fondamentale, sarebbe semplicistico immaginare che un gesto di affetto fatto alla propria fidanzata o al proprio fidanzato sia già in quanto tale preghiera. Emerge piuttosto l'idea che la relazione affettiva dei fidanzati, per essere vissuta in tutta la sua profonda autenticità, sia da introdurre all'interno della loro preghiera personale e di coppia. Il rapporto amoroso non è da vivere separatamente dalla relazione con Dio, nella convinzione pregiudiziale di evitare così un illecito sconfinamento del profano nell'ambito del sacro. Un atteggiamento del genere rischierebbe di essere «schizofrenico» e, in ogni caso, non apparterrebbe per nulla alla visione cristiana della vita! In realtà, è spiritualmente arricchente per i fidanzati mettere a tema nel dialogo con il Signore la loro relazione affettiva, chiedendogli di donare loro una rivelazione sempre più profonda del senso autentico dell'amore. La preghiera dei fidanzati può così assumere la *forma* della richiesta di essere aiutati a capire – non solo a livello intellettuale – in che senso l'amore provenga da Dio. Lasciandosi illuminare anche dal Cantico, i fidanzati possono chiedere al Signore di comprendere in che senso l'amore, per essere vero, buono e bello, debba portare a lui; in che senso solo Dio sia capace di rendere l'amore di due creature mortali «forte come la morte» (Ct 8,6); anzi, grazie alla risurrezione di Cristo, ancora più forte della morte (1 Cor 15,26). Perciò, il suggerimento di collocare il fidanzamento nell'orizzonte del rapporto con Dio si concretizza pure nell'invito a domandare a lui – anche quando la relazione di coppia è serena – di custodire e alimentare, giorno dopo giorno, la fiamma dell'amore e di

renderlo più forte dei fiumi di difficoltà, che forse in futuro tenteranno di spegnerlo (cfr. Ct 8,7).

Infine, se i fidanzati si mettono in questo ordine di idee, si accorgono essi stessi che non è per nulla affrettato, sognando la futura vita coniugale, domandare concretamente a Dio un cuore capace di una fedeltà tenace ed esclusiva alla sposa o allo sposo di domani, «nella buona e nella cattiva sorte». Anzi, può nascere spontaneo in loro chiedere a Dio un cuore capace di donare la vita, così da essere pronti a diventare responsabili genitori cristiani; un cuore capace di sacrificarsi per l'altra persona, fino al dono della vita – se necessario –, perché non c'è amore più grande di quello di chi, a partire dalle realtà più quotidiane, dà la vita per la persona amata (cfr. Gv 15,13). Insomma, tra le intenzioni di preghiera che i fidanzati possono rivolgere al Signore, nella fiducia tenace di essere esauditi (cfr. Mt 18,18), può sgorgare spontaneamente l'implorazione che Dio doni loro tutte quelle qualità che animeranno poi il loro amore nella vita matrimoniale; tutte quelle qualità, grazie alle quali il loro desiderio reciproco riuscirà a non inaridirsi con il passare del tempo, ma continuerà a riaccendersi e a riscaldare l'esistenza di entrambi. Del resto, si tratta di capacità che i fidanzati sono in grado – almeno in parte – di esercitare fin d'ora.

4.2. Tempo di rivelazione della visione teologica della vita umana

Ma più in radice, il fidanzamento è un tempo favorevole che gli amanti hanno a disposizione per chiedere a Dio di rivelare loro il senso ultimo, ossia il senso «teologico», della vita umana. Come? Proprio partendo dalla scoperta che la dinamica del desiderio, inestricabilmente coinvolto nell'innamoramento e nell'amore tipici del fidanzamento, possa essere considerata come *la* parabola della vita. Istruiti dalla meditazione su tale dinamica, i fidanzati sono sollecitati a domandare al Signore di aiutarli a scoprire all'interno del loro modo specifico di vivere l'amore il senso ultimo dell'esistenza: la vita è un desiderio insaziabile di amore, che solo Dio riuscirà ad appagare in modo pieno e definitivo.

Certo, Dio già adesso – anche se in maniera soltanto parziale – sta appagando, proprio grazie al rapporto amoroso del fidanzamento, la sete di felicità che arde negli innamorati. Ma, animati da questa consapevolezza di fede, i fidanzati si trovano nella condizione ideale per un atto di affidamento di sé a Dio, che solo è in grado di saziarli di felicità, nella sua gloria eterna. In effetti, la tensione dialettica tra l'attaccamento e il distacco tipica del loro modo di amarsi e la presa di coscienza che l'attesa di un compimento pieno e definitivo del loro desiderio illimitato d'amore trova nel fidanzamento un soddisfacimento soltanto momentaneo, consentono

ai fidanzati di appropriarsi di questa verità di fede: Dio ci hai fatti per essere sempre più uniti a lui e il nostro cuore è inquieto fin quando non riposa in lui.

4.3. Tempo di rivelazione della visione cristologica di Dio

La terza ragione per cui il fidanzamento può essere un tempo di grazia è che, in questa stagione della vita, gli amanti, da un lato, possono accogliere da Dio una manifestazione di quello che egli è e, dall'altro, possono diventare essi stessi suoi strumenti di rivelazione.

Anzitutto, ribadiamo che i fidanzati si trovano in una situazione propizia per comprendere nitidamente chi è il Dio di Gesù Cristo, proprio alla luce del loro reciproco amore. Dio può lasciarsi scoprire attraverso l'affetto che ciascuno dei due fidanzati vuole all'altro. A Dio non dispiace far balenare una scintilla del suo amore nell'affetto che essi stanno vivendo.

Ha scritto sant'Efrem il Siro (circa 306-373), il più importante dei Padri della Chiesa siriaca e, probabilmente, il più grande poeta dell'epoca patristica: «[Dio] si è vestito con i loro nomi [= i nomi delle cose] per la nostra debolezza [...]. Se non si fosse vestito dei nomi delle cose, non avrebbe potuto parlare con noi uomini [...]. Dato che la sua essenza è invisibile, egli si è vestito di immagini visibili»[9]. Quindi, si può dire che, durante il fidanzamento, a Dio è gradito «rivestirsi», agli occhi degli innamorati, del loro stesso amore, per far loro intuire che egli non è altro che «amore». D'altronde, è proprio in questi termini che la Prima Lettera di Giovanni parla del Dio rivelatoci definitivamente da Cristo: «Nessuno mai ha visto Dio. Ma se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi. [...] Dio è amore! Chi vive nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (4,12.16).

Si sa: c'è modo e modo di amare, anche da fidanzati. Ma se l'amore è autentico, limpido, pronto al dono della vita, in qualche modo Dio si rivela in esso. In questa esperienza così umana si verifica una «epifania» del Dio di Gesù Cristo: *ubi caritas et amor, Deus ibi est*[10]! Anzi, si potrebbe osare di più, sostenendo che, in qualche modo, nella persona amata il fidanzato cristiano può intravedere alcuni tratti del volto di Cristo, in maniera simile – almeno per certi aspetti – a quanto capita nel

---

9 Per la traduzione tedesca, cfr. E. Beck (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers, Hymnen De fide* (Corpus scriptorum christianorum orientalium 155. Scriptores Syri 74), Louvain 1955, 85-86. La traduzione in italiano è nostra.

10 Ci riferiamo al testo tradizionale del noto inno del giovedì santo nel Rito romano. Cfr. *Missale Romanum ex Decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia*, Romae 2002, 303.

rapporto con i bisognosi ai quali si porta soccorso: «Ho avuto fame – ha spiegato Gesù a questo proposito – e mi avete dato da mangiare [...]» (Mt 25,35). I fidanzati vivono in un momento favorevole per «attualizzare» queste parole del Signore, applicandole alla loro situazione concreta: «Ho avuto sete di affetto – potrebbero sentirsi dire dal Signore, meditando sul loro rapporto amoroso alla luce della parabola matteana del giudizio finale – e tu mi hai dissetato. Ho avuto desiderio di comprensione e tu mi hai compreso. Ho avuto bisogno di essere perdonato e tu mi hai concesso misericordia».

Non è escluso che – soprattutto quando ci sono in gioco istinti potenti come quelli della sessualità – si possa constatare con amarezza di non riuscire sempre ad avere lo sguardo di fede adeguato (cfr. Tt 1,15) per intravedere i tratti di Cristo nella persona amata. «Quando, Signore – chiedono i giusti della parabola evangelica –, ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare [...]?» (Mt 25,37). Paradossalmente, è possibile vivere nel *divertissement* – di pascaliana memoria – e dimenticarsi del Signore, persino quando si compiono gesti bellissimi d'amore autentico. Anche per questa ragione, è importante che una coppia di fidanzati cristiani recuperi nella preghiera il senso della prossimità trascendente del «Dio con noi» (Mt 1,23; cfr. 28,20). In concreto, i fidanzati tengano molto alla preghiera di coppia, partecipando insieme alla messa e alle celebrazioni dell'anno liturgico, ma ritrovandosi anche, ad esempio, a pregare in una chiesa silenziosa, sicuri della promessa di Cristo: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20).

Ma il fidanzamento non è soltanto un tempo di rivelazione del Dio di Gesù Cristo perché egli si rivela ai due fidanzati, ma anche perché essi stessi diventano uno strumento della sua rivelazione. In quest'ottica, i fidanzati, maturando insieme nella capacità di scorgere i tratti di Cristo nella persona amata, possono giungere a chiedere fin d'ora al Signore – e questo è lo specifico del matrimonio cristiano, verso cui essi stanno camminando – la disponibilità di mettere a servizio del suo vangelo l'intera loro relazione in vista della salvezza propria ed altrui. Del resto, la sacra Scrittura li rassicura che al «Dio dell'amore» (2 Cor 13,11) piace rendersi visibile e credibile ancora adesso sulla faccia della terra, «rivestendosi» del loro amore autenticamente umano: del loro amore attuale di fidanzati e soprattutto del loro amore futuro di sposi. In effetti, il Dio-*agápē* rivelatoci da Cristo può rendersi visibile primariamente a ciascun fidanzato, il quale, grazie all'esperienza di essere amato dalla persona amata, è messo nella condizione di apprendere da questa relazione sentimentale sempre nuovi aspetti del mistero di Dio. Può imparare cosa significa che Dio è amore incondizionatamente fedele e, in quanto tale, sa mante-

nere la promessa di felicità che gli ha fatto, mettendolo al mondo. Nel fidanzamento si è già in grado di percepire, con singolare immediatezza, questa felicità dovuta al fatto che la persona con cui si vuol condividere la vita è al mondo. Ma precisamente perché questo semplice dato di fatto dell'esistenza della persona amata è un dono gratuito di Dio, ogni fidanzato è sollecitato ad assaporare la bellezza di esprimere a Dio la propria riconoscenza.

Secondariamente, ciascun fidanzato può chiedere al Signore un cuore capace di mettere il suo affetto a servizio del vangelo, così che anche la persona amata possa comprendere sempre più da tale affetto l'amore che Dio stesso «è». Ogni fidanzato può diventare così uno strumento di rivelazione di Dio agli occhi della persona amata.

Senza dubbio, il Dio di Gesù Cristo rimarrà sempre invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17; Eb 11,27). Ma molto del suo «mistero» può essere intravisto nella comunione dell'uomo con la sua sposa (cfr. Ef 5,31-32); una comunione che i fidanzati stanno imparando a vivere un po' alla volta, convinti dalla sacra Scrittura che chi ama «fa vedere» il Dio invisibile (cfr. 1 Gv 4,12). Chi, amando, trasmette la vita «fa vedere» Dio. Chi non tiene per sé la vita, ma la dà a favore dell'amato (cfr. Gv 15,13), rivela Dio. Per questa ragione, nelle pagine più belle della sacra Scrittura, Dio non ha avuto vergogna di farsi immaginare come un innamorato del suo popolo, capace di rimanergli fedele «nella buona e nella cattiva sorte», malgrado i continui tradimenti di quest'ultimo[11]. Dio sapeva bene che, al di là delle crisi e delle cadute che possono verificarsi nel fidanzamento e persino nel matrimonio, la relazione di affetto autentico tra l'uomo e la donna è una scintilla di rivelazione dell'amore che egli prova per ciascun essere umano.

Tutto sommato, il Cantico comunica un messaggio di speranza in grado di sorreggere il cammino di fede dei fidanzati cristiani: agli amanti che iniziano a vivere così la loro relazione affettiva il Signore non negherà la grazia di trasformare il loro amore in una «fiamma» divina, che nessuna difficoltà riuscirà mai a spegnere!

[11] Cfr. specialmente Os 1-3; Is 50,1; 54,1-10; 61,10-62,5; Ger 2,2; 31,22; Ez 16; 23.

RTLu IX (1/2004) 171-186

La lettera enciclica di Giovanni Paolo II «Ecclesia de Eucharistia»: aspetti teologico-pastorali[1]

Ettore Malnati
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Ts, Ud, Go) e Università di Trieste

Introduzione

Le parole con le quali inizia e viene titolata questa enciclica, «La Chiesa vive dell'Eucaristia», danno già il senso e il significato del documento del Magistero di Giovanni Paolo II.

Si tratta di un voler riaffermare la centralità dell'Eucaristia nella vita stessa del Popolo di Dio e di cogliere lo stile di questa nell'ambito del vissuto della realtà ecclesiale.

Da tale obiettivo parte la motivazione con la quale Giovanni Paolo II ha voluto offrire alla Comunità cristiana cattolica questo suo documento, affinché tutti sappiano «sempre farne rinnovata esperienza» (n. 7).

L'occasione dell'enciclica è sia il XXV anno di ministero petrino di Giovanni Paolo II, sia il giorno del Giovedì Santo, nel quale ormai è assodata consuetudine che il Papa invii una riflessione teologico-pastorale ai ministri ordinati sul loro impegno nei confronti di ciò che è proprio del loro appartenere ed espletare la ministerialità di Cristo-Capo.

Ma leggiamo al n. 10 la motivazione per la quale il Papa ha voluto questo documento, che è la eco della Lettera Apostolica *Dominicae Cenae* da lui sottoscritta il 24 febbraio 1980, dove indicava «alcuni aspetti del mistero eucaristico e della sua incidenza nella vita di chi ne è ministro».

Nella presente enciclica Giovanni Paolo II riscontra «una crescita interiore della Comunità cristiana» grazie alla riforma liturgica del Concilio Vaticano II che ha offer-

[1] Il presente articolo è apparso sull'Osservatore Romano del 28 giugno 2003.

to «grandi vantaggi per una più consapevole, attiva e fruttuosa partecipazione dei fedeli al Santo sacrificio dell'altare. In tanti luoghi poi l'adorazione del SS. Sacramento trova ampio spazio quotidiano e diventa sorgente inesauribile di santità... Purtroppo accanto a queste luci non mancano le ombre. Infatti vi sono luoghi dove si registra un pressoché completo abbandono del culto di adorazione eucaristica... Emerge talvolta una comprensione assai riduttiva del mistero eucaristico. Spogliato del suo valore sacrificale viene vissuto come se non oltrepassasse il senso e il valore di un incontro conviviale-fraterno. Inoltre, la necessità del sacerdozio ministeriale, che poggia sulla successione apostolica, rimane talvolta oscurata, e la sacramentalità dell'Eucaristia viene ridotta alla sola efficacia dell'Annuncio... L'Eucaristia è un dono troppo grande per sopportare ambiguità e diminuzioni» (n. 10).

Nell'introduzione Giovanni Paolo II ricorda il luogo dell'istituzione dell'Eucaristia (n. 2) e il tempo che è il *Triduum sacrum*, «l'ora della nostra redenzione» alla quale «ogni presbitero spiritualmente si riporta insieme con la Comunità cristiana quando celebra l'Eucaristia» (n. 4).

I ricordi del Pontefice, che percorrono il suo lungo ministero sacerdotale, passano dal presiedere le celebrazioni eucaristiche nei piccoli villaggi della Polonia (n. 8) o «su un piccolo altare di una chiesa di campagna o nelle cappelle poste sui sentieri di montagna o su altari costruiti nelle piazze o negli stadi delle città o nella Basilica di San Pietro» (n. 8).

Significativo e commovente insieme è il richiamo che il Pontefice fa al fatto di aver potuto «nel corso del grande Giubileo dell'anno 2000, celebrare l'Eucaristia nel Cenacolo di Gerusalemme» (n. 2), luogo tra i più santi e tra i più significativi della Cristianità, che ancor oggi non porta alcun segno della Pasqua consumata dal Cristo con i Suoi.

L'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* è composta da sei capitoli più un'introduzione e una conclusione[2].

L'intento di questo Documento è quello di esporre la dottrina cattolica sull'Eucaristia alla luce di ciò che la Chiesa ha definito nei vari Concili sino al Vaticano II, cercando di offrire anche letture dottrinali chiare, al fine di essere di aiuto sia per una corretta concezione di questo *mysterium fidei*, sia per un cammino ecumenico volto ad una larga ma vera comunione, nella consapevolezza di ciò

[2] Composizione del documento: introduzione (nn. 1-10); mistero della fede (nn. 11-20); l'Eucaristia edifica la Chiesa (nn. 21-25); apostolicità dell'Eucaristia e della Chiesa (nn. 26-33); Eucaristia e comunione ecclesiale (nn. 34-46); decoro della celebrazione (nn. 47-52); alla scuola di Maria, Donna eucaristica (nn. 53-59); conclusione (nn. 60-62).

che è patrimonio di fede di ogni Chiesa e Comunità cristiana. Proprio la grande considerazione del cammino ecumenico che più volte Giovanni Paolo II ha espresso[3] sia nei confronti della Chiesa d'Oriente che con i fratelli della Comunione anglicana e delle Comunità ecclesiali nate dalla Riforma, esige oggi un adulto atteggiamento in rapporto al *Depositum Fidei*, che è fondamento al nostro essere di Cristo.

Il tutto non certo per mortificare il cammino verso l'unità, ma perché questo si faccia nella carità che non può realizzarsi senza la verità.

L'irenismo non giova alla vera comunione.

«La preghiera di Cristo ci ricorda che questo dono ha bisogno di essere accolto e sviluppato. L'invocazione «*ut unum sint* – afferma Giovanni Paolo II – è insieme imperativo che ci obbliga, forza che ci sostiene, salutare rimprovero per la nostra pigrizia e ristrettezza di cuore»[4].

«Prendiamo ciò che ci unisce e lasciamo da parte quello che ci divide», ebbe a dire il Beato Giovanni XXIII. Quel lasciare da parte ciò che ci divide significa appunto non costruire sull'equivoco, ma mediante lo studio comune ed il discernimento di ciò che è fondamentale costruiamo la nostra *koinonia* nella carità della verità.

Già nel primo capitolo dell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* vengono sottolineati alcuni aspetti dell'Eucaristia che sono propri della riflessione teologica e che noi intendiamo sviluppare

- l'aspetto sacrificale;
- la presenza reale;
- Eucaristia, fonte, criterio e apice della comunione;
- Eucaristia e ministero ordinato.

A questi va premessa la considerazione che lo stesso Pontefice ha fatto nella *Dominicae Cenae* sulla sacralità cristocentrica della *Fractio Panis*.

1. Sacralità cristocentrica

Il concetto di sacro che diamo all'Eucaristia sta nell'immutata essenza del *Mysterium*, istituito dal Redentore del mondo durante l'Ultima Cena... È dall'azione cristica che deriva all'Eucaristia il carattere di *sacrum*, cioè di azione santa perché in essa è continuamente presente ed agisce il Cristo, «il Santo» di Dio (Lc 1,35; Gv

[3] Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo Millennio Ineunte*, n. 48.

[4] *Ibid.*

6,69, Ap 3,7), «Consacrato dal Padre» (Gv 10,36)..., «Sommo Sacerdote della Nuova Alleanza» (Eb 3,1; 4,15)... È Lui che «è l'offerente e l'offerto, il consacratore e il consacrato»[5].

«Il *Sacrum* della Messa non è dunque una "sacralizzazione", cioè un'aggiunta dell'uomo all'azione del Cristo nel Cenacolo, giacché la Cena del Giovedì Santo è stata di per se stesso un rito sacro, liturgia primaria e costitutiva con cui Cristo... ha celebrato sacramentalmente il mistero della sua Passione e Risurrezione, cuore di ogni Messa»[6]. La sacralità della celebrazione eucaristica è legata al gesto cristico voluto per perfezionare la Pasqua antica preludendo al suo sacrificio redentore posto presso il Padre quale azione del Mediatore unico e gradito per la «restaurazione» dell'uomo impoverito e segnato dalla colpa adamitica. Questa sacralità l'Eucaristia la riceve intrinsecamente da Cristo e la Chiesa ne custodisce e ripresenta il senso sia nella celebrazione che nella custodia del pane e del vino sui quali è ripetuta l'«ostensione memoriale» (n. 12).

Il *Sacrum* della celebrazione eucaristica è istituito da Cristo[7] e le parole e l'azione di ogni ministro ordinato alle quali corrisponde la partecipazione cosciente ed attiva di tutta l'assemblea eucaristica, fanno eco a quelle dell'Ultima Cena. Il ministro ordinato presiede ed offre il sacrificio eucaristico *in persona Christi capitis*, non solo nel nome o nelle veci di Cristo.

In persona significa sacramentale identificazione con Cristo Sommo ed eterno sacerdote della Nuova Alleanza, che è l'Autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno.

Il ministero di coloro che hanno ricevuto il sacramento dell'Ordine, nell'economia di salvezza scelta da Cristo, manifesta che l'Eucaristia, da loro celebrata, è un dono che supera radicalmente il potere dell'Assemblea ed è comunque insostituibile per collegare validamente la consacrazione eucaristica al sacrificio della Croce e all'Ultima Cena»[8].

Solo Cristo poteva e sempre può essere vera ed effettiva «vittima di espiazione per i nostri peccati... e anche per quelli di tutto il mondo» (1 Gv 2,2).

«Solo il suo Sacrificio – ricorda la *Dominicae Cenae* – e nessun altro poteva e può avere *vim propitiatoria* davanti a Dio, alla Trinità, alla sua trascendente santità. La

---

5 Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Dominicae Cenae*, n. 8.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 29.

presa di coscienza di questa realtà getta una certa luce sul carattere e sul significato del Sacerdote-celebrante che, compiendo il santissimo sacrificio e agendo *in persona Christi*, viene in modo sacramentale e insieme ineffabile, introdotto ed inserito in quello strettissimo *Sacrum*, nel quale egli a sua volta associa spiritualmente tutti i partecipanti all'assemblea eucaristica»[9].

Non si tratta dunque di creare artificiose sacralizzazioni.

Ci viene chiesto di riconoscere il *mysterium fidei* che ci è stato tramandato *pro mundi vita*.

Il *Sacrum* è dunque un tutt'uno con la ripresentazione del sacrificio della Croce, che diviene fonte di santità e di grazia perché è lo stesso mistero pasquale di Cristo che ha realizzato per l'umanità, Redenzione e Salvezza. È il *mysterium*, cioè l'Eucaristia presenza di tutto Cristo, che rafforza quel *Sacrum* (cioè la vita divina in noi) che il Battesimo ci ha offerto e grazie al quale noi siamo stati in Cristo giustificati.

2. Aspetto sacrificale

La Pasqua cristiana ha le sue radici di lettura, di metodo e di evento nella Pasqua antica perpetuata nel tempo con la memoria di fede e di cultura del Popolo dell'Antica Alleanza. In tale contesto si annuncia l'impegno liberatore del Dio di Abramo nei confronti del suo Popolo che compie una gestualità sacrificale (l'agnello immolato) significativa (il sangue sul portale della casa) che diviene volontà espressa che salva dall'angelo della morte.

Il Rabbi Galileo, consapevole di svolgere la sua missione di Redentore e Salvatore, si pone in un atteggiamento di *ascolto vero ed efficace* nei confronti della volontà del Padre, facendo sua la via della *kenosi* (umiliazione) che lo porterà dalla gestualità quasi sacramentale della lavanda dei piedi nell'Ultima Cena (Gv 13,1-20) all'«obbedienza» sino alla morte e alla morte di croce (Fil 2,8) sua glorificazione e «causa» della sua Resurrezione.

L'Apostolo Paolo percepisce e fa sua la fede della Comunità post-pasquale quando con cosciente veridicità afferma alla Comunità di Corinto ciò che egli ha ricevuto dal Signore, riportando alla notte in cui venne tradito l'istituzione da parte di Cristo del «memoriale» della sua Pasqua di morte e resurrezione (1 Cor 11,23) che

[9] Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Dominicae Cenae*, n. 8.

è una delle dimensioni di specificità della Comunità dei discepoli del Risorto (At 2,42).

«Le parole di Paolo – afferma l'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* – ci riportano alla circostanza drammatica in cui nacque l'Eucaristia. Essa ha indelebilmente inscritto l'evento della Passione e della Morte del Signore. Non ne è solo l'evocazione, ma la ripresentazione sacramentale. È il sacrificio della Croce che si perpetua nei secoli. Bene esprimono questa verità le parole con cui il popolo, nel rito latino, risponde alla proclamazione del "mistero della fede"... "annunziamo la tua morte Signore e proclamiamo la tua Resurrezione"» (n. 11).

La fede della Chiesa di oggi nell'Eucaristia celebrata ha gli stessi criteri che troviamo nel II secolo espressi nella *I Apologia* di Giustino[10], negli scritti dei Padri della Chiesa indivisa, come Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Cipriano, Giovanni Crisostomo e Cirillo di Gerusalemme.

La *Fractio Panis* che la Comunità cristiana vive è pregna «della consapevolezza di essere messa a parte della sacramentalità del gesto di Cristo e di consumare il banchetto della nuova Pasqua, avente come fondamento il Sacrificio del Signore»[11].

La presenza e l'azione stessa della Chiesa di tutti i tempi «vive continuamente del sacrificio del Redentore e, ad esso accede non soltanto per mezzo di un ricordo pieno di fede, ma anche – afferma l'Enciclica – in un contatto attuale, poiché questo sacrificio ritorna presente, perpetuandosi sacramentalmente... In questo modo l'Eucaristia applica agli uomini d'oggi la riconciliazione ottenuta, una volta per tutte da Cristo per l'umanità di ogni tempo» (n. 12).

Quasi volendo un gesto «rafforzativo» circa la fede comune nello stretto legame tra il sacrificio del Golgota e l'Eucaristia, Giovanni Paolo II, nel primo capitolo dell'enciclica Ecclesia de Eucharistia ricorda che «l'Eucaristia è sacrificio in senso proprio e non solo in senso generico, come se si trattasse di semplice offrirsi di Cristo quale cibo spirituale ai fedeli. Il dono infatti del suo amore e della sua obbedienza fino all'estremo della vita (Gv 10,17-18) è in primo luogo un dono al Padre suo. Certamente è dono in favore nostro, anzi di tutta l'umanità (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; Gv 10,15)» (n. 13).

La sottolineatura più qualificata del Magistero contemporaneo della dimensione sacrificale dell'Eucaristia intesa come parte dello stesso sacrificio del Golgota, la troviamo sia nel Concilio Vaticano II, dove si afferma che «Partecipando al sacrifi-

---

10 GIUSTINO, *I Apologia*, 65.

11 *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1382.

cio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa»[12], sia nella *Mysterium Fidei* di Paolo VI, dove si sostiene che «nel Mistero Eucaristico è ripresentato in modo mirabile il sacrificio della Croce una volta per sempre consumato sul Calvario; vi si richiama perennemente la memoria e ne viene applicata la virtù salutare in remissione dei peccati»[13].

Sacrificio efficace dunque offerto da Cristo all'obbedienzialità della Chiesa perché con la libera adesione dei singoli si possa beneficiare di ciò che Cristo «Uomo Nuovo» e «Creazione Nuova» ha acquistato una volta per sempre a favore di tutta l'umanità.

3. Presenza reale

L'Istruzione *Eucharisticum Mysterium* della Congregazione dei Riti, già nel 1967 poneva alla riflessione dell'intera Comunità cattolica all'indomani del Concilio Vaticano II e dell'enciclica *Mysterium Fidei* di Paolo VI, la diversa modalità della presenza del Cristo nella Chiesa. L'obiettivo era ed è che «i fedeli conseguano una più profonda comprensione del mistero eucaristico, anche riguardo ai principali modi con cui il Signore stesso è presentato alla sua Chiesa nelle celebrazioni liturgiche. È infatti sempre presente nell'assemblea dei fedeli riuniti nel suo nome (Mt 18,20). È presente sia nella persona del ministro, perché «colui che ora offre per mezzo del ministero dei sacerdoti è il medesimo che allora si offrì sulla croce» (DS 1743); sia e soprattutto sotto le specie eucaristiche[14].

In questo sacramento, infatti, «in modo unico è presente il Cristo totale... Dio e uomo, sostanzialmente e ininterrottamente»[15].

Il paragrafo si chiude citando la *Mysterium Fidei* che sottolinea tale presenza di Cristo sotto le specie eucaristiche definendola «reale (speciale) non per esclusione, quasi che le altre non siano reali, ma per antonomasia, perché è sostanziale e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente»[16].

---

[12] Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 11.

[13] Paolo VI, Lett. enc. *Mysterium Fidei*, in Paolo VI, *Tutti i principali documenti*, Città del Vaticano 2002, doc. 16, n. 27.

[14] Concilio Vaticano II, Cost. lit. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

[15] Congregazione dei Riti, Istruzione *Eucharisticum Mysterium*, n. 9.

[16] Paolo VI, Lett. enc. *Mysterium Fidei*, in Paolo VI, *Tutti i principali documenti*, Città del Vaticano 2002, doc. 16, n. 40.

Giovanni Paolo II ritorna in questa sua enciclica a riportare non solo l'elaborato della teologia cattolica e del Magistero, ma quel *depositum fidei* che grazie alla riflessione dei teologi, all'approfondimento dell'ascesi cristiana-cattolica, alla vita spirituale e liturgica delle comunità ecclesiali e di istituti e movimenti è il tesoro più grande che la Chiesa cattolica d'Oriente e d'Occidente possiede.

La consapevolezza che il pane e il vino «dopo la preghiera di ringraziamento fatta da Colui che presiede la Sinassi, formata dalle parole di Cristo[17] divengono la sua carne e il suo sangue[18] è patrimonio della Chiesa indivisa. Sarà il secondo millennio cristiano che approfondirà con i concetti della filosofia del tempo, ciò che noi conosciamo come la dottrina della *transustanziazione*»[19].

Commuove leggere nelle catechesi di Cirillo di Gerusalemme la raccomandazione che egli fa ai suoi fedeli di «non vedere nel pane e nel vino dei semplici e naturali elementi, perché il Signore ha detto espressamente che sono il suo corpo e il suo sangue: la fede te lo assicura, benché i sensi ti suggeriscano altro»[20].

Paolo VI, senza nulla tradire né della Tradizione né della speculazione teologica non solo del grande Tommaso d'Aquino, ci propone il termine di «presenza reale speciale» lasciando così ampio rispetto anche all'antica dottrina della Chiesa Orientale.

Se ci si lascia galvanizzare da questa profonda convinzione di una logica-altra, l'Eucaristia non può che essere vista come il *mysterium fidei*, «mistero cioè che davvero sovrasta i nostri pensieri e può essere accolto solo nella fede»[21].

Se dunque tale realtà si realizza è chiaro che non può che avvenire nella dimensione della sostanza degli elementi contingenti del pane e del vino in Corpo di Cristo, la quale rimane e permane ininterrottamente in questa novità sacramentale sino al perdurare delle specie. Diverrebbe difficilmente comprensibile per la specificità dell'agire divino una presenza precariamente transeunte solamente in ragione del significato (*transignificazione*) o del fine (*transfinalizzazione*).

L'agire di Dio è un agire che segna definitivamente e nella sostanza chi ne è destinatario, come avviene per la conversione e la fede.

---

17 Giustino, *I Apologia*, 66.

18 *Ibid.*

19 DS 1642.

20 Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi mistagogiche*, IV, 6.

21 Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 15.

Se si accetta tale dottrina come fa la Chiesa, non solo cattolica, diventa logico allora il culto reso all'Eucaristia anche fuori dalla celebrazione.

Certo «questo culto – afferma Giovanni Paolo II – è strettamente congiunto con la celebrazione del sacrificio eucaristico... e tende alla comunione, sacramentale e spirituale. Spetta ai Pastori incoraggiare, anche con la testimonianza personale, il culto eucaristico... esposizione del Santissimo Sacramento e la sosta adorante davanti a Cristo presente sotto le specie eucaristiche»[22].

4. Eucaristia, fonte, criterio e apice della comunione

Spesso quando si sente parlare di comunione o *koinonia* si pensa ad una dimensione orizzontale.

Tanto importante certo è quella umana solidarietà che per noi cristiani è e deve essere frutto dell'esercizio della virtù teologale della carità.

Giustamente è doveroso però lasciarsi coinvolgere in una lettura gerarchica dei valori e delle verità anche, oserei dire, soprattutto per il cristiano. La prima *koinonia* che si dovrebbe cercare e realizzare è la nostra incorporazione a Cristo, che il Battesimo ontologicamente ha realizzato nel credente.

Ma non dobbiamo dimenticare – ci ricorda l'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* – che tale incorporazione «si rinnova e si consolida continuamente con la partecipazione al sacrificio eucaristico, soprattutto con la piena partecipazione ad esso, che si fa nella comunione sacramentale. Possiamo dire che non soltanto ciascuno di noi riceve Cristo, ma che anche Cristo riceve ciascuno di noi... Nella comunione eucaristica si realizza in modo sublime il dimorare l'uno nell'altro di Cristo e del discepolo: "Rimanete in me e io in voi" (Gv 15,4).

Unendosi a Cristo il popolo della Nuova Alleanza diventa sacramento per l'umanità – come afferma il Vaticano II[23] – segno e strumento della salvezza operata da Cristo... per la redenzione di tutti[24].

La missione della Chiesa è in continuità con quella di Cristo: "Come il Padre ha mandato me, così anch'io mando voi" (Gv 20,21). Perciò dalla perpetuazione nell'Eucaristia del Sacrificio della Croce e della comunione col Corpo e con il Sangue

---

[22] *Ibid.*, n. 25.

[23] Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 1.

[24] *Ibid.*, n. 9.

di Cristo, la Chiesa trae la necessaria forza spirituale per compiere la sua missione» (n. 22).

È proprio in tal senso che giustamente il Concilio Vaticano II ci presenta l'Eucaristia come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione, in quanto l'obiettivo di quest'ultima è proprio la comunione degli uomini con Cristo e in Lui con il Padre e lo Spirito Santo[25].

L'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia* ci offre l'opportunità come Comunità ecclesiale di riflettere su quelle che sono le fondamenta sulle quali poggia il nostro essere Chiesa, e gli obiettivi che la pastorale si prefigge al fine di essere presenza per una evangelizzazione nella società post-moderna. Bisogna ripartire da Cristo e prendere il largo: *Duc in altum* (Lc 5,4).

Sì, abbandonare una logica narcisistica e implosa e realizzare invece lo stile della spiritualità di comunione che è propria del mistero dell'Incarnazione, dove il Verbo si compromette sino ad assumere umana carne per sanare ed elevare l'uomo alla comunione familiare con il suo Creatore, che si rapporta a Lui come Salvatore e Padre. Il cristiano che cerca questa *koinonia* può viverne il senso facendo spazio allo stile cristico e lasciandosi profondamente cogliere dalla dinamica che è propria del mistero eucaristico che ha in sé la tensione verso Dio e verso i fratelli.

Giovanni Paolo II, esponendo il concetto di spiritualità di comunione, lo ha presentato come «lo sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi e la cui luce va anche colta sul volto dei fratelli che ci stanno accanto.

E ancora. Spiritualità di comunione significa capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo Mistico... come uno che mi appartiene»[26].

Oggi più che mai è necessario «Fare della Chiesa la casa e la scuola della Comunione, intesa come la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo»[27].

L'Eucaristia è il gesto sacramentale cristico più alto ed efficace per realizzare e consolidare la Chiesa nella sua unità di Corpo Mistico (n. 23). Le radici di questa efficacia unificante le troviamo nelle raccomandazioni di Paolo alla Comunità di Corinto: «Il pane che noi spezziamo non è forse comunione con il Corpo di Cristo?

---

25 Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, nn. 5 e 6.

26 Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata, Istr. *Ripartire da Cristo*, n. 29.

27 Giovanni Paolo II, Esort. ap. post-sinodale *Vita Consecrata*, n. 28.

Poiché c'è un solo pane, noi pur essendo molti siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane» (1 Cor 10,16-17).

È difficile in teoria ricusare questa efficacia unificante che l'Eucaristia opera *ex opere operato*. Ma il dono deve essere valorizzato e realizzato mediante l'*ex opere operantis*. Diversamente non renderemo testimonianza alla *dynamis* del Sacramento. Edificare l'unità *ab intra* e *ad extra* della Chiesa oltre a trovare la sua significatività e forza dall'Eucaristia[28], ci deve seriamente orientare a costruire nei singoli e nell'intera Comunità cristiana una comunione «sia nella dimensione invisibile, che in Cristo, per l'azione dello Spirito Santo ci lega al Padre e tra noi; sia nella dimensione visibile, implicante la comunione con la dottrina degli Apostoli, nei sacramenti e nell'ordine gerarchico»[29].

Giovanni Paolo II richiama che la celebrazione eucaristica però non può essere il punto di avvio della comunione, in quanto questa già presuppone la comunione sia invisibile che visibile «per consolidarla e portarla a perfezione»[30].

Qui si innesca dunque tutta la problematica della necessità, oltre alla fede, della perseveranza nella grazia santificante e nella carità (Gal 5,6), rimanendo in seno alla Chiesa «col corpo e col cuore»[31].

«...L'integrità dei vincoli invisibili è un preciso dovere morale del cristiano, che vuole partecipare pienamente all'Eucaristia comunicando al Corpo e al Sangue di Cristo»[32].

Ma la comunione ecclesiale deve essere anche *visibile*.

I criteri di questa visibilità ce li offre il Concilio Vaticano II: «Sono pienamente incorporati nella società della Chiesa coloro che, avendo lo spirito di Cristo, accettano integra la sua struttura e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti e nel suo organismo visibile sono uniti con Cristo, dai vincoli della professione di fede dei Sacramenti, della *sacra potestas* e della comunione»[33].

Ecco allora presentate le ragioni che ci donano la possibilità di completare la nostra celebrazione al *mysterium fidei* con il ricevere il Corpo del Signore.

Per lo stato di grazia viene ricordato il dono grande del sacramento della

---

[28] Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 1.

[29] Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 35.

[30] *Ibid.*

[31] Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 14.

[32] Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 36.

[33] Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 14.

Riconciliazione (n. 37) e la valutazione di coscienza del soggetto che fa testo davanti a Dio (n. 38).

Per la comunione visibile l'enciclica fa presente che «essendo l'Eucaristia la suprema manifestazione sacramentale nella Chiesa esige di essere celebrata in un contesto di integrità dei legami anche esterni di comunione...

Non è possibile dare la comunione alla persona che non sia battezzata o che rifiuti l'integra verità di fede sul mistero eucaristico. Cristo è la verità – afferma Giovanni Paolo II – e rende testimonianza alla verità (Gv 14,6; 18,37); il Sacramento del suo corpo e del suo sangue non consente finzioni» (n. 38).

5. Eucaristia e ministero ordinato

Il rapporto tra Eucaristia e Ministero ordinato è analogo alla consequenzialità che vi è tra Cristo e Salvezza.

Senza la duttilità e l'azione del Verbo di Dio e la sua Incarnazione, noi non avremmo avuto l'economia salvifica, alla quale oggi l'umanità intera può accedere.

Il ministro ordinato è presente da sempre nella Chiesa perché questa, attraverso l'Annuncio, la conversione e la fede in Cristo morto e risorto, sia speranza per l'intera umanità che cerca la realizzazione di un vero rapporto tra l'uomo e Dio e tra l'uomo e se stesso e l'intera famiglia umana.

La Chiesa è edificata ed è stata fondata sugli Apostoli, nel senso che il Cristo stesso così ha voluto e ad essi ha affidato l'Annuncio e l'*implantatio Ecclesiae.*

Egli l'ha voluta perché, fondata sugli Apostoli, fosse il sacramento di salvezza per tutti gli uomini e per tutto l'uomo.

Ciò si realizza in quanto in essa è presente Lui, Cristo, e agisce nella Storia, attraverso di Essa come Salvatore, divenendo così vero servo della verità sull'uomo e dell'uomo.

Colui che aduna e fa dell'umanità dispersa il Popolo di Dio è Cristo, unico Mediatore nostro.

Tale ministerialità consumata sostanzialmente ed in modo esaustivo da Cristo nel suo evento salvifico, deve – secondo la sua volontà – essere realizzata in ogni tempo e ad ogni realtà umana (Mt 28,19).

«Per questo già durante il suo ministero pubblico (Mt 16,18) e poi in pienezza dopo la morte e la resurrezione (Mt 28, 16-20; Gv 20,21) Gesù conferisce a Pietro e ai Dodici poteri del tutto particolari nei confronti della futura Comunità e per l'evangelizzazione di tutte le Genti. Dopo averli chiamati alla sua sequela, li tiene

accanto a sé e vive con loro, impartendo con l'esempio e con le parole il suo insegnamento di salvezza e, infine, li manda a tutti gli uomini. Per il compimento di questa missione Gesù conferisce agli Apostoli, in virtù di una speciale effusione pasquale dello Spirito Santo, la stessa autorità messianica che gli viene dal Padre e che gli è conferita in pienezza con la resurrezione.

"Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le Genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, Io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo" (Mt 28,18-20).

Gesù stabilisce così uno stretto collegamento tra il ministero affidato agli Apostoli e la sua propria missione: "Chi accoglie voi, accoglie me" (Mt 10,40); "Chi ascolta voi, ascolta me" (Lc 10,16)... Così, non per qualche loro merito particolare, ma soltanto per la gratuita partecipazione alla grazia di Cristo, gli Apostoli prolungano nella storia... la stessa missione di salvezza di Gesù»[34].

Il ministero ordinato che la Chiesa tramanda e di cui beneficia, ha le sue origini nella volontà cristica in funzione dell'edificazione della comunità quale sacramento dell'amore di Dio per l'intera umanità.

È il ministro ordinato nel grado dell'episcopato e presbiterato che, attraverso l'imposizione delle mani viene a perpetuare la gestualità specifica di Cristo-Capo, cioè di Colui che può e realmente rigenera il popolo della nuova Alleanza mediante il suo sì al Padre.

«Con l'imposizione delle mani al fedele cristiano viene comunicato il dono dello Spirito (2 Tim 1,6) che configura e consacra a Cristo sacerdote il ministro ordinato e lo rende partecipe della missione di Cristo sacerdote nel suo duplice aspetto, di autorità e di servizio. Questa autorità non è propria del ministro: essa è infatti la manifestazione della *exousia*, cioè della potestà del Signore, in virtù della quale il sacerdote svolge il ruolo di ambasciatore nell'opera escatologica della riconciliazione (cfr. 2 Cor 5,18-20)... La permanenza per tutta la vita di questa realtà che imprime un segno... serve ad esprimere il fatto che a Cristo si è associata irrevocabilmente la Chiesa per la salvezza del mondo e che la Chiesa stessa è consacrata a Cristo in modo definitivo. Il ministro (ordinato), la cui vita reca il suggello del dono ricevuto attraverso il sacramento dell'Ordine, ricorda alla Chiesa che il dono di Dio è definitivo»[35].

---

[34] Giovanni Paolo II, Esort. ap. post-sinodale *Pastores Dabo Vobis*, n. 14.

[35] Documento post-sinodale (1971) *Ultimis Temporibus*, n. 5.

Nel capitolo terzo dell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, titolato «Apostolicità dell'Eucaristia e della Chiesa», Giovanni Paolo II, dopo aver indicato tre aspetti dell'apostolicità dell'Eucaristia (nn. 27 e 28), parafrasando la nota dell'apostolicità della Chiesa, presenta lo stretto legame tra «ministero ordinato ed Eucaristia».

«Se l'Eucaristia è centro e vertice della vita della Chiesa, parimenti lo è del ministero sacerdotale. Per questo, con animo grato a Gesù Cristo Signore nostro, ribadisco che l'Eucaristia è la principale e centrale ragion d'essere del Sacramento del sacerdozio, nato effettivamente nel momento dell'istituzione dell'Eucaristia e insieme con essa» (n. 31).

Il primo paragrafo del decreto conciliare *Presbyterorum Ordinis* pone chiaramente il sacerdozio ordinato nel ministero di Cristo stesso.

La vita sacerdotale è ripresentazione della ministerialità di Cristo-Capo. Come sacerdote della realtà sacra, il ministro ordinato agisce *in persona Christi*, quindi ripresenta il Cristo nella sua missione e nel suo evento salvifico, ridonando a Dio un popolo e al popolo il segno dell'appartenenza a Dio, mediante quelle gestualità efficaci proprie del Cristo glorioso, che sono i sacramenti.

L'Annuncio stesso e l'edificazione dell'*Ecclesìa* non possono prescindere dalla ministerialità di coloro che presiedono la *Fractio Panis in persona Christi*, rendendo presente la volontà salvifica del Padre e ciò che ha reso possibile tale salvezza, che è l'obbedienzialità cristica, vissuta e consumatasi nel mistero pasquale.

Cristo dunque vive ed è presente in modo reale-speciale nell'Eucaristia, che edifica la Chiesa, solo grazie alla ministerialità di coloro che Egli ha incorporato a sé in modo-altro dal sacerdozio battesimale.

L'imposizione delle mani, infatti, gesto proprio per trasmettere il ministero ordinato (presbiterato, episcopato), abilita ontologicamente il fedele cristiano a divenire per la Comunità il realizzatore dell'attenzione di Colui che ha riportato l'umanità alla familiarità con Dio, Cristo, sacerdote e vittima della Nuova Alleanza.

La sua identità è finalizzata a edificare la Chiesa attraverso la *potestas* sul Corpo eucaristico di Cristo.

L'efficacia concreta del ministero ordinato sta proprio nel fatto che il soggetto viene ad essere costituito e incorporato in questa specifica ministerialità cristica, che si differenzia ontologicamente dal sacerdozio comune, senza della quale non si sarebbe potuto avere il riscatto e la salvezza di cui noi oggi usufruiamo grazie all'annuncio e alla fede.

La ministerialità specifica ed identitativa del ministero ordinato è la realizzazione della disponibilità cristica a «storicizzare» la Redenzione in obbedienza al pro-

getto salvifico del Padre, proprio perpetuando il gesto di Cristo e la sua volontà espressa «Fate questo in mio memoriale».

Con la ministerialità propria dei due gradi del sacramento dell'Ordine (Presbiteri ed Episcopi) l'Eucaristia edifica la Chiesa e ci sottolinea il legame inscindibile che vi è tra Essa e ministro ordinato.

La fede della Chiesa d'Oriente e cattolica d'Occidente ha sempre affermato il legame costitutivo ed essenziale esistente tra il sacerdozio ministeriale e l'Eucaristia.

Questa dottrina che – come abbiamo visto – ha la sua radice nella volontà cristica espressa nella chiamata e nel mandato dei Dodici sia prima che dopo la Pasqua, fu definita dal Concilio Lateranense IV (1215)[36], riaffermata dal Concilio Vaticano II[37] e dalla lettera *Sacerdotium ministeriale* della Congregazione per la dottrina delle Fede (6 agosto 1983). Ciò che la Tradizione ed il Magistero recente sottolineano circa il rapporto tra Eucaristia e ministro ordinato è che solo nella Comunità cristiana, dove vi è il sacerdozio ministeriale ordinato nella continuità ininterrotta della successione apostolica, c'è Eucaristia e di conseguenza vi è realizzazione e presenza piena del mistero della Chiesa.

Il Concilio Vaticano II non manca di ricordare che dove non vi è il ministero ordinato con i criteri appena citati, è assente la «genuina ed integra sostanza del ministero eucaristico»[38] e di conseguenza manca la realizzazione piena ed integrale della comunione[39].

Conclusione

Questo sguardo che abbiamo dato ad alcune tra le più importanti tematiche che Giovanni Paolo II ha voluto consegnare alla Chiesa Cattolica, dovrebbe indurre ciascuno di noi e la Comunità ecclesiale a rapportarsi nei confronti del «Mistero della fede», in modo pensoso ed adulto.

La figura di Maria indicataci come donna «eucaristica» (nn. 53-59), dovrebbe esserci di sprone. Infatti la grandezza della Vergine di Nazaret è nel suo «sì» (n. 55),

---

[36] DS 802.

[37] Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, nn. 10; 17; 28; 41.

[38] Concilio Vaticano II, Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 22.

[39] Concilio Vaticano II, Cost. dog. *Lumen Gentium*, n. 15.

cioè in quella fede che la spiritualità della visitazione ci ha tramandato (Lc 1,45).

L'arte che è scaturita lungo i secoli attorno al mistero dell'Eucaristia, paragonata da Giovanni Paolo II all'unzione di Betania (Mt 26,8; Mc 14,4; Gv 12,4) deve far sorgere nel nostro animo non i sentimenti di perplessità dei discepoli (n. 47), ma l'atteggiamento della donna identificata da Giovanni con Maria, sorella di Lazzaro, che seppe onorare la presenza del Signore che si apprestava a dare la vita per i Suoi.

Come la donna di Betania e come la «Chiesa che lungo i secoli ne ha temuto di sprecare... il meglio delle sue risorse per esprimere il suo stupore adorante di fronte al dono incommensurabile dell'Eucaristia» (n. 48), così anche noi diamo il meglio della nostra fede e della nostra pietà perché l'Eucaristia sia sacramento di comunione e di vita.

RTLu IX (1/2004) 187-202

La Costituzione europea: «se non vi è lo spirito... siamo polvere!»[1]

Francesco Cossiga
Senatore e Presidente Emerito della Repubblica italiana

1. Sarà forse per il ricordo dolce e forte, seppur riferito a tempi lontani, bui e dolorosi, del mio primo incontro con don Giussani e con i "ragazzi" di Comunione e Liberazione, che ormai ogni qualvolta con fraterno o, purtroppo per me filiale affetto, mi date la gioia – e anche, perché no! l'onore –, di sottopormi ad una vostra generosa prova, mi assale una specie di trepidazione e timore di non avere le idee che voi vi aspettate esservi comunicate e di non trovare neanche le forme e i modi per porgervele!

Questo mi è in realtà successo anche poche settimane fa, nonostante la mia disinvoltura mi abbia aiutato assai al Meeting dei Popoli a Rimini, dove, sfidando me stesso e in fondo anche i presenti, ebbi l'ardire di presentare il bel libro *Fede, verità e tolleranza* del grande teologo tedesco Joseph Ratzinger.

Non fu impegno lieve quello da me svolto, fu invero esame non facile. E non lo è neanche oggi la prova che affronto e l'esame cui mi sottopongo, parlandovi sul tema che voi mi avete proposto: "Verso la Costituzione europea... senza identità, siamo polvere!".

2. Il *riferimento* che avete collocato in questo tema è la cosiddetta "Costituzione", o più propriamente la bozza di trattato internazionale – che di questo in realtà si tratta! – che dovrebbe in parte consolidare, e in parte mutare e completare, le norme che attualmente regolano l'Unione Europea. Correttamente il problema di questa cosiddetta "Costituzione" è stato posto in relazione all'identità europea. Nessuna costituzione effettiva e valida invero si può fondare se non su una consa-

[1] Il testo riproduce l'intervento tenuto a Brescia il 28 novembre 2003 in occasione dell'Assemblea annuale della Compagnia delle Opere.

pevole e partecipata identità culturale e storica, e senza la volontà di vivere questa identità. Senza questa identità noi europei saremo... polvere nel cosmo della storia!

3. Credo utile e opportuno fare qualche preliminare notazione su quella che pomposamente viene chiamata: "Costituzione europea".

In realtà si tratta del progetto di nuovo trattato internazionale tra i Paesi che fanno già e faranno dal 2004 parte dell'Unione Europea: e ciò, come ho già detto, per *consolidare* le norme esistenti, abrogare quelle superate e adottarne di nuove in materia di ordinamento di quella "creatura", incerta da un punto di vista del diritto internazionale e del diritto interno dei singoli stati, che già oggi e domani appare ancor più essere l'Unione Europea.

La bozza elaborata dalla Convenzione che si è riunita nel precisamente non solare né allegro Castello di Laeken, è un documento di non facile comprensione e neanche, a dire il vero, di semplice lettura, anche per chi come me è piuttosto aduso a leggere testi di leggi e di trattati e che, appunto, su antichi trattati europei, ad esempio quello di Westfalia, ha da giovane, ahimè ormai molti anni fa, a seconda dei casi impiegato o sprecato, la sua ricerca e il suo studio per un pretenzioso lavoro universitario sulla libertà di espatrio e di emigrazione e sul principio della *cuius regio, eius religio*.

Vi dirò subito che riesce difficile alla mia modestia di uomo politico di provincia – che solo il caso, credetemi, solo il caso ha camuffato da protagonista del personaggio "uomo di Governo" e "uomo di Stato" nel teatro della vita politica italiana – e che ha letto con ammirazione e studiato con rispettosa attenzione le esemplari, semplici leggi del Regno di Sardegna e del Granducato di Toscana, pensare che una siffatta "macchina infernale", il progetto di Laeken – evito qui di usare il termine che per primo mi è venuto in mente dopo la faticosa lettura: il "pasticciaccio brutto" –, inventato in un'amena località delle Fiandre belghe, la Costituzione dell'Unione Europea, possa mai funzionare! Forse sarebbe stato meglio far costruire questa "macchina" ad un qualsiasi bambino esperto nel gioco del Meccano o del Lego!

4. Dopo aver letto infatti questo documento ne sono rimasto desolato; e per consolarmi ho riletto anzitutto la Dichiarazione di Indipendenza, quindi l'Atto di Confederazione e infine la "sublime" Costituzione degli Stati Uniti d'America.

Sapienza politica profonda, tecnica giuridica raffinata, direi quasi poesia altissima rispetto al "pasticciaccio brutto" della bozza di Trattato Costituzionale europeo!

E svetta come un monumento di prudenza politica e di sapienza giuridica anche l'Atto della Confederazione della Germania del Nord e quei tre o quattro articoli, promulgati dal Re di Prussia a Versailles, che inseriti nell'Atto la cambiarono in "Costituzione" del nuovo Impero e Secondo Reich Germanico.

Rispetto al "prodotto" di Laeken, non solo la Costituzione della Repubblica Federale di Germania, ma anche quella spagnola adottata dopo l'esaurimento del regime franchista, e perfino quella della Repubblica italiana – frutto peraltro del compromesso costituente tra idee da socialismo sovietico, e idee da "cattolicesimo sociale para-corporativo" (l'ineguagliabile *boutade* della "repubblica fondata sul lavoro", compromesso tutto *dossettiano* rispetto al ben maggiore spessore civile e politico della proposta di Palmiro Togliatti di adottare la formula: "repubblica fondata sui lavoratori"), quasi svettano come "montagne" altissime del genio giuridico e politico occidentale, nella "depressione" di Laeken!

A leggere questa bozza di trattato-costituzione sembra che l'Europa abbia smarrito il senso della cultura costituzionale dei giuristi salmaticensi della Nuova Scolastica, da Suárez e de Vitoria al calvinista Grozio, da Blackstone a Laband e Jellinek, da Benjamin Constant a Tocqueville, da Carré de Malberg a Duguit, da Schmitt a Kelsen, e sembra che abbia ripudiato la tradizione culturale di *common law* di Coke, quella continentale di von Savigny e del monumentale commento del Windescheid a quelle *Pandette* tratte dal *Corpus Iuris romani* che per secoli costituirono il sapiente diritto vigente nei paesi germanici.

E tutto questo a favore di una improvvisazione politica e giuridica dei membri della Convenzione di Laeken, che non avevano peraltro come supporto tecnico nessuno paragonabile ai giuristi o agli allievi dei giuristi sopra indicati, ma solo alcuni tecnocrati della Commissione Europea.

5. Perché questa "macchina infernale"? Perché i largamente incolpevoli membri della Convenzione non sapevano bene che cosa i governi e i parlamenti che li avevano espressi volessero fare dell'Unione Europea; e perché né essi né molti degli stessi "euro entusiasti" sanno forse più che cosa mai sia e sarà l'Europa!

6. E quindi vaghiamo tra l'Europa "mercantile" di Laeken e la ben più nobile Europa di Spira e di Aquisgrana, incerti tra un'"alleanza" e un "concerto", tra una "confederazione" e una "federazione", non si comprende bene neanche se tra nazioni, tra popoli o tra Stati, nel tentativo vano e a me sembra già fallito di inventare qualcosa di nuovo, con poca fantasia e pessimi risultati peraltro!

7. Ben diversa, più modesta ma saggia *cosa* furono infatti il Trattato della Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio firmato a Parigi il 18 aprile 1951, il Trattato di Roma del 1957, istitutivo della Comunità Economica Europea e l'Atto Unico Europeo del 1986, che unificava le anzidette Comunità e l'Euratom in un'unica istituzione: la Comunità Europea.

E ben si comprende perché questi Trattati e queste Comunità furono istituiti per scopi ben chiari, con precisione e lungimiranza di vedute politiche.

La Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio fu infatti, prima che uno strumento economico, uno strumento politico per evitare che le due grandi Nazioni continentali, le due maggiori produttrici di carbone e d'acciaio d'Europa – l'acciaio che era servito per un secolo e mezzo non per forgiare certo gli aratri, ma per fondere i cannoni! –, continuassero a fronteggiarsi e confrontarsi e mettessero invece insieme queste loro risorse per la pace e non per la guerra!

Ed a questo seguirono, anche per particolare e singolare impulso dell'Italia, i successivi Trattati, tutti per previsti fini e mirati negli scopi!

Con tutto il rispetto per Romano Prodi e Carlo Azeglio Ciampi, per Giscard d'Estaing, Chirac e per Schroeder, diversa cosa erano davvero gli Adenauer, i Van Zeeland, gli Schuman, gli Sforza, gli Stiker, gli Spaack, i Segni, i Martino, i Tindemans, i Genscher, gli Andreotti e i Pires de Mirando di quei tempi, che con trattative laboriose, serene e costruttive portarono alla conclusione di questi trattati e alla istituzione di queste Comunità.

8. È con realismo che bisogna prendere atto che nel corso degli anni dal 1951 alla caduta del Muro di Berlino, essendosi intersecato, e talvolta sovrapposto a questi processi di unificazione europea la Guerra Fredda e la stipula dell'Alleanza dell'Atlantico del Nord e la conseguente istituzione della NATO, le varie Comunità europee – pur continuando a perseguire i propri fini particolari d'ordine economico e sociale, che con l'aiuto del piano Marshall portarono alla ricostruzione dell'Europa occidentale e ad una sua eccezionale crescita sociale ed economica –, servirono anche a costituire il "pilastro" economico e politico europeo dell'Alleanza Atlantica tra la "Vecchia Europa" e la "Nuova Europa", cioè gli Stati Uniti e il Canada.

9. L'Europa occidentale non riuscì però a costituirsi effettivamente in secondo pilastro dell'Alleanza Atlantica a causa del fallimento del processo che avrebbe dovuto portare alla costituzione della C.E.D.: la Comunità Europea di Difesa che forse avrebbe costituito un passo decisivo per la nascita, allora possibile, dell'Unità

Politica Europea.

Ma la caduta del "Muro di Berlino", la dissoluzione del sistema degli Stati del cosiddetto "socialismo reale", lo scioglimento dell'URSS, il declino del comunismo con *riferimento sovietico*, hanno mutato tutto questo e tramutato lo spirito di solidarietà comunitario, europeo ed atlantico insieme – che nella difesa del regime di libertà e della fondamentale scelta per la civiltà occidentale aveva mobilitato e utilizzato, a fini più alti di difesa della libertà, il contenuto economico e mercantile della giovane Europa. Il successo delle Comunità, dovuto anche al successo della Alleanza Atlantica e della NATO, accese giustamente nei governanti e nei popoli l'antica speranza che si potesse costruire infine quell'Europa libera e unita che era stata sognata da spiriti nobili come Denis de Rougemount, Spaack, Schuman, De Gasperi ed Adenauer. Venuti meno, specie in Germania, i grandi *leader* europei e atlantici, questa speranza si potrebbe però trasformare più grettamente nell'ambizione di creare un'Europa che adotti una sua "dottrina Monroe" e che sia non solo economicamente, ma anche politicamente e culturalmente, non solo compatibile e concorrente, ma alternativa alla "Nuova Europa".

10. Certo, di grande utilità per i popoli dell'Europa occidentale – che più esattamente si sarebbero dovuti chiamare: dell'*Europa atlantica*, perché Varsavia, Praga, Bratislava, Budapest, Lubiana e Zagabria non sono mai state certo meno "occidente" di Londra, Parigi, Bruxelles, Lussemburgo, L'Aja e Bonn, solo perché private, non per loro colpa, della libertà e soggette al controllo politico ideologico del PCUS e al dominio politico militare dell'URSS –, di grande utilità sono state le misure economiche e finanziarie di *sostegno* e di *integrazione* delle loro economie, almeno in parte ispirate al loro interno ai principi di libero mercato ma invece fortemente protezioniste all'esterno, causa non ultima quella della grave crisi economico-sociale del Sud America e dell'aggravarsi della situazione generale nel Terzo e nel Quarto mondo.

Dio creò l'uomo "in carne e in spirito" – e senza spirito la carne non regge! Ed è naturale che l'Europa abbia un corpo e cioè le sue strutture economiche e sociali, il suo sistema finanziario e monetario. Tutto questo non *reggerà* se l'Europa non avrà anche un'*anima*: l'istruzione, la letteratura, la socialità, la solidarietà fra le persone. E l'anima esiste solo in quanto esiste lo Spirito!

11. Non dimentichiamoci che l'Europa fu certamente non solo quella di Carlo Martello, di Carlo Magno, di Federico Barbarossa e di Carlo V, ma anche, udite!, udite!, l'Europa della Restaurazione. Certo, questa della Restaurazione fu

un'Europa intesa come concerto degli Stati originato e dominato da una ben precisa "Trinità temporale": l'Impero zarista, la Monarchia asburgica e i principati tedeschi, guidati dal Regno di Prussia, opera mirabile di Metternich ispirato nel Congresso di Vienna anche dal vescovo Talleyrand.

Non è certo questa l'Europa che noi vogliamo, anche se questa temo si profili diventare, secondo i tempi attuali, l'Europa del Trattato-Costituzione di Laeken, "macchina infernale" che potrà funzionare forse alla meno peggio, se appunto sarà un "sistema di equilibrio" guidato non più da una "trinità", ma da una "dualità laica e temporale", e cioè la Francia e la Germania. Questi Paesi tanto bene questo hanno inteso, che cercano e tentano – indipendentemente e senza gli altri paesi europei – di costituire tra di loro essi una più stretta comunità economica, di politica estera e della difesa. E di ciò hanno già dato una dimostrazione, guidando l'opposizione, non solo francese e tedesca, ma anche di moltissimi altri europei, nei confronti dei peraltro avventati Stati Uniti d'America in occasione dell'intervento unilaterale anglo-polacco-spagnolo-americano in Irak. In questa scelta mi sembra abbia più contato il protagonismo e la voglia di apparire Grandi Potenze che la Pace, cui non sembra la Germania e la Francia in questi cinquant'anni siano mai apparsi appassionatamente interessati... Ma quell'Europa della Restaurazione non fu solo l'Europa delle Grandi potenze, fu anche l'Europa in cui e di cui ricercò un'anima; fu l'Europa di coloro che ingiustamente vengono chiamati "reazionari" solo perché cristiani, cattolici, anglicani o protestanti, contrari alla Rivoluzione francese e critici rispetto ai suoi risultati: Burke, Donoso Cortes, Joseph de Maistre, Louis de Bonald. Ma anche e soprattutto l'Europa sognata da Friedrich Schleiermacher con i suoi *Discorsi sulla Religione*, di Friedrich Schlegel, di Ludwig Tieck e sopra a tutti di Karl von Hardenberg, il grande *Novalis*, con la giustamente celebrata, immensa sua opera *Cristianità o Europa*, dove la "o", l'*oder* in tedesco, come nota Franco Cardini, poteva significare *identità* o *dubbiosa alternatività*, ma per von Hardenberg, il grande romantico protestante, innamorato del cristianesimo cattolico, d'animo generoso ed entusiasta, perché insieme poeta e filosofo, che più degli attuali storici era intuitivo ed analitico e quindi più vero, l'*oder* significa a mio parere "ovverosia", e cioè equivalenza e compenetrazione del concetto di Europa e Cristianità o almeno la loro essenziale relazione.

12. Il concetto di Europa di per sé non è certo sempre stato univoco, geograficamente e storicamente e neanche nei suoi valori.

Vi è stata anche l'idea di un'Europa unita contro l'Oriente sovietico e contro l'America vagheggiata dai fascisti francofoni – da Céline a Brasillach e al belga

Degrelle – e, ahimè, perfino la concezione di unità europea fatta propria in chiave ariana dal nazional-socialismo germanico! Se anche noi cristiani ben sappiamo come non possa realizzarsi il sogno romantico di Donoso Cortes, di de Maistre, di de Bonald e di tutti gli altri, per culminare con von Hardenberg, certo non vogliamo neanche lontanamente pensare all'Europa fascista di Francia e Germania (sempre la Francia e la Germania insieme!). Ma non vogliamo neanche quell'Europa che si va delineando per l'impossibilità, temo, come ho già detto, di far funzionare la macchina infernale di Laeken senza l'egemonia della Germania e della Francia, e cioè – corsi e ricorsi storici! –, dei barbari germanici nelle loro grandi famiglie: i franchi e i teutoni.

Ché, se potremmo forse sopportare un'Europa rappresentata e guidata nella difesa della sua identità e dei suoi valori da un Carlo Martello e da un Carlo Magno, da un Federico Barbarossa e da un Carlo V, proprio insopportabile sarebbe, io credo, un'Europa dominata dai Chirac e dagli Schroeder!

13. Fin qui, salvo il riferimento per me almeno struggente a Donoso Cortes, a Novalis e ai loro amici del romanticismo cristiano dell'epoca dell'Illuminismo e del dopo Rivoluzione francese, ho parlato solo di politica e di diritto, di cultura politica e di cattivo diritto. Ora debbo e voglio anche parlare di quell'anima senza la quale noi saremmo polvere...

Sulla nascita del concetto di Europa e cioè sulla nascita dell'Europa – che non si dà concetto senza realtà –, anche nel secolo scorso e recentissimamente agli inizi di questo secolo, hanno scritto grandi storici, per ultimi, dal laico Federico Chabod al cattolico Franco Cardini.

Una cosa è certa, senza la filosofia e l'arte del "governo della città" proprio della Grecia e senza le arti politiche e militari, senza la sapienza giuridica romana, senza Gerusalemme ebraica, senza Roma cristiana, senza i greci, i latini e anche i barbari, battezzati nella grazia dalla sapienza dell'unica Chiesa, l'Europa non sarebbe mai stata!

E neanche sarebbe stata senza i monaci irlandesi che partirono da Glendaloch per cristianizzare plaghe desolate e desertiche d'Europa, e soprattutto senza il Medioevo. Il Medioevo non è stato il "periodo oscuro" – cui, come altri erroneamente pensano, potrebbe portare addirittura il moderno terrorismo internazionale! – ma fu un periodo d'oro della civiltà del Mondo.

Quel Medioevo fu l'era di Anselmo di Aosta, detto di Canterbury, di san Tommaso d'Aquino, di san Bonaventura, del beato Duns Scoto, del grande Ockham, di Abelardo e perché no, anche dei grandi filosofi arabi Averroè ed Avicenna, senza la

cui mediazione con il pensiero di Aristotele, non sarebbe stata possibile una filosofia cristiana "realista"; e più tardi in contrasto, ma in realtà in continuazione con essa, anche il pensiero religioso e civile di Martin Lutero e di Giovanni Calvino.

E l'Europa "non sarebbe" senza gli eredi e continuatori di questa grande tradizione medievale, i "grandi europei" quali sono san Tommaso Moro, Erasmo da Rotterdam, Pico della Mirandola ed Enea Silvio Piccolomini.

E l'Europa non sarebbe, lo ripeto, senza Schlegel e Novalis nella parte occidentale, e senza i Solov'ev e Berdjaef, nella parte orientale, tutti cristiani: cattolici, protestanti od ortodossi.

14. Io credo che senza il cristianesimo, la religione che ha la sua espressione simbolica nelle grandi cattedrali: da Santiago de Compostela a Chartres, da Glendaloch a Spira, l'Europa non sarebbe stata. E certo non sarebbe stata senza quel *precipitato* della religiosità europea che, per la essenziale continuità non solo della storia temporale, ma anche e soprattutto della storia della salvezza, tra Vecchio e Nuovo Testamento, ebraismo e cristianesimo, può definirsi quella immensa cultura che viene ed è vocata all'eterno, che è la cultura giudeo-cristiana, cultura che seppe far propri i valori più importanti della cultura ellenico-romana, elevandola ad un superiore piano dello Spirito.

E a ben vedere non si sarebbe potuta avere neanche un'Europa *illuminista*, se non vi fosse stata l'*elevazione della ragione* non fatta ma operata dai filosofi cristiani: aristotelici, platonici o agostiniani, da san Tommaso, a Duns Scoto, a san Bonaventura. E non vi sarebbe potuta essere la stessa Rivoluzione francese, che non dimentichiamolo all'inizio, proprio per questa sua anima più profonda, ebbe l'appoggio anche di vasti settori del laicato e del clero di Francia, se non vi fosse stato un Evangelo in cui avevano, ed hanno, la loro radice gli ideali di "Libertà, Eguaglianza e Fraternità"! E non sarebbe potuto nascere ed affermarsi in Europa, quasi a diventare la cultura e la religione "del progresso" dell'Europa intera, il marxismo nelle sue varie scuole, e soprattutto il marxismo storico con il suo, poi deviato, e deviante ma reale e vivo, ideale di libertà e di liberazione, e se alla formazione di esso, come pensiero e come prassi, non avessero concorso il messianismo ebraico e l'aspirazione, anche se tutta "temporalizzata", a un "uomo nuovo" e "a terre e cieli nuovi", propri del cristianesimo, e non solo nelle forme estreme del millenarismo trinitario di Gioacchino da Fiore o nella fantastica versione letteraria e umanistica del cattolico Tommaso Moro, ma anche e più di recente, nel pensiero ardito della "teologia della liberazione".

Va precisato che il marxismo, che molti hanno affrettatamente ritenuto e che

ancora ritengono sia morto del tutto e per sempre, potrebbe anche, come sostiene il teologo Joseph Ratzinger, conoscere delle restaurazioni, anche se si «spera che il dolore di quanti sono stati liberati» impedisca «esperimenti di restaurazione d'ampia portata» delle sue attuazioni politiche, sociali e istituzionali. E questo anche se certo il marxismo storico rimane una componente e uno strumento importante dell'analisi dei fenomeni sociali e politici del mondo moderno e della competizione o conflitto tra capitale e lavoro.

E neanche l'idealismo, a ben vedere, sarebbe nato da quelle che si ritenevano essere ormai le ceneri della filosofia medievale, senza la fiducia cristiana nel valore dello stesso pensiero soggettivo e il recupero, anche e perfino, pur se su base puramente filosofica, dell'"idea trinitaria" da parte di Hegel che, non dimentichiamolo, era cristiano e fu non solo un grande filosofo ma anche un grande teologo.

14. L'Europa fu così grande che da essa nacque l'Occidente! Nell'Occidente è compresa anche, giustamente, la grande storia cristiana e di libertà della fondazione delle "Colonie" americane e poi della loro Grande Rivoluzione contro la Corona britannica, con la costituzione di una "Nuova Nazione", gli Stati Uniti d'America: una nazione che non ha avuto e non ha certo paura, ma anzi ha ritenuto di consacrare formalmente sia nella sua Dichiarazione d'Indipendenza sia nella sua Costituzione, il riferimento a Dio, tanto che il motto della Repubblica americana è appunto: «In God we trust» e cioè: «In Dio noi riponiamo la nostra fiducia». E non poteva essere diversamente da così, perché essi furono *ribelli*, ma pur sempre figli della grande tradizione cristiana e di libertà della loro "madre-patria", l'Inghilterra, e ribelli per amore della libertà non solo economica e politica ma civile e religiosa!

15. L'Europa ha avuto una grande vocazione e ha svolto, certo in risposta ad essa, una grande missione che provvidenzialmente si è "aperta" attraverso le grandi scoperte di Cristoforo Colombo, di Amerigo Vespucci e di Vasco de Gama. Tragiche ombre gravano dolorosamente certamente sul modo con cui questa "missione" è stata svolta nelle Americhe del Centro e del Sud, ed in Africa. E noi europei, ed in particolare noi europei cristiani, ne dobbiamo avere una "confessata" e "penitente" consapevolezza.

Nelle prime, la "evangelizzazione", che fu forse la vera ispirazione dello "spirito di avventura" e di "scoperta" di Cristoforo Colombo, si macchiò, nonostante la predicazione e la resistenza degli ordini religiosi cattolici, e soprattutto dei francescani e dei gesuiti, di crimini tremendi, inumani e anti-cristiani, e contro le popolazioni indigene.

Ed il "missionarismo", cattolico e protestante, in Africa fu certo ispirato dalla volontà di salvezza delle anime, ma inconsapevolmente aprì di fatto le porte di quel Continente al non pacifico e certo non cristiano irrompere della volontà di conquista e di arricchimento delle Potenze europee, con una pratica colonialista i cui danni, per lo sfruttamento dei beni e del lavoro, e anche per il tentativo di imporre astrattamente idee tutte "occidentali", ha ancora la sua dolorosa sequela di povertà, di malattie, di lutti e di stragi prima per opera dei colonizzatori europei e poi, con maggiore atrocità, per opera di piccoli imitatori dei leader europei.

16. Ma se *casta et meretrix* fu definita da sant'Ambrogio, che credeva nel peccato e nella grazia, la Chiesa come "comunità dei cristiani", *meretrix* più che *casta*, ma comunque anche *sancta*, poté essere la madre dell'Europa e dell'Occidente.

Anche oggi può avere ed ha una grande missione nel mondo, ineluttabile e ineludibile, affascinante ma terribile e minacciosa, della *globalizzazione*, anche non dico come "alternativa", ma come "contrappeso" all'insito spirito capitalistico e utilitaristico e, per viltà degli europei, quasi necessariamente "neo-imperialistico", degli Stati Uniti d'America. Ma questa missione non può svolgere un'Europa che si limiti ad esportare le sue tecnologie, la sua scienza e tanto meno solo le sue merci, anche imponendole! La globalizzazione infatti ha in sé grandi contraddizioni: enormi possibilità di sviluppo e di crescita, come perfino uno spirito "alternativo" qual è l'amico Toni Negri, che nel suo bellissimo e istruttivo libro *L'Impero*, mentre ha denunciato che la globalizzazione ha *gettato* nel Terzo e nel Quarto Mondo parti del Primo e del Secondo, ha riconosciuto però anche che grazie ad essa parti del "Quarto" sono passate al "Terzo" e parti del "Terzo" sono passate al "Secondo" e anche al "Primo".

Nella globalizzazione vi è anche palesemente e drammaticamente la contraddizione tra l'utilità del libero mercato e lo squilibrio *di fatto* tra il potere di acquisto delle materie prime e quello di acquisto delle merci con esse prodotte ed esportate! Vi è la contraddizione tra la *libertà degli scambi* come strumento di progresso, e lo squilibrio tra il livello salariale e di protezione sociale dei produttori poveri e dei produttori ricchi. Vi è la contraddizione in materia di libertà e di tolleranza tra chi ritiene che ad ogni latitudine esse possano e debbano essere realizzate soltanto nelle forme tradizionali proprie delle democrazie occidentali e coloro i quali credono, con maggior senso della storia, che invece libertà e tolleranza debbano essere realizzate nelle forme proprie di ciascun popolo e di ciascuna tradizione.

L'Europa per poter solo ambire a svolgere e poi effettivamente svolgere questa missione di concorso allo sviluppo economico, sociale, culturale e politico nel rispet-

to della libertà, deve avere anche uno *spirito*: senza "spirito", e solo con una "macchinosa costituzione", debole reticolato giuridico ed istituzionale dei grandi interessi economici della imprenditoria ed anche dei sindacati europei, non sarebbe neanche polvere ma niente! Per questa sua missione l'Europa, lo ripeto, deve avere uno "spirito". E lo può avere soltanto riscoprendo e valorizzando le sue autentiche radici.

Certo non si può sognare di far anacronisticamente rivivere, come ben ammoniva ai suoi tempi Konrad Adenauer, né il Sacro Romano Impero di Carlo Magno e neanche l'Impero "su cui mai tramontava il sole" di Carlo V. Ma per recuperare le proprie radici, queste epoche non si devono neanche rinnegare! Non si può sperare di ritornare secondo il sogno di Novalis ad un'Europa cristiana con una sola Chiesa e con un solo capo spirituale, quale garanzia anche di unità temporale e di pace: ma non si possono certo dimenticare o peggio rinnegare i valori contenuti in questi grandi sogni, anche se sul piano puramente religioso. Ma nemmeno vogliamo la *vecchia* Europa di una Nuova Restaurazione, che Dio ce ne liberi!, né tanto meno l'Europa vagheggiata dal nazi-fascismo europeo. Ma nemmeno vogliamo l'Europa dell'equilibrio metternichiano, della "trinità politica", del Re di Prussia, dell'Imperatore d'Austria e dallo Zar di Russia, sostituiti ora, in scala minore, dai leader *pro tempore* di Francia e Germania, come le esigenze di funzionamento della "macchina infernale" penso richiederebbero, se essa sarà costruita secondo i progetti che conosciamo.

17. Questa Europa non può più essere politicamente e neanche economicamente solo la vecchia Europa del "mondo libero" e neanche quella degli "stati del socialismo reale", perché ormai fortunatamente tutta l'Europa è libera, l'Occidente e l'Oriente di essa – per noi cattolici sotto la protezione di san Benedetto da Norcia, dei santi Cirillo e Metodio, di santa Caterina da Siena, di santa Brigida, di santa Teresa Benedetta della Croce, Edith Stein – dovrà trovare in futuro, pur nella sua distinzione, una sua feconda unità. Giustamente il grande storico cattolico, non certo "occidentalista", ma europeista sì, da me già citato, afferma che l'Europa non può aver più i connotati espressi e visibili della religione cristiana, nonostante il sogno del protestante, ma "sognante cattolico" Novalis e dell'ortodosso Solov'ev; ma dobbiamo certo costruire un'Europa che riscatti le sue origini, rinnovi le sue radici e faccia rivivere la sua grande e antica tradizione della cultura giudeo-cristiana, senza nulla espellere di quegli arricchimenti che hanno portato alla civiltà dell'Europa l'Illuminismo, la Rivoluzione francese, l'Idealismo, la Rivoluzione d'Ottobre e lo stesso marxismo, quella grande cultura giudeo-cristiana che seppe assumere in essa il pensiero filosofico di Atene e il pensiero giuridico-politico di

Roma, quella cultura che seppe integrare in sé senza annullarla la cultura originaria e forse anche primitiva dei "barbari" germanici i cui successori, culturalmente e spiritualmente da essa "battezzati", oggi, non dimentichiamolo, abitano l'Europa: dall'Inghilterra alla Francia, dalla grande Germania, la Repubblica Federale Tedesca e l'Austria, ai paesi scandinavi e anche la cultura dei "barbari" slavi che l'Europa abitano, non solo nella Russia e nell'Ucraina, nella Lituania e nella Lettonia, ma anche nelle occidentali Polonia, Boemia e Moravia, Slovacchia, Croazia, Slovenia e Serbia e che hanno espresso, per la prima volta nella storia della Chiesa, un papa slavo: Giovanni Paolo II.

18. Tutto questo non può essere opera di "costituenti" né di altre istituzioni politiche comunitarie che, come sopra ho detto, hanno ignorato le vie della grande tradizione di *common law* da Coke a Blackstone, e quelle della grande tradizione continentale da Schmitt a Kelsen, passando per Windseheid e von Savigny.

Certo, vi è anche, in particolare per noi cristiani, in relazione a questo trattato-costituzione, il problema – anche con tanta autorità morale richiamato – del riferimento espresso tra i suoi valori fondanti al cristianesimo, o come molti di noi preferiremmo, per fedeltà culturale e religiosa alla storia temporale e della salvezza, alla cultura giudeo-cristiana.

È ben strano che noi rifiutiamo questo riferimento se l'Inghilterra, la Scozia, gli Stati Uniti e i Paesi del Commonwealth britannico, come già da me detto, non hanno mai avuto e non hanno neanche oggi il timore di citare e di riferirsi a Dio!

A Dio fa riferimento perfino l'autentica tradizione filantropica e umanistica della massoneria inglese, americana e francese che, a differenza della convenzione di Laeken, ha tenuto e tiene aperto nei suoi templi il Nuovo Testamento al capitolo primo, sublime inizio!, del Vangelo di san Giovanni: «In principio era il Verbo», e chiede ai suoi adepti di confessarsi credenti in un Dio personale in una rivelazione.

Ma oggi, dopo il vergognoso veto posto da quello che dovrebbe considerarsi l'"erede" di Rosseau e di Voltaire nella moderna Repubblica francese, che si è definitivamente affermata nella sua democratica laicità e nella sua tolleranza, nel suo rispetto per ogni fede e cultura, nella difesa dell'innocente ebreo Alfred Dreyfus, vittima di quell'antisemitismo che poi doveva tragicamente riaffiorare a Vichy, veto pronunziato contro un progetto di condanna da parte del Consiglio Europeo delle insensate parole di intolleranza, violenza e minaccia, contro ebrei e cristiani pronunziate dall'allora Capo dell'Esecutivo di un paese asiatico e musulmano che sembra scivolare verso l'estremismo politico e religioso; e dopo che l'organo politico-amministrativo centrale della attuale Unione Europea, la Commissione Europea, ha

fatto scioccamente elaborare ed ha irresponsabilmente diffuso i "numeri della vergogna", che rappresenterebbero gli europei come i nemici di Israele e perciò, per realismo storico, inevitabilmente anche come i nemici degli ebrei, quasi mi ricredo nella mia convinzione e in quello che voleva essere anche il mio modesto impegno per ottenere un riferimento della nuova Costituzione, se non a Dio, almeno all'elemento più importante della civiltà dell'Europa, la cultura giudeo-cristiana, senza la quale non sarebbe certo sopravvissuta neanche la cultura ellenico-romana. E questo mio ripensamento è dovuto al fatto che ho il timore che questi riferimenti, in sé giusti, possano "sfregiare" il nome santo di Israele e del Cristianesimo.

Credo però che la rivendicazione e la riproposizione feconda della identità spirituale e culturale dell'Europa debba essere, ripeto, opera non del Consiglio Europeo, neanche in veste di "Costituente" e forse neppure degli Stati, che l'Unione Europea costituiscono o concorreranno a costituire: essa deve essere, e non può che essere, opera dei Popoli: nelle Chiese, nelle comunità religiose, nelle università, nell'arte, nella letteratura, e, come lo fu in von Harderberg e in Eliot, anche della poesia!

Ecco il campo vasto per un "ecumenismo culturale" che non sia viziato da fughe in avanti verso una fantasiosa ricerca di una prossima e futura ipotetica, ma oggi non attuale, unitaria e unica patria o nazione europea!

Forse un giorno vi sarà e così sarà sentita e vissuta una unica e grande Nazione Europea! Ma non pensiamo di poter realizzare oggi ciò che i "coloniali" ribelli del Nord America realizzarono con una vittoriosa guerra, la Nazione Americana!

Ho davanti agli occhi il quadro di Emanuel Leutze, che ritrae George Washington in piedi su una barca stracolma di volontari virginiani del nuovo esercito indipendentista americano con in pugno la bandiera "Stars and Stripes" nell'attraversare il fiume Delaware.

Ma voi ve lo immaginate domani un quadro che rappresenti Romano Prodi, in piedi, in critico, data anche la mole, equilibrio in una barca stracolma di tecnocrati di Bruxelles, al passaggio del Reno, con in pugno la poco fantasiosa bandiera della Unione, al grido non di "In God, we trust", ma "Euro e patto di stabilità"?

Tommaso Moro si sentiva ed era inglese e insieme si sentiva ed era europeo perché inglese, così come il suo grande amico Erasmo da Rotterdam era e si sentiva europeo e insieme era e si sentiva fiammingo, europeo perché fiammingo.

Così penso che nella nuova Europa gli spagnoli si debbano sentire spagnoli ed europei, europei perché spagnoli; gli inglesi, inglesi ed europei, ed europei perché inglesi; gli italiani, italiani ed europei, ed europei perché italiani e così via: ma anche cristiani ed europei, ed europei perché cristiani; gli ebrei debbono e, nono-

stante l'antisemitismo che in Europa sta montando, possono essere, ebrei ed europei, ed europei perché ebrei!

Ma che cosa sarebbe l'Europa senza Calderón de la Barca e senza Cervantes, senza Lope de Vega, senza Pascal e senza Racine e senza Molière e senza Corbeille, senza Shakespeare e senza Chaucer, senza Goethe e senza Schiller, senza Dante e senza Boccaccio, senza Tolstoj e senza Dostoevskij?

19. Ma una nuova Europa, per *essere*, deve avere uno spirito antico e insieme moderno! E uno spirito non può avere se in essa non regna la supremazia della libertà: e la libertà delle istituzioni si chiama democrazia e non certo tecno-supremazia. Non una Europa dei tecnocrati, quindi, e dei banchieri, dei mercanti e degli affaristi, ma un'Europa della politica e della cultura e quindi dello spirito, e non del "potere" e dell'"interesse".

E questo la bozza di Costituzione non lo realizza né nel corpo né nello spirito, né lo fa neanche sperare o solo intravvedere!

20. Un'Europa dei popoli e delle nazioni, anche delle nazioni "senza Stato", l'Europa degli stati e delle istituzioni comuni ma non solo di essi.

Un'Europa con questa identità culturale, a ben vedere, è forse l'unico soggetto che può affrontare quello che sempre più appare, anche se attraverso alcune sue terrificanti ma certo non esaustive manifestazioni di terrorismo, il grande problema dell'Occidente e non solo cristiano: il problema del *risorgimento* culturale, politico, economico e religioso dell'Islam, forte del suo invincibile *monismo* che nel radicale monoteismo della sua fede in Allah ha un'ispirazione e una suggestione fortissima. Non si tratta qui di dimenticare o, peggio, di rinnegare la battaglia di Roncisvalle e la vittoria di Poiters, la vittoria sotto le mura di Vienna e la vittoria di Lepanto, né l'epopea delle Crociate e della *reconquista* spagnola e portoghese. Si tratta solo di ricordare anche quale immenso fu il tesoro culturale e scientifico del popolo arabo che nell'Islam ha la sua compiuta realizzazione culturale e religiosa; si tratta di ricordare l'apporto che alla civiltà dell'Europa, dalla Sicilia alla Spagna, i popoli arabi e quindi anche l'Islam hanno dato. Si tratta di ricordare che perfino la filosofia scolastica, che ebbe il suo iniziatore in Tommaso d'Aquino, è tributaria per il suo fondamentale riferimento ad Aristotele, ai grandi filosofi arabi Averroè e Avicenna.

21. L'Europa deve pensare che forse come quello che rimaneva dell'Impero romano e la Chiesa dovettero e seppero affrontare l'invasione dei "barbari", e dei "barbari" seppero fare elemento vivo, vivificante e rinnovatore della cultura elleni-

co-romana e nuova linfa della cultura giudeo-cristiana dell'Europa, così forse anche oggi deve con intelligenza, tolleranza, coraggio e prudenza affrontare il problema non dei nuovi "barbari" ma degli "antichi civilissimi", che poi sono gli eredi della grande civiltà araba, ed il cui ingresso in Europa è ormai inevitabile e inarrestabile, e non con la volontà di assimilare i musulmani e di farli propri, ché a questo osta, peraltro, salvo che per una minima componente araba di religione cristiana, la *identità* per l'Islam tra cultura e politica, nazione e religione, il suo *monismo* assoluto della storia e della società con concezioni estranee al cristianesimo e alla concezione laica dello Stato.

22. Ma quest'impresa, che poi anche è la via migliore per combattere il terrorismo, richiede che la futura Europa abbia e mantenga anche un forte senso della sua identità perché solo la consapevolezza della propria identità vissuta con interezza è il requisito e il presupposto per un sincero, pacifico e autentico e produttivo colloquio con *l'altro*.

23. Permettetemi però, non per un nostalgico sogno o per il conforto di una poesia, ma invece quale alimento di più concreti propositi, di rileggervi le parole bellissime di quel grande cristiano ed europeo che fu Novalis, e che infiammarono il cuore di tanti cristiani, cattolici e protestanti, di tedeschi, di italiani, di francesi e di europei che continuavano a credere nello spirito e che volevano ritrovare per ammirarlo il volto antico ma sempre nuovo dell'Europa:

«Erano tempi belli, splendidi, quando l'Europa era un Paese cristiano, quando un'unica Cristianità abitava questa parte del mondo plasmata in modo umano; un unico, grande interesse comune univa le più lontane province di questo regno spirituale. Senza grandi beni terreni, un unico capo supremo guidava e univa le grandi forze politiche. Una corporazione numerosa, cui ognuno poteva accedere dipendeva direttamente da lui, rispondeva ai suoi cenni e si impegnava con assiduità per consolidare il suo benefico potere. Con che serenità ognuno poteva portare a termine il suo quotidiano lavoro terreno, dato che tramite questi uomini santi, i ministri di questa comunità, veniva preparato per ognuno un futuro sicuro e perdonato ogni passo falso, cancellato e ripulito ogni punto della vita che presentasse un colore stonato».

Non per nostalgia e nemmeno per un disegno neo-temporalista o di monismo religioso-politico, né tanto meno per un integralismo pseudo-religioso che io rifiuto

prima come cristiano che come cittadino di uno stato laico, ma solo perché crediamo che senza l'anima neanche il corpo si realizzi in se stesso, noi cristiani dobbiamo dare il nostro contributo, non solo con le nostre idee ma anche con la nostra fede, non solo con la nostra opera ma anche e soprattutto con le nostre preghiere, alla costruzione di un'Europa che sia la patria temporale e spirituale, libera e autentica di tutte le Nazioni e i Popoli europei e di coloro che in essa verranno ad abitare, vivere e lavorare pacificamente, che dia forza ma anche equilibrio e saggezza all'Occidente, che sia aperta nella tolleranza e nel dialogo ad un colloquio sincero con tutti i Popoli e le culture del Mondo per la pace, nella libertà e nella giustizia!

Senza identità, saremmo solo polvere smarrita nel cosmo!

RTLu IX (1/2004) 203-226

Grenzen in der (Bio-) Medizin: Verfügbarkeit über das Leben?[1]

Kurt Koch
Vescovo di Basilea

Grenzen, wenn es solche für den Menschen heute überhaupt nocht gibt, scheinen vor allem dazu da zu sein, überschritten zu werden. Denn der heutige Mensch versteht sich in erster Linie nicht als ein begrenztes, sondern als ein grenzenlos offenes Lebewesen. Dieses Selbstverständnis hat nicht nur Auswirkungen im alltäglichen Leben und Zusammenleben der Menschen, in dem so viele Grenzen, die früher problemlos respektiert wurden, heute nicht mehr eingehalten werden. Dies gilt erst recht im wissenschaftlichen Arbeiten und Forschen, bei dem Grenzen sehr bald als willkürliche Entscheide von aussen betrachtet werden. Denn man lässt sich vom Prinzip der grenzenlosen Machbarkeit leiten. Dieses Prinzip hat freilich in der Geschichte der Menschheit eine lange Entwicklung hinter sich, der ich in einem ersten Schritt etwas nachgehen will, um die heutige komplexe Problemsituation besser verstehen zu können[2].

1. Prinzip der grenzenlosen Machbarkeit

«Nur das, was wir selbst machen können, verstehen wir aus dem Grunde»[3]. Mit diesem philosophischen Grundsatz hat *Immanuel Kant*, dessen zweihundertsten Todestag wir in diesem Jahr begehen, das Selbstverständnis des neuzeitlichen

[1] Vortrag bei der Generalversammlung der Vereinigung Katholischer Ärzte der Schweiz in Solothurn am 6. März 2004.

[2] Vgl. P. G. Sottopietra, *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, Regensburg 2003, bes. 15-120: Die Erbsünde der Neuzeit.

[3] I. Kant, *Brief an Johann Pflücker vom 26. 1. 1776*, in: *Kants Briefwechsel* III, 1795-1803 = *Gesammelte Schriften* XII, Berlin 1922, 57.

Menschen programmatisch auf den Begriff gebracht. Denn der moderne Mensch versteht sich als das handelnde Wesen schlechthin, das stets etwas machen muss. Dieses Prinzip der Machbarkeit aller Wirklichkeit bildet den entscheidenden Wendepunkt in der neuzeitlichen Entwicklung, wie er mit besonderer Prägnanz bereits von *Giambattista Vico* im 17. Jahrhundert formuliert worden ist. Denn dieser italienische Philosoph hat den Wahrheitskanon des Mittelalters völlig auf den Kopf gestellt.

Für das Mittelalter ist das Sein selbst wahr und damit auch erkennbar, weil Gott, der der Intellekt schlechthin ist, das Sein gedacht und damit auch gemacht hat. Denn Gottes Denken und Erschaffen sind identisch. Menschliches Denken ist von daher Nach-Denken des Seins selbst. Diese Grundüberzeugung hat das scholastische Denken in der Formel ausgedrückt: *Verum est ens*: «Das Sein ist die Wahrheit». Dieser Grundüberzeugung hat Vico seine eigene Formel entgegengesetzt, die heisst: *Verum quia factum*. Dies bedeutet, dass der Mensch nicht mehr das Sein und seine unabänderliche Logik als wahr betrachtet, sondern nur noch das Faktum, das von ihm Gesetzte und Gemachte: Als wahr erkennbar ist für uns nur das, was wir selbst gemacht haben. Nicht das Sein selbst, sondern allein das, was wir Menschen machen, bildet von nun an den eigentlichen Bereich des Erkennbaren.

Damit freilich konnte es nicht sein Bewenden haben. Zu seiner vollen Wirkung kam das neuzeitliche Programm *Verum quia factum* erst dadurch, dass es mit einem zweiten Motiv verbunden wurde, das hundert Jahre später *Karl Marx* mit seinem berühmt gewordenen Satz formuliert hat, die Philosophen hätten die Welt bisher nur verschieden interpretiert, es käme aber entscheidend darauf an, die Welt zu verändern. An die Stelle des *Verum quia factum* tritt nun das neue Programm *Verum quia faciendum*: Wahr und erkennbar ist nicht mehr nur das, was der Mensch gemacht hat, sondern wahr ist allein die Weltgestaltung und Weltveränderung. Die bisherige Herrschaft des Faktum wird seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in zunehmendem Masse abgelöst durch die Herrschaft des Faciendum, des Machbaren und deshalb des zu Machenden. Diese Ablösung hat vor allem eine dreifache Konsequenz an den Tag gebracht.

Das Denksystem des Marxismus und – in seiner noch korrumpierteren Form – des Kommunismus und seiner Praxis hat *erstens* versucht, auch und gerade den Glauben selbst dem Bereich der Machbarkeit ein- und unterzuordnen[4]. Denn hier wird die vom Menschen selbst zu machende und geradezu zu erschaffende Zukunft

[4] Vgl. dazu die frühen Analysen bei J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960, bes. 26-32; Ders., *Einführung in das Christentum*, München 1968, bes. 43-48.

des Paradieses auf Erden zugleich als der Sinn des Menschen und der Welt ausgegeben, so dass sogar die Sinngebung auf die Ebene des zu Machenden transportiert wird und schliesslich der Sinn des Menschen und das Machbare miteinander identifiziert werden. Diese Gleichsetzung kommt freilich einer Quadratur des Kreises gleich. Denn auch der Marxismus konnte das Machbare als Sinn nur versprechen und dem «Glauben» zur Entscheidung anbieten. Auch er stellt sich somit als ein «Glaube» heraus, freilich als ein Aberglaube an die Machbarkeit des Ganzen. Dieser Aberglaube hat gefährliche, ja tödliche Konsequenzen an den Tag gebracht. Die marxistische Gesellschaft hat uns nicht das verheissene Reich Gottes auf Erden gebracht, sondern uns bloss mit einer neuen Diktatur der Partei und ihrer Klasse versehen. Das Scheitern des marxistischen Glaubens bestätigt die tiefe Wahrheit, die der Philosoph *Odo Marquard* ausgesprochen hat: «Wer die Erde zum Himmel machen will, macht sie zuverlässig zur Hölle»[5]. Das zwanzigste Jahrhundert belegt diese Einsicht in dramatischer Anschaulichkeit und unmissverständlicher Eindeutigkeit.

Mit innerer Logik musste der Marxismus *zweitens* dem Menschen die Frage nach seiner Herkunft und damit die Frage nach dem Woher der Welt als eine sinnlose Frage ausreden. Denn es zählt nicht mehr die geschaffene Welt, der Mensch selbst muss die wirkliche Welt allererst hervorbringen. Denn erst die vom Menschen gemachte «Schöpfung» wird etwas taugen. Das *Faciendum*, die Machbarkeit, weist den Menschen nun auf die Zukunft dessen hin, was er selbst erschaffen kann. In geradezu beängstigender Weise hat daraus *Ernst Bloch* die Konsequenz gezogen, dass nicht das wahr sein kann, was wir Menschen erkenne – wahr sei vielmehr allein die Veränderung – und dass folglich die Kathedrale der Zukunft das Laboratorium und die Markuskirchen der neuen Zeit die Elektrizitätswerke sein werden[6]. Ebenso war Bloch überzeugt, dass es keine Unterscheidung zwischen Sonntag und Werktag mehr geben werde und dass der Mensch keines Sabbats mehr bedürfe, weil der Mensch in allem sein eigener Schöpfer sein werde[7].

Damit wird freilich *drittens* der Mensch selbst auf ein *Factum* oder gar ein *Faciendum* reduziert. Die Planbarkeit des neu zu erschaffenden Menschen und die Manipulierbarkeit des Menschen durch sein eigenes Planen lassen nun den

---

[5] O. Marquard, *Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes*, in: W. Haug – R. Warning (Hrsg.), *Das Fest = Poetik und Hermeneutik* XIV, München 1989, 684-691, zit. 689.

[6] E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959, 928f. Vgl. F. Hartl, *Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader*, Frankfurt a. M. 1979.

[7] Ebd. 1071 f.

Menschen vollends als handelndes Wesen verstehen, das stets etwas machen muss und das mit seinem Machen in stets subtilere Bereiche vordringt. Vor allem die rasanten und unabsehbaren Entwicklungen in der Biomedizin führen zu einem neuen Selbstbild des Menschen als Macher seiner selbst und damit zu einer «*creatio continua* in Form pränataler Diagnostik und Therapie»[8]. Insofern verstärken die neuen biomedizinischen Möglichkeiten das Machtbarkeitsdenken im Gesundheitswesen noch weiter[9]. Und diese Machbarkeitseuphorie (ver-)führt erfahrungsgemäss zu einer weiteren Verfestigung eines biologistisch reduzierten Menschenbildes und zu einer voranschreitenden Versachlichung des menschlichen Lebens. Die Sprache, die in diesen Forschungsgebieten oft verwendet wird, ist erschreckend und alarmierend zugleich, wenn im Blick auf menschliche Embryonen in einer oft erstaunlich unbefangenen Weise von «Material», von «Zellhaufen» oder vom «Rohstoff Embryo» gesprochen wird. Solche Rede ist verräterisch; sie verrät vor allem, dass Forscher, aber auch Politiker, so oft das Staunen über das Wunder des menschlichen Lebens hinter sich gelassen haben, weil sie den Menschen auf ein *Factum* und ein *Faciendum* reduzieren.

2. Grenzen der Machbarkeit an den Grenzen des menschlichen Lebens

Von daher kann es nicht erstaunen, dass das Prinzip der grenzenlosen Machbarkeit selbst an den Grenzen des menschlichen Lebens nicht halt macht, wie das Problem des Schwangerschaftsabbruchs am Beginn des menschlichen Lebens einerseits und das Problem der Euthanasie am Ende des menschlichen Lebens anderseits zeigen. Denn beide Probleme sind unlösbar miteinander verbunden. Wenn sich bei der Problematik des Schwangerschaftsabbruchs die Meinung immer deutlicher durchgesetzt hat, dass der Beginn des menschlichen Lebens in der Hand des Menschen selbst liegt, dann muss es nur als konsequent erscheinen, dass auch das Ende des menschlichen Lebens immer mehr in die Hand des Menschen selbst

---

[8] F. Kamphaus, *Von Designer-Babies und Gotteskindern. Gedanken zu Gentechnik und pränataler Diagnostik*, in: B. Nacke – St. Ernst (Hrsg.), *Das Ungeteiltsein des Menschen. Stammzellenforschung und Präimplantationsdiagnostik*, Mainz 2002, 222-230, zit. 224 und 226.

[9] Vgl. Iustitia et Pax (Hrsg.), *Machbares Leben? Ethik in der Medizin*, Zürich 1998, bes. Kapitel I. Vgl. ferner F. Furger – K. Koch, *Verfügbares Leben? Die Wertung des menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Gesellschaft aus der Sicht christlicher Ethik*, Bern 1978.

gelegt wird. Und wer den staatlichen Schutz des menschlichen Lebens an seinem Beginn preisgibt, wird dassselbe auch für das Ende des menschlichen Lebens geltend machen.

Diese fatale Konsequenz hat beispielsweise *Hans Küng* mit unerbittlicher Logik gezogen: Wenn schon der Anfang des Menschenlebens «von Gott in die Verantwortung des Menschen gestellt» ist, «wäre es da nicht konsequent anzunehmen, dass auch das Ende des Menschenlebens mehr als bisher in die Verantwortung des Menschen gelegt ist von demselben Gott, der nun einmal nicht will, dass wir ihm eine Verantwortung zuschieben, die wir selber tragen können und sollen. Mit der Freiheit hat Gott dem Menschen auch das Recht zur vollen Selbstbestimmung gegeben»[10]. Mit dieser fatalen Konsequenz wird die Logik des christlichen Glaubens geradezu auf den Kopf gestellt; sie bringt es deshalb an den Tag, dass in der heutigen Gesellschaft an den Grenzen des menschlichen Lebens das an sich menschenurtümliche ethische Bewusstsein immer mehr zu erlischen droht, dass der Mensch nicht über einen anderen Menschen und auch nicht über sich selbst verfügen darf, dass das menschliche Leben vielmehr von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Tod unantastbar ist.

Die Erosion der ethischen Grundüberzeugung vom unantastbaren Recht des Menschen auf Leben zeigt sich bei der Problematik des Schwangerschaftsabbruchs vor allem darin, dass die elementare Überzeugung stets mehr dem ethischen Bewusstsein zu entschwinden droht, dass ein Schwangerschaftsabbruch selbst dort, wo er straffrei bleibt, ein Verstoss gegen das Recht auf Leben und deshalb verfassungswidrig ist[11]. Die Ursache für diese Erosion dürfte in der Tatsache liegen, dass die grosse Zustimmung zur Fristenregelung in der Schweiz vor allem mit dem Argument der Selbstbestimmung der Frau erreicht wurde. Weitestgehend ausgeblendet wurde hingegen die Selbstbestimmung der Ärzte und überhaupt des medizinischen Personals. Von daher drängt sich nun der Schutz der Selbstbestimmung der Medizinalpersonen auf. Sie müssen davor geschützt werden, dass sie nicht zu einer Abtreibung und damit zu einer Handlung gezwungen werden dürfen, die ohnehin dem ärztlichen Ethos widerspricht. Es ist nun höchste Zeit, das Gewissen des medizinischen Personals zu achten und zu schützen. Denn der Selbstbestimmung der Frau steht die undelegierbare Verantwortung des medizinischen

---

[10] W. Jens – H. Küng, *Menschen-würdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, München 1995, 59-60.

[11] Vgl. Neun Leitsätze zum Schwangerschaftsabbruch = *Kirche und Öffentlichkeit* 1: Veröffentlichungen der Theologischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz, Freiburg (Schweiz) 2001.

Personals gegenüber, die auch vom Staat respektiert werden muss, und zwar in der Überzeugung, dass das, was ein staatliches Gesetz erlaubt oder zumindest nicht bestraft, deshalb noch lange nicht ethisch erlaubt ist. Ob nun der Staat die Abtreibung bestraft oder innerhalb der – freilich willkürlich festgesetzten – Frist von zwölf Wochen straffrei lässt, sie bleibt auf jeden Fall Tötung ungeborenen menschlichen Lebens und damit ein Verstoss gegen das Tötungsverbot.

Ganz neue Aktualität hat in der Gegenwart in ganz Europa im allgemeinen und in der Schweiz im Speziellen das Problem der Euthanasie erhalten. Die Strömungen in der heutigen Gesellschaft sind sehr stark, die ein sogenanntes «menschenwürdiges Sterben» ermöglichen wollen und deshalb vom Staat fordern, dass er die sogenannte «Freitodhilfe» als legal zulässt. Ein nicht unwichtiger Anlass dieses Postulates sind gewiss die medizinisch-technischen Möglichkeiten, einen Menschen am Sterben gewaltsam zu hindern. Von daher drängt sich die ethische Forderung auf, dieser medizinischen Gewaltsamkeit Grenzen zu setzen. Auf der anderen Seite entspricht es in ethischer Sicht aber auch nicht der Menschenwürde, den Menschen durch sogenannte «Freitodhilfe» im umgekehrten Sinn am Sterben als der letzten Lebensphase gewaltsam zu hindern, um ihn gleichsam nur «gesund sterben» zu lassen. Von daher müssen auch der menschlichen Verfügbarkeit über das Sterben Grenzen gesetzt sein.

Wenn das menschliche Leben weder gewaltsam verlängert noch gewaltsam verkürzt werden darf, dann ist es ethische Pflicht, die Würde jedes Menschen auch in seinen erbärmlichen Lebenssituationen zu erkennen und anzuerkennen. Denn «wer das beschädigte menschliche Leben nicht erträgt, der erträgt in Wahrheit die Würde nicht, die der Mensch auch in den erbärmlichsten Lebensumständen unwiderruflich hat»[12]. Diese Würde des Menschen besteht elementar darin, dass der Mensch in der ganzen Schöpfung das einzige Lebewesen ist, das deshalb wirklich sterben kann, weil es um seinen eigenen Tod weiss. Dem Menschen darf deshalb sein Sterben nicht genommen werden, weil damit zugleich sein Menschsein in Frage gestellt würde. Sterbehilfe kann vielmehr nur Lebenshilfe sein, die darin besteht, den Menschen in der letzten Phase seines Lebens, nämlich in seinem Sterben, menschlich zu begleiten[13].

---

[12] E. Jüngel, *Meine Zeit steht in Deinen Händen (Psalm 31. 16). Zur Würde des befristeten Menschenlebens*, in: Ders., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit = Theologische Erörterungen* IV, Tübingen 2000, 58-83, zit. 82.

[13] Vgl. Die Würde des sterbenden Menschen. Pastoralschreiben der Schweizer Bischöfe zur Frage der Sterbehilfe und der Sterbebegleitung = *Pastoralschreiben* 9, Fribourg (Schweiz) 2002.

3. Grenzen in Biomedizin und Gentechnik

Die Probleme des Schwangerschaftsabbruchs und der Euthanasie dokumentieren in aller Deutlichkeit, dass die Achtung der Menschenwürde gerade an den Grenzen des menschlichen Lebens, an seinem schlechthinnigen Beginn bei der Zeugung und an seinem schlechthinnigen Ende im Tod, in der heutigen Gesellschaft auf dem Prüfstand steht. Hinzu kommt, dass sich am Beginn des menschlichen Lebens neue Gefährdungen eingestellt haben aufgrund der rasanten Entwicklungen in der Gentechnik und in der Biomedizin, also in jenen Forschungsdisziplinen, die unter dem Oberbegriff der «Lebenswissenschaften» zusammengefasst werden[14].

Es ist dabei nicht unwichtig, rückblickend in Erinnerung zu rufen, dass der diesbezügliche Forschungsprozess bereits mit der Entwicklung der künstlichen Empfängnisverhütung begonnen hat, die man als technische Herstellung von Unfruchtbarkeit beurteilen muss. Diese aber ist sehr bald fortentwickelt worden zur technischen Herstellung von Fruchtbarkeit, nämlich zur künstlichen Befruchtung ausserhalb des Mutterleibes *in vitro*. Diese bildet ihrerseits die Voraussetzung für die Präimplantationsdiagnostik, bei der ein im Reagenzglas erzeugter Embryo auf seine erbliche Belastung hin überprüft wird, um ihn nur dann in die Gebärmutter der Frau zu implantieren, wenn er als erblich unbelastet getestet worden ist. Wenn er hingegen als erblich belastet beurteilt wird, wird er vernichtet. Die Präimplantationsdiagnostik dient insofern nicht, wie der Name schönfärberisch vorgibt, der Diagnose, sondern ist von vorneherein auf Selektion von menschlichem Leben ausgerichtet. Sie fahndet nicht nur nach den Schwächen, sondern nach den Schwachen. Sie zielt auf die Vernichtung von Embryonen und auf den prinzipiellen Ausschluss von behindertem Leben.

Es versteht sich von selbst, dass sich daraus gefährliche Konsequenzen für den gesellschaftlichen Umgang mit behindertem Leben ergeben. Würde nämlich die Präimplantationsdiagnostik staatlich legalisiert, würde die Frage immer entschiedener gestellt werden, warum ein behindertes Kind überhaupt zur Welt gebracht worden ist. In letzter Konsequenz würde menschliche Behinderung gesellschaftlich vorwerf- und iuristisch anklagbar werden. In diese fatale Richtung weist jedenfalls die Entscheidung des obersten französischen Berufungsgerichts im Jahre 2001, das

[14] Vgl. K. Koch, *Verzicht um des Lebens willen*, in: Schweizerische Kirchenzeitung 171 (2003) 164-170. Ferner: Leben am Oberrhein. Gemeinsames Hirtenwort der Bischöfe von Freiburg, Strasbourg und Basel zu biomedizinischen und gentechnischen Herausforderungen (2002).

bei einem behindert geborenen Kind den Eltern einen hohen Schadensersatz zugestanden und dabei von einem «Recht, nicht geboren zu werden», gesprochen hat.

Die Technik der In-vitro-Fertilisation hat weitere Folgeprobleme an den Tag gebracht mit der Existenz von überzähligen Embryonen, die als bisher unvermeidbare Produkte dieses medizinischen Verfahrens betrachtet werden müssen. Von daher wird die Forderung erhoben, diese sogenannten «überzähligen» Embryonen für die Forschung mit embryonalen Stammzellen verwenden zu dürfen. Wer mit der eisernen Logik der Forschung einigermassen vertraut ist, wird freilich davon ausgehen müssen, dass sehr bald zuwenig überzählige Embryonen zur Verfügung stehen werden, um den Bedarf der Forschung zu decken. Es wird also unwillkürlich zunächst zum Import und dann, um den Eindruck einer intolerablen Doppelmoral zu vermeiden, zur Herstellung von Embryonen im eigenen Land kommen, um die Forschungsvorhaben realisieren zu können. «Überzählige» Embryonen können zudem – um es bewusst paradox zu formulieren – auch gezielt entstehen.

Als nächster Schritt wartet gewiss das therapeutische Klonen auf seine Realisierung, nämlich die künstliche Herstellung von Embryonen, die als Basis für die Entnahme von embryonalen Stammzellen dienen sollen. Beim therapeutischen Klonen enthält der geklonte Embryo ausschliesslich die genetischen Anlagen des Patienten, ist also sein Klon, der als Lieferant der begehrten Stammzellen genutzt wird. Dabei wird der Embryo allein mit dem Zweck hergestellt, der Stammzellenproduktion geopfert zu werden, so dass der Embryo letztlich zu einer Ware verkommt. Mit diesem Verfahren könnte zwar nicht nur das Problem der Knappheit an verfügbaren Embryonen gelöst werden, sondern auch das schwierige Problem der Verträglichkeit, da beim therapeutischen Klonen die Stammzellen aus einem mit dem Erbgut des Patienten geklonten Embryo entnommen werden, also gleichsam «Spender» und «Empfänger» identisch sind. Damit würde die ansonsten befürchtete Abstossreaktion überwunden werden können. Da aber die künstliche Herstellung von Embryonen in selektiver Absicht als medizinisch-technische Vernutzung von menschlichem Leben in einem sehr frühen Stadium zu beurteilen ist, wird das menschliche Leben, wie die Deutschen Bischöfe mit Recht betont haben, zum «Ersatzteillager» degradiert[15].

Vom therapeutischen Klonen zu unterscheiden ist schliesslich das reproduktive Klonen, bei dem es um die Herstellung einer genetischen Kopie eines bereits lebenden Menschen und damit um Menschenzüchtung geht. Damit jedoch wird die

[15] Deutschen Bischofskonferenz, *Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin*, Bonn 2001, 10.

Grenze zwischen der Erforschung von neuen therapeutischen Möglichkeiten und der gentechnologischen Manipulation des menschlichen Lebens fliessend.

Mit diesen neuen Möglichkeiten des Selektierens, Züchtens und Vernichtens von menschlichem Leben droht der Mensch vollends zu seinem eigenen Produkt zu werden. Damit ist faktisch eine irreversible biomedizinische und gentechnologische Automatik in Bewegung gebracht worden, die kaum mehr aufzuhalten ist. Einen solchen Dammbruch zu behaupten, ist nicht ethischer Alarmismus, sondern realistische Wahrnehmung der Logik der Forschung selbst. Der Luzerner Ethiker *Hans J. Münk* hat mit Recht geurteilt, dass es angesichts der heutigen Forschungslage «für eine Empfehlung des Grundsatzes <principiis obsta> wohl schon zu spät sein dürfte»[16]. Dieses realistische Urteil darf anderseits aber kein Anlass zur Resignation und zur Suspension der ethischen Frage sein. Denn es liegt in der Natur der Sache, dass angesichts der rasanten Entwicklungen in den Lebenswissenschaften die ethische Reflexion immer erst nachträglich und damit spät einsetzen kann. Heute aber stellt sie sich mit umso grösserer Dringlichkeit[17].

4. Moralischer Status des menschlichen Embryos

Das ethische Problem besteht im Kern darin, dass wir auch und gerade dann, wenn wir in Erfahrung gebracht haben, was wir technisch können, damit noch lange nicht erkundet haben, was wir ethisch dürfen. Denn nicht alles, was künstlich möglich ist, verdient die Ehrenbezeichnung «Fortschritt». Fortschrittlich ist vielmehr nur das, was dem Menschen und seinem Leben dient. Dazu gehören aber

---

[16] H. J. Münk, *Genügt ein Forschungsethos? Überlegungen zur Forschungs-Verantwortung angesichts neuer biowissenschaftlicher Entwicklungen*, in: Communio. Internationale Katholische Zeitschrift 31 (2002) 498-512, zit. 509.

[17] Vgl. J. Fischer, *Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik*, Göttingen 1998; A. Holderegger – D. Müller – B. Sitter-Liver – M. Zimmermann-Acklin (Hrsg.), *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen*, Freiburg (Schweiz)-Freiburg i. Br. 2002; J. Huber, *Geheimakte Leben. Wie die Biomedizin unser Leben und unsere Weltsicht verändert*, Frankfurt a. M. 2000; J. Hübner, *Die neue Verantwortung für das Leben. Ethik im Zeitalter von Gentechnologie und Umweltkrise*, München 1986; C. Kaminsky, *Embryonen, Ethik und Verantwortung*, Tübingen 1998; W. Korff – L. Beck – P. Mikat (Hrsg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 2000; D. Mieth, *Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*, Freiburg i. Br. 2001; Ders., *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg i. Br. 2002; B. Nacke – St. Ernst (Hrsg.), *Das Ungeteiltsein des Menschen. Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik*, Mainz 2002; E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*, Mainz 1993; H. von Schubert, *Evangelische Ethik und Biotechnologie*, Frankfurt a.M.-New York 1991.

Selektieren, Züchten und Klonen als Forschungsziele sicher nicht. Denn die Herstellung von und die Forschung mit embryonalen Stammzellen setzt gerade die Zerstörung von Embryonen im Blastocystenstadium voraus. Damit stellt sich erneut die elementare Frage, was ein Embryo ist und wann individuelles menschliches Leben beginnt.

4.1. Graduelle Schutzwürdigkeit des menschlichen Embryos?

Gemäss naturwissenschaftlicher Einsicht und theologischer Überzeugung ist vom Zeitpunkt der Befruchtung, also der Vereinigung von Ei- und Samenzelle, an menschliches Leben gegeben, das sich fortan kontinuierlich weiterentwickelt. Deshalb muss der Menschenwürdeschutz, beziehungsweise der Lebensschutz auch dem Embryo zukommen. Trotzdem werden auch heute noch andere, von dieser grundlegenden Überzeugung abweichende Annahmen über den Beginn des menschlichen Lebens vertreten, die ich im folgenden kurz erörtern will[18].

Eine heute weit verbreitete Konzeption lässt das menschliche Leben erst mit der *Nidation* beginnen, mit der Einnistung der befruchteten Eizelle in der Gebärmutter um den fünften bis achten Tag der Schwangerschaft herum. Hinter dieser Konzeption steht die Annahme, dass die Menschenwürde und damit auch die Schutzbedürftigkeit allererst mit der in der Nidation erfolgenden «Adoption» des Embryos durch die Mutter entstehe. Daraus wird der Schluss gezogen, dass alle extrakorporal gezeugten Embryonen, die gemäss Entscheidung des Arztes oder der Mutter nicht zur Einnistung bestimmt sind, ungeschützt bleiben und für verschiedenen Gebrauch und Verbrauch zur Verfügung stehen sollen. An dieser Annahme ist zweifellos richtig, dass sich ein Embryo ohne Mutter nicht zum Fötus entwickeln und auch nicht geboren werden kann. Dies kann aber nicht bedeuten, dass der Embryo angesichts der in ihm angelegten genetischen Information durch die Nidation in seinem ontologischen Status grundlegend verändert würde. Die gewiss eindrucksvolle personalistisch orientierte Konzeption der einzigartigen Zwei-Einheit von Embryo und Mutter drängt zudem die Leiblichkeit des Menschen mit seinen biologisch-somatischen Grundlagen in ungebührlicher Weise in den Hintergrund und berücksichtigt viel zu wenig die Tatsache, dass mit der

[18] Vgl. St. Ernst, *Stammzellenforschung und Embryonenschutz. Überlegungen zur angemessenen Diskursebene aus theologisch-ethischer Sicht*, in: Stimmen der Zeit 126 (2001) 579-590; K. Lehmann, *Bioethik und Menschenrechte. Reflexion über die Gefährdung und die Würde des menschlichen Embryo*, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 47, Seiten 10-11, und Nr. 48 Seiten 11-12.

Verschmelzung von Ei- und Samenzelle eine neue biologische Realität beginnt. Schliesslich ist das Lebensrecht des Embryos keineswegs in der Annahme seitens der Mutter begründet, sondern im Lebensrecht des Embryos selbst.

Als weitere These wird vertreten, dass der Beginn des menschlichen Lebens an jenem Zeitpunkt anzusiedeln sei, an dem die Möglichkeit einer Mehrlingsbildung ausgeschlossen ist, also ungefähr am dreizehnten Tag in der Embryonalentwicklung. Dahinter steht die Annahme, dass man von individuellem Leben nur sprechen könne, wenn dieses Leben nicht mehr in der Lage ist, sich zu teilen. Hier liegt der Grund, dass sich die Forschung mit Embryonen bis zum vierzehnten Tag beispielsweise in Grossbritannien durchgesetzt hat. Diese These bildet für die christliche Ethik die Herausforderung, den Gedanken der Individualität angesichts der Realität der Zellteilung neu zu durchdenken. Vor allem wird es vordringlich sein, zwischen Individualität und Singularität zu unterscheiden und beide nicht zu verwechseln.

Des weiteren wird behauptet, der Embryo könne deshalb nicht Träger der Menschenwürde und des Lebensrechtes sein, da das Wesen des Menschen in seinem Selbstbewusstsein und in seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung bestehe. Demgegenüber gilt es zu betonen, dass der Mensch gewiss auch, aber nicht nur ein Vernunftwesen ist. Denn das menschliche Leben ist keine Erscheinung der Freiheit, sondern deren vitales Fundament. Die menschliche Freiheit und Selbstbestimmung setzt Leben voraus und nicht umgekehrt. Verhielte es sich anders, müsste der Lebensschutz nicht nur beim Geisteskranken und Komatösen suspendiert werden, sondern könnte das Leben des Menschen auch während seines Schlafes nicht mehr als geschützt gelten. Dies aber würde zu abstrusen Konsequenzen führen.

Andere Konzeptionen des Beginns menschlichen Lebens und damit des Lebensschutzes orientieren sich an der selbständigen Lebensfähigkeit des ungeborenen Kindes ausserhalb des Mutterleibes und identifizieren den Zeitpunkt des Lebensschutzbeginns mit der Lebensfähigkeit des Fötus bei einer Frühgeburt. Noch weitergehendere Thesen lassen das menschliche Leben erst mit der Geburt beginnen oder gar einige Wochen nach der Geburt, wie dies beispielsweise der australische Ethiker *Peter Singer* postuliert. Damit aber wird das Lebensrecht des Menschen völlig von der sozialen Anerkennung abhängig gemacht und in der Folge die Forderung nach einer unantastbaren Menschenwürde von Grund auf haltlos.

Diese verschiedenen Thesen kommen darin überein, dass sie davon ausgehen, dass es sich bei der Menschwerdung um einen gestuften Prozess handelt, der auch Stufen des Lebensschutzes nach sich zieht. Bereits aus der Tatsache verschiedener Bezeichnungen für das ungeborene Leben – wie Zygote, Morula, Blastocyste, Prä-

Embryo und Embryo – werden unterschiedliche Phasen des menschlichen Lebens abgelesen, die auch einen differenten moralischen Status des menschlichen Lebens begründen sollen. Diese These einer nicht von Anfang an gegebenen, sondern erst graduell einsetzenden Schutzwürdigkeit des embryonalen Lebens wird heute natürlich gerne vertreten, um die Forschung mit Embryonen zu legitimieren oder zumindest deren ethische Fragwürdigkeit zu relativieren.

Diese These hat aber keinen Anhalt an der heutigen Kenntnis der Entwicklung des menschlichen Lebens. Sie ist vielmehr als Rückfall zu aristotelisch-scholastischen Beseelungstheorien im mittelalterlichen Denken zu beurteilen, von denen sich aber bereits die menschenrechtliche Tradition der Aufklärung abgesetzt hat[19]. Man muss sie sogar als Neuauflage des biogenetischen Grundgesetzes von *Ernst Haeckel* einschätzen, demgemäss der menschliche Embryo in seiner ontogenetischen Entwicklung die Stadien der allgemeinen, phylogenetischen Menschwerdung wiederholt und gleichsam die Evolution in einem neunmonatigen Zeitraffer rekapituliert, so dass die Embryonalentwicklung aus zu Beginn infrahumanen Vorstufen voranschreitet und irgendwann das Stadium der Menschwerdung erreicht. Dieser Spekulation, von der die Wissenschaft im 19. Jahrhundert fasziniert gewesen ist, ist aber mit den Erkenntnissen der modernen Genetik, vor allem mit der Entdeckung der DNS und des Vorgangs ihrer Rekombination bei der Befruchtung, der Boden entzogen worden. Der Freiburger Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* hat deshalb mit Recht geurteilt: «Nicht die Anerkennung der Menschenwürde schon am Ursprung des individuellen Lebens, sondern das Festhalten an der überholten Zellhaufen-Theorie verrät einen vorwissenschaftlichen Glauben im Sinne des blossen Meinens, das nach Kant die unterste Stufe der menschlichen Erkenntnisgewissheit darstellt»[20].

4.2. Menschliches Leben von Anfang an

Die moderne Entwicklungsbiologie und Embryologie gehen demgegenüber von der begründeten Annahme aus, dass es keinen Zeitpunkt in der Entwicklung des menschlichen Lebens gibt, von dem man behaupten könnte, von da an entwickle

---

[19] Vgl. K. Lehmann, Vom *Anfang des Menschseins. Zur Grundlage in der heutigen bioethischen Diskussion*, in: B. Nacke – St. Ernst (Hrsg.), *Das Ungeteiltsein des Menschen. Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik*, Mainz 2002, 216-221.

[20] E. Schockenhoff, *Die Ethik des Heilens und die Menschenwürde. Moralische Argumente für und wider die embryonale Stammzellenforschung*, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 47 (2001) 235-257, zit. 239.

sich der Embryo zum Menschen. Es handelt sich vielmehr in jedem Stadium um einen menschlichen Embryo. Der Mensch wird deshalb nicht allererst zum Menschen, sondern er ist von allem Anfang, nämlich vom Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, an Mensch, wie vor allem *Erich Blechschmidt* mit Recht immer wieder betont hat. Der menschliche Embryo ist von allem Anfang an festgelegt, und zwar sowohl artspezifisch als *Mensch* als auch individualspezifisch als *dieser* Mensch. Und seine weitere Entwicklung weist keine Zäsuren auf, die im Blick auf dieses grundlegende Charakteristikum des individuellen Lebens von Bedeutung sind. Solche Zäsuren sind höchstens als «Parameter der Reifungsvorgänge»[21], nicht aber als reales Durschreiten von verschiedenen Entwicklungsstufen zu verstehen.

Als Ergebnis der embryologischen Betrachtung der menschlichen Ontogenese hält der Fribourger Anatom und Embryologe *Günter Rager* fest, dass «der Embryo von der Befruchtung an menschliches Leben darstellt und die Möglichkeit besitzt, dieses menschliche Leben voll zu entfalten, wenn ihm die dafür notwendigen Umgebungsbedingungen gegeben werden»[22]. Diese Annahme begründet die moderne Entwicklungsbiologie damit, dass mit der Konstitution des neuen Genoms, die durch die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle erfolgt, das vollständige Entwicklungspotential des neuen Menschen gegeben ist. Von diesem Zeitpunkt an trägt der Embryo alle unverwechselbaren Anlagen in sich, die er in einem kontinuierlichen Prozess ohne relevante Zäsuren entfalten wird, freilich unter der Voraussetzung, dass er die dazu notwendige Unterstützung erhält und nicht durch gewaltsame Einwirkung von aussen an der Realisierung seines Entwicklungspotentials gehindert wird, wie dies bei der Forschung mit Embryonen eindeutig der Fall ist. Wenn die Entwicklung des menschlichen Lebens im Sinne einer humanspezifischen Entwicklung verläuft, dann handelt es sich in jedem Stadium um einen menschlichen Embryo; und dann lässt sich in diesem Entwicklungsprozess keine Zäsur ausmachen, über die man urteilen könnte, es entstehe hier etwas völlig Neues – ausgenommen der einzig qualitative Sprung am Beginn der gesamten Ontogenese, nämlich die Konstitution des neuen Genoms als Abschluss des ganzen Befruchtungsgeschehens.

---

[21] G. Rager, *Menschsein zwischen Lebensanfang und Lebensende. Grundzüge einer medizinischen Anthropologie*, in: Ders. – L. Honnefelder (Hrsg.), *Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik*, Frankfurt a. M. 1994, 53-103, zit. 86. Vgl. auch G. Rager (Hrsg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg i. Br.-München 1997.

[22] G. Rager, a.a.O. (Anm. 21) 82.

Selbst derjenige, der die Überzeugung, dass menschliches Leben mit der befruchteten, entwicklungsfähigen menschlichen Eizelle beginnt und deshalb zu schützen ist, in Zweifel zieht, müsste angesichts des heutigen Wissensstandes zumindest in Rechnung stellen, dass es in der embryonalen Entwicklung des Menschen keine Phase gibt, die so einschneidend ist wie die Zeugung und dass dort, wo es um die Humansubstanz geht, nur die weitestmögliche Definition des Menschen erlaubt sein darf. Wenn christliche Ethik davon ausgeht, dass vom Zeitpunkt der Befruchtung an menschliches Leben gegeben ist, das sich fortan kontinuierlich weiterentwickelt, dann handelt es sich bei diesem – zweifellos sichersten, weil am Grundsatz «in dubio pro vita» orientierten – Ausgangspunkt der ethischen Reflexion keineswegs um eine offene Weltanschauungsfrage, bei der man mit genügend Toleranz durchaus verschiedener Meinung sein kann. Sie ist aber auch nicht einfach eine Glaubensfrage, wie jene gerne unterstellen, die im Postulat eines konsequenten Lebensschutzes von Anfang an und in dem daraus sich ergebenden «Humanismus ab ovo» eine nur «katholische Position» sehen wollen. Demgegenüber hat der Deutsche Bundespräsident *Johannes Rau* in seiner denkwürdigen Rede in Berlin im Mai 2001 erklärt, dass es sich bei der Überzeugung der Kirche von der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum Tod nicht um eine «blosse kirchliche Sondermoral» handle. Denn man müsse kein gläubiger Christ sein, um zu erspüren, dass bestimmte Vorhaben der Bio- und Gentechnik im Widerspruch zu grundlegenden Wertvorstellungen vom menschlichen Leben stehen: «Wer einmal anfängt, menschliches Leben zu instrumentalisieren, wer anfängt, zwischen lebenswert und lebensunwert zu unterscheiden, der ist auf einer Bahn ohne Halt. Die Erinnerung daran ist ein immerwährender Apell: Nichts darf über die Würde des einzelnen Menschen gestellt werden»[23].

5. Menschenwürde vom Beginn des Lebens an

Die Annahme der christlichen Ethik, dass menschliches Leben mit der Befruchtung beginnt, entspricht, wie dargelegt, dem derzeitigen Wissensstand der modernen Entwicklungsbiologie. Alle anderen Festlegungen des Beginns des menschlichen Lebens an einem bestimmten Punkt in der embryonalen Entwicklung beruhen demgegenüber letztlich auf Willkür. Wenn es sich so verhält und wenn der

[23] J. Rau, *Wird alles gut? – Für einen Fortschritt nach menschlichem Mass*, in: S. Graumann (Hrsg.), *Die Genkontroverse. Grundpositionen*, Freiburg i. Br. 2001, 14-29, zit. 26.

moralische Status des menschlichen Embryos von allem Anfang an festgestellt werden muss, dann steht menschliches Leben von allem Anfang an im Schutzbereich der Menschenwürde, die die Achtung des Daseins um seiner selbst willen gebietet, und dann muss der Menschenwürdeschutz beziehungsweise der Lebensschutz auch dem Embryo zukommen[24]. Der menschliche Embryo ist dann freilich nicht nur als ein Schutzobjekt zu betrachten, sondern vielmehr als ein Subjekt individueller Rechte und damit als ein Grundrechtsträger, worauf der deutsche Verfassungsrechtler *Josef Isensee* mit Recht hinweist: «Letztlich haften an allen Versuchen, den Lebensschutz auf einen Zeitpunkt nach der Kernverschmelzung zu verlegen, Momente von Willkür. Willkürfrei und folgerichtig ist die Anknüpfung an die Verschmelzung. Das Grundgesetz (der Bundesrepublik Deutschland) schützt das Leben von Anfang an». Deshalb ist das Schutzkonzept «umfassend und folgerichtig. Die grundrechtliche Anerkennung erfolgt bedingungslos, ohne Ausnahme, ohne Vorbehalt. Sie erfasst das Leben vor und nach der Nidation, vor und nach der Geburt»[25].

5.1. Medizinisch-technische Vernutzung von menschlichem Leben

In dieser umfassenden Sicht ist Forschung mit Embryonen und embryonalen Stammzellen als medizinisch-technische Vernutzung von menschlichem Leben in einem sehr frühen Stadium zu wissenschaftlichen Zwecken und damit als Instrumentalisierung menschlichen Lebens zu fremdnützigen Zwecken zu beurteilen. Denn die Herstellung von und die Forschung mit embryonalen Stammzellen setzt die Zerstörung von Embryonen im Blastocystenstadium voraus. Hier liegt der Grund, weshalb man konsequenterweise von Forschung *mit* und nicht *an* menschlichen Embryonen reden sollte. Denn das «an» suggeriert das unbeschädigte Fortleben derjenigen Embryonen, «an» denen geforscht wird, während sie dabei tatsächlich zerstört und damit im buchstäblichen Sinn zu fremden Zwecken verbraucht werden. Die Forschung mit embryonalen Stammzellen ist jedenfalls ein Unterfall der verbrauchenden Forschung mit Embryonen und sollte ehrlicherweise auch so bezeichnet werden. Hier liegt der Grund, weshalb wir kein Embryonen-*Forschungs*-Gesetz brauchen, das bereits dem Namen nach die – auch verbrau-

[24] Vgl. A. Holderegger, *Ethische Probleme in der Stammzellforschung*, in: A. Holderegger – D. Müller – B. Sitter-Liver – M. Zimmermann-Acklin (Hrsg.), *Theologie und biomedizinische Ethik*, Freiburg (Schweiz)-Freiburg i. Br. 2002, 250-267.

[25] J. Isensee, *Der grundrechtliche Status der Embryos*, in: O. Höffe u.a. (Hrsg.), *Gentechnik und Menschenwürde*, Köln 2002, 37-77, zit. 61.

chende – Embryonenforschung prinzipiell erlaubt und lediglich einschränkende Bedingungen auflistet. Was wir vielmehr nötig haben, ist ein Embryonen-*Schutz*-Gesetz, das die Grundintention zum Ausdruck bringt, dass die Menschenwürde des embryonalen Lebens prinzipiell respektiert und geschützt werden muss.

Für das Leben menschlicher Embryonen bedeutet dies konkret, dass sie auch in ihrer Frühphase einer Güterabwägung entzogen bleiben müssen. Eine Abwägung des Lebens als des fundamentalsten Rechtsgutes ist ohnehin nur dort verantwortbar, wo Leben gegen Leben steht, nicht hingegen mit beliebig anderen Rechts- und Verfassungsgütern. Dennoch stellen sich in der heutigen Situation zwei weitere Fragen, auf die näher einzugehen ist.

Die *erste* Frage bezieht sich auf die verheissungsvollen Möglichkeiten, die die Forschung mit Embryonen und embryonalen Stammzellen eröffnen könnte. Es ist davon die Rede, dass sich mit Hilfe von embryonalen Stammzellen Zelltherapien durchführen lassen, um schwere Krankheiten wie Diabetes, Parkinson, Alzheimer oder auch infarktgeschädigte Herzzellen therapieren zu können. Abgesehen davon, dass man derzeit über die therapeutischen Heilungschancen kaum verlässliche Aussagen machen kann, ruft diese Frage aber nach einer grundsätzlichen Antwort. In der Tat ist zunächst zuzugestehen, dass die Forschung mit embryonalen Stammzellen zwar durchaus auch berechtigte und anerkennenswerte *Ziele* wie die Erkundung von neuen Heilungsmöglichkeiten bei bisher unheilbaren Krankheiten und die dadurch ermöglichte Hilfeleistung für kranke Menschen verfolgt. Auf der Ebene der dazu erforderlichen *Mittel* lässt sie sich ethisch aber nicht rechtfertigen. Denn diese Mittel beinhalten eine deutlich erkennbare Vernutzung von menschlichem Leben. Da der menschliche Embryo in einer ethisch verantwortbaren Rechtsordnung hinsichtlich dessen, was die dem Menschsein als solchem geschuldeten Rechte angeht, dem gleichen Schutz wie alle Menschen untersteht, greift die Forschung mit Embryonen und embryonalen Stammzellen in die unveräusserlichen menschlichen Rechte ein, um anderen Menschen helfen zu können. Die Vernichtung von Embryonen im Rahmen der wissenschaftlichen Forschung führt deshalb «zwangsläufig zu jener ausschliesslichen und vollständigen Instrumentalisierung, die nach Kants berühmter Selbstzweckformel mit der Würde des Menschen unvereinbar ist»[26]. Jeder Eingriff, der nicht zum Wohl des Embryos geschieht, sondern dessen Recht auf eigenes Leben vielmehr in schwerwiegender Weise verletzt, ist deshalb ein «unerlaubter Akt», den kein noch so gut gemeinter Zweck rechtfertigen

[26] E. Schockenhoff, *Die Ethik des Heilens und die Menschenwürde. Moralische Argumente für und wider die embryonale Stammzellenforschung*, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 47 (2001) 235-257, zit. 237.

kann, da ein guter Zweck «eine in sich schlechte Tat» nicht gut macht[27]. Selbst der Rechtsanspruch kranker Menschen auf die Nutzung aller denkbaren Heilungsmöglichkeiten, der auch die Erforschung und Nutzung neuer Therapieverfahren einschliesst, muss deshalb dort seine unbedingte Grenze finden, wo seine Durchsetzung die Vernichtung fremden Lebens erfordern würde.

Die *zweite* Frage richtet sich darauf, ob nicht wenigstens die bei In-vitro-Fertilisations-Verfahren überzähligen Embryonen für die Forschung mit embryonalen Stammzellen verwendet werden dürften. Darauf ist zunächst zu antworten, dass in erster Linie diese Verfahren selbst so verbessert werden müssen, dass sie ihre Ziele ohne die Inkaufnahme später verwaister Embryonen erreichen können. Denn die sogenannten überzähligen Embryonen sind bisher unvermeidbare Produkte der In-vitro-Fertilisation, die freilich nach dem Schweizerischen Fortpflanzungsmedizingesetz verboten sind. Denn dieses Gesetz hat die In-vitro-Fertilisation nur unter der Bedingung zugelassen, dass Missbrauchsmöglichkeiten zuverlässig ausgeschlossen werden müssen und dass keine überzähligen Embryonen hergestellt werden dürfen. Da die Einhaltung dieses Gesetzes offensichtlich weder kontrolliert noch urgiert wird, entbehrt es nicht eines gewissen Zynismus, wenn jetzt gefordert wird, die Forschung mit embryonalen Stammzellen solle nur bei den sogenannten «überzähligen» Embryonen erlaubt sein, also mit jenen Embryonen, die es nach dem Fortpflanzungsmedizingesetz gar nicht geben dürfte.

Angesichts dieser gefährlichen Entwicklung ist die – zumindest nachträgliche –Einsicht unausweichlich, dass das ethische Problem bereits damit beginnt, dass man zur Erfüllung des Kinderwunsches von Eltern menschliche Embryonen herstellt. Da nämlich die In-vitro-Fertilisation, wenn überhaupt, nur unter der Bedingung ethisch gerechtfertigt werden könnte, dass zugleich für die unerlässlichen Voraussetzungen der möglichen Weiterexistenz des Embryos Sorge getragen wird, ergibt sich in ethischer Sicht zumindest das Postulat der Optimierung des In-vitro-Fertilisations-Verfahrens, um die zu Tage getretenen Folgeprobleme zu vermeiden. Dass solche Anstrengungen nicht ohne Erfolg sein müssen, zeigt die Tatsache, dass es bereits vor Jahren englischen Forschern gelungen ist, unbefruchtete Eizellen auf dem Weg der Kryokonkonservierung aufzubewahren, so dass jeweils nur der Embryo erzeugt werden kann, der der Frau unmittelbar implantiert wird. Doch mit diesem wichtigen Hinweis ist die Frage noch nicht beantwortet, was mit den bereits vorhandenen verwaisten Embryonen geschehen soll.

---

[27] Pontificia Academia Pro Vita, *Erklärung über die Herstellung sowie die wissenschaftliche und therapeutische Verwendung von menschlichen embryonalen Stammzellen*, Città del Vaticano 2000, 15.

Diesbezüglich wird betont, dass es doch gute Gründe gibt, die überzähligen Embryonen zu Forschungszwecken nutzen zu dürfen, da ihre individuelle Weiterexistenz ohnehin ungesichert ist. Diese Behauptung wird zumeist mit dem weiteren utilitaristischen Argument unterstützt, dass die offensichtliche Unvermeidbarkeit des Todes die Art und Weise seiner Herbeiführung gegenstandslos oder zumindest nebensächlich macht. Denn wenn der Tod ohnehin gewiss sei, sei es auch in ethischer Sicht irrelevant, auf welche Art und Weise er eintritt. Dieses auch aus den gegenwärtigen Euthanasiedebatten bekannte Argument übersieht freilich, dass die Tatsache der Unabwendbarkeit des Todes den menschlichen Embryo gerade nicht zum Recht- und Würde-losen Objekt der Nutzungsinteressen der Forschung degradieren darf. Vielmehr bleibt auch der todgeweihte menschliche Embryo bis zum vorhersehbaren Ende seines Lebens Träger moralischer Rechte, weil er als selbstzweckliches Mitglied der ethischen Menschengemeinschaft geachtet werden muss. Da dem Recht auf ungestörtes Sterben dabei eine besondere Bedeutung zukommt, muss die ethisch adäquate Art des Umgangs mit dem todgeweihten Embryo darin bestehen, dass er sterben gelassen wird, und nicht darin, dass er für Forschungsvorhaben instrumentalisiert wird.

5.2. Bioethischer und christlicher Rubikon

Es muss also beim Urteil bleiben, dass mit der Forschung mit menschlichen Embryonen und embryonalen Stammzellen die Grenze der ethischen Verantwortbarkeit derart überschritten wäre wie seinerzeit Cäsar den Rubikon überschritten hat. In der Tat stehen wir mit diesen Forschungsvorhaben, wie *Wolfgang Huber*, der Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg mit Recht betont, vor einem bioethischen Rubikon[28]. Wenn wir ihn überschreiten, steht uns gewiss die Erfahrung von Goethes Zauberlehrling ins Haus: «Die Geister, die ich rief, werde ich nicht mehr los». Wenn wir hingegen an der menschenrechtlichen Tradition der europäischen Aufklärung, der christliche Ethik sich auch heute verpflichtet weiss, festhalten, dann legt es sich nahe, diesen Rubikon nicht zu überschreiten und auf Forschung mit Embryonen und embryonalen Stammzellen zu verzichten. Dies ist aber ein Verzicht «im Namen des Lebens»[29] und – in längerfristiger Sicht – um des Menschen willen. Denn die Selbstbegrenzung im biomedizinischen

[28] W. Huber, *Der gemachte Mensch. Christlicher Glaube und Biotechnik*, Berlin 2002.

[29] K. Lehmann, *Mut zum Umdenken. Klare Positionen in schwieriger Zeit*, Freiburg i. Br. 2002, 68.

und gentechnologischen Umgang mit dem Beginn des menschlichen Lebens wird sich als der lebensdienlichere und menschenfreundlichere Weg herausstellen.

Wiewohl solche bioethische Askese vernünftig einsichtig gemacht werden kann, wird stets deutlicher, dass sie ohne letzte Verankerung in der Transzendenz Gottes wohl kaum genügend Energie zur Realisierung haben wird. Deshalb wird es stets unaufschiebbarer, die menschenrechtliche Tradition der Aufklärung mit der christlichen Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu unterstützen und verbindlich zu präzisieren. Mit Recht hat der evangelische Theologe *Wolfhart Pannenberg* immer wieder betont, dass das Leben des Menschen deshalb nicht nur dem Zugriff anderer Menschen, sondern auch der Gewalt des Staates entzogen bleiben muss, weil dieses Leben Gott gehört, und er hat daraus den Schluss gezogen, dass dies «die einzig wirklich durchschlagende Begründung für die Personwürde des Menschen und insbesondere für die sie kennzeichnende Unantastbarkeit» ist: «Sie gilt dann, weil in der Bestimmung des Menschen begründet und nicht in irgendwelchen vorfindlichen Merkmalen auch für die Menschen, die den Gebrauch ihrer Vernunft noch nicht oder nicht mehr haben. Die Ausstattung des Menschen mit Vernunft hat in der Geschichte leider nie gehindert, dass Menschen einander zu Tode brachten»[30].

Gemäss der christlichen Glaubensüberzeugung schenkt Gott bereits dem ungeborenen Leben im Mutterschoss An-Sehen und Würde, wie es der wunderschöne Psalm 139 zum Ausdruck bringt: «Deine Augen sahen, wie ich entstand, in Deinem Buch war schon alles verzeichnet; meine Tage waren schon gebildet, als noch keiner von ihnen da war» (V 16). Diese Bekenntnisaussage behält auch im Licht der modernen Erkenntnisse der Genetik und der Entwicklungsbiologie ihre ganze Kraft. Deshalb wird letztlich allein die religiös-christliche Begründung der unbedingten Würde, die dem Menschen von Gott zugesprochen ist, noch in der Lage sein, eine «ethische Sperre gegenüber aller Reduzierung des Menschen auf ein Mittel zum Zweck, und sei es ein noch so guter Zweck» zu errichten[31], weil letztlich nur sie dem ethischen Argument der Menschenwürde einen verbindlichen Charakter zu geben vermag.

---

[30] W. Pannenberg, *Christliche Rechtsüberzeugungen im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft*, in: Ders., *Beiträge zur Ethik*, Göttingen 2004, 55-68, zit. 60. Vgl. Ders., *Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde*, in: Ders., *Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*, Göttingen 2000, 191-201.

[31] H. Bedford-Strohm, *Auf dem Weg zum vollkommenen Menschen? Ökumenische Urteilsbildung und ethische Reflexion*, in: Ökumenische Rundschau 51 (2002) 275-293, zit. 287.

6. Erosion der menschlichen Freiheit

Mit guten Zwecken pflegt heute vor allem die Forschungsfreiheit legitimiert zu werden, die die Grenzen der prinzipiellen Machbarkeit immer weiter zu überspringen droht und auch vor dem Lebensrecht des ungeborenen Lebens nicht mehr Halt macht, indem auch das Lebensrecht menschlicher Embryonen der Forschungsfreiheit geopfert werden soll. Die Forschungsfreiheit ist freilich nur die letzte Konsequenz des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses überhaupt, in dem die menschliche Freiheit stets deutlicher als Freiheit zu unbeschränkter Verfügung und freier Entfaltung des Individuums verstanden und praktiziert worden ist. Von daher ist es angezeigt, nochmals auf die einleitenden Überlegungen zum modernen Prinzip der Machbarkeit zurückzukommen.

6.1. Verfall der Menschenrechtsidee

Das neuzeitliche Verständnis der Freiheit hat jene ruinösen Auswirkungen auch auf die Geltung der Menschenrechte gehabt, die wir heute erleben, wie die vor allem in Amerika neu diskutierte Frage belegt, ob die Menschenrechte wirklich universal sind und allen Menschen zukommen. Diese gefährliche Erscheinung hat ihren wesentlichen Grund darin, dass auch und sogar unter den Menschenrechten das Recht auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit immer mehr an die erste Stelle gerückt worden ist. Zwar gilt in den heutigen Rechtsordnungen die Menschenwürde wenigstens prinzipiell noch als übergeordnete Norm an der Spitze der Menschenrechte; und das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit wird – beispielsweise im Deutschen Grundgesetz – als eingeschränkt durch die Rechte anderer, durch das Moralgesetz und durch die verfassungsmässige Ordnung der für alle geltenden Gesetze verstanden. In der konkreten Rechtswirklichkeit jedoch ist von diesen Einschränkungen eigentlich nur die Schranke der individuellen Willkür geblieben. Welches Gericht ist beispielsweise noch im Stande, konkret und glaubwürdig zu urteilen, worin die Beschränkung dessen, was der einzelne für die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit hält, durch die Rechte anderer besteht, wenn nicht in den Vorschriften der staatlichen Rechtsordnung? Diese Vorschriften der Rechtsordnung können aber ihrerseits leicht und schnell als von aussen auferlegte Schranken erscheinen, die die individuelle Freiheit einschränken. Die Konsequenz davon ist, dass die Rechtsnormen übergangen werden, sofern dies ohne nachteilige Folgen für den einzelnen ist. Das Prinzip der freien Selbstbestimmung des einzelnen ist bei der Frage des Schwangerschaftsabbruchs bereits in Konflikt geraten mit dem

prinzipiell übergeordneten Prinzip der Menschenwürde, das die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens garantieren soll. Ähnliche fatale Konsequenzen bahnen sich heute einerseits in der Bioethik und anderseits bei der Frage der Euthanasie an, wie die janusköpfige Erklärung der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften unlängst gezeigt hat.

Angesichts dieser ruinösen Entwicklungen hat *Wolfhart Pannenberg* mit bestem Recht geurteilt, dass die Konzentration der Menschenrechte auf das individuelle Recht zur freien Entfaltung der Persönlichkeit selbst «Ausdruck eines Verfalls der Menschenrechtsidee» ist, «wenn die freie Entfaltung der Persönlichkeit nicht auf die Idee des Guten bezogen und ihr untergeordnet wird, sondern selber zu einer Art letzter Entscheidungsinstanz über Gut und Bös zu werden tendiert». Eng damit zusammen hängt die weitere Feststellung, dass das ethische Normbewusstsein immer mehr auf den «Akt nur noch emotional begründeter Wertungen» reduziert wird: «Die Unterschiedlichkeit moralischer Wertungen wird selber zu einer Sache der freien Entfaltung der Persönlichkeit»[32].

Von daher kann es nicht erstaunen, dass man ähnliche Verfallserscheinungen auch beim heute weithin dominierenden Verständnis des menschlichen Gewissens feststellen muss, bei dem das komplexe Phänomen des Gewissens zumeist auf die subjektive Gewissheit des einzelnen reduziert wird. Diese Subjektivierung des Gewissensverständnisses hat ihren Grund darin, dass von den zwei wesentlichen Ebenen des Gewissensbegriffs die eine ausgeblendet und die andere beinahe ausschliesslich zum Tragen gebracht wird. Diese beiden Ebenen hat die christliche Tradition mit den Begriffen Anamnesis und Conscientia zum Ausdruck gebracht: Anamnesis bezeichnet die ontologische Schicht des Gewissensphänomens im Sinne der Urerinnerung des Menschen an das Gute und Wahre, wie dies *Augustinus* mit den Worten ausgedrückt hat: «Wir könnten nicht urteilend sagen, dass das eine besser sei als das andere, wenn uns nicht ein Grundverständnis des Guten eingeprägt wäre»[33]. Conscientia meint demgegenüber den Gewissensakt auf der Ebene des konkreten Urteilens.

Sieht man beide Ebenen zusammen, geht es im Gewissensakt um die Anwendung der Urerinnerung an das Gute und Wahre in den einzelnen Lebens-

---

[32] W. Pannenberg, *Die moralischen Grundlagen der modernen Gesellschaft und die Kirche*, in: Ders., *Beiträge zur Ethik*, Göttingen 2004, 173-184, zit. 177. Vgl. Ders., *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen 1996.

[33] Augustinus, *De trinitate* VIII 3, 4, in: *Patrologia Latina* 42, 949.

situationen des Menschen. Blendet man hingegen die ontologische Ebene der Anamnesis, nämlich der vernehmlichen und gebieterischen Gegenwart der Stimme des Wahren und Guten im Menschen aus, dann bleibt vom Gewissen nur noch der Gewissensakt, das Gewissen als Geschehen im Vollzug, das die Anamnesis nicht mehr wirken lässt. Damit aber wird das Gewissen auf die subjektive Gewissheit des einzelnen reduziert, die freilich oft kaum mehr von persönlichen Meinungen unterschieden werden kann, worauf Kardinal *Joseph Ratzinger* mit Recht hinweist: «Die Identifikation des Gewissens mit dem Oberflächenbewusstsein und die Reduktion des Menschen auf seine Subjektivität befreit nicht, sondern versklavt; sie macht uns erst vollends abhängig von den herrschenden Meinungen und erniedrigt das Niveau der herrschenden Meinungen selbst von Tag zu Tag. Wer das Gewissen mit oberflächlicher Überzeugtheit gleichsetzt, identifiziert es mit einer schein-rationalen Sicherheit, die aus Selbstgerechtigkeit, Konformismus und Trägheit gewoben ist. Das Gewissen wird zum Entschuldigungsmechanismus degradiert, während es doch die Transparenz des Subjekts für das Göttliche und so die eigentliche Würde und Grösse des Menschen darstellt»[34].

Diesen neuzeitlichen Schrumpfungsprozess im Gewissensverständnis kann man sich am besten am Begriff des irrenden Gewissens veranschaulichen. Dass auch das irrige Gewissen den Menschen bindet, dieser Grundsatz ist auf der Ebene des Gewissensurteils in der Tat gültig und unerlässlich. Es kann deshalb nie Schuld sein, wenn ein Mensch seiner Überzeugung folgt; er muss es vielmehr. Dass auch das irrige Gewissen verpflichtet, dieser Grundsatz triftt aber nur auf der Ebene des Gewissensurteils zu, in keiner Weise hingegen auf der ontologischen Ebene. Hier muss vielmehr von Schuld gesprochen werden, die darin besteht, dass man zu verkehrten und irrigen Überzeugungen gelangt ist, weil man die Anamnesis, die Urerinnerung an das Gute und Wahre, in sich zum Verstummen gebracht hat. Die eigentliche Schuld liegt dann nicht im jeweiligen Gewissensurteil, in der conscientia im engeren Sinn, sondern in der «Verwahrlosung meines Seins, die mich stumpf gemacht hat für die Stimme der Wahrheit und deren Zuspruch in meinem Innern»[35]. Hier liegt der tiefste Grund, dass auch Überzeugungstäter wie Hitler und Stalin schuldig sind, selbst wenn sie sich auf ihr – freilich irriges – Gewissen berufen haben.

---

[34] J. Ratzinger, *Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. Gewissen und Wahrheit*, in: Ders., *Wahrheit, Werte, Macht. Pluralistische Gesellschaft im Kreuzverhör*, Frankfurt a. M. 1999, 25-62, zit. 38-39.

[35] Ebd. 58.

6.2. Staunen über das Leben und Grundrecht auf Leben

Es sind die Reduktion des komplexen Gewissensphänomens auf das Gewissensurteil allein und damit umgekehrt die Anwendung der Lehre von der Bindung auch des irrigen Gewissens auf das so reduziert verstandene Gewissen, die die sehr problematische Subjektivierung der Berufung auf das eigene Gewissen ausmachen und die ethische Verständigung überhaupt und über die Grenzen der Machbarkeit in der Biomedizin im besonderen so schwierig machen. Denn auf der Ebene des Gewissensurteils allein werden sich unter den heutigen Bedingungen kaum tragfähige Konsense bilden können, wenn nicht die Anamnesis an die Würde des menschlichen Lebens, von der Befruchtung bis zum natürlichen Tod, in neuer Weise zur Geltung gebracht werden kann.

Hier liegt der Grund, warum die grossen Herausforderungen in der heutigen Biomedizin nicht mehr auf der Ebene der konkreten Ethik allein bewältigt werden können. Die spezifische Sendung der Kirche besteht vielmehr darin, dass sie im Licht des Glaubens die menschliche Vernunft erleuchtet und hellsichtig macht für die besondere Versuchung unseres technisch-naturwissenschaftlichen Zeitalters. Diese besteht darin, dass eine neue Art von Gewissheit hervorgebracht worden ist, die nur durch das Experiment bestätigt werden kann, und dass deshalb nur noch das als vernünftig und ernsthaft beurteilt wird, was in der Weise des Experimentes gewiss gemacht werden kann. Um diese Gewissheit zu verstärken, muss das Gebiet des Experimentierens immer weiter ausgedehnt werden bis dahin, dass das Machbare auch zu machen ist, ohne danach zu fragen, ob man das, was man technisch-experimentell kann, auch menschlich und ethisch wirklich machen darf.

Diese reduzierte Vernunft des Machens und Experimentierens muss die Kirche aufklären, und zwar dadurch, dass sie diese selbst auf die Anfänge des Verstehens zurückführt. Mit Recht sahen die griechischen Philosophen den Anfang des Denkens im Staunen. Genauso werden wir die biomedizinischen Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, nur dann bestehen, wenn wir das Wunder des menschlichen Lebens wie des Lebens überhaupt nicht weiterhin für selbstverständlich halten, sondern neu zu staunen beginnen.[36] Es muss erlaubt sein, auch und gerade der Wissenschaft heute zuzumuten, bei allen objektiven Forschungsbemühungen zu staunen. Sonst hätte in der Tat der Philosoph *Martin Heidegger* nur allzu recht, wenn er provozierend behauptete, dass die Wissenschaft nicht denkt[37].

---

[36] Vgl. K. Koch, *Das Leben: Gabe Gottes und Aufgabe des Menschen*, in: Schweizerische Kirchenzeitung 170 (2002) 194-202.

[37] M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen 1954.

Die Kirche staunt nicht nur über das Wunder des Lebens, sondern auch und besonders über den Menschen, den sie als Ebenbild Gottes versteht und in dieser Auszeichnung den tiefsten Grund für die Unverletzlichkeit der Menschenwürde wahrnimmt. Dies ist jenes Fundament, auf dem letztlich jede Zivilisation und die europäische Kultur im besonderen stehen. Denn «wo der Mensch nicht mehr so als unter Gottes Schutz stehend, Gottes Atem in sich tragend, gesehen wird, da fangen die Überlegungen an, ihn nach seinem Nutzwert zu betrachten»[38], und da beginnt die Diktatur des allein Machbaren und Nützlichen. Angesichts der heutigen Möglichkeiten der Biomedizin und der Gentechnik wird es entscheidend darauf ankommen, ob es gelingen wird, die sittliche Würde des menschlichen Lebens auch in der Welt der biomedizinischen Technik zu verteidigen.

Die christliche Kirche jedenfalls ist berufen und verpflichtet, sich konsequent für die gesellschaftliche und staatliche Respektierung der Würde des Menschen und der diese Würde begründenden endgültigen Anerkennung des Menschen durch Gott einzusetzen. Von ihrem Gottes- und Menschenbild her macht sich die Kirche stark für einen konsequenten Humanismus vom befruchteten Ei an bis zum natürlichen Tod. Das Menschenrecht auf Leben erweist sich deshalb im Licht des christlichen Glaubens als Gottesrecht, genauerhin als Gottesrecht auf das Menschenleben, von der Empfängnis bis zum Tode. Nicht das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit und nicht das Recht auf freie Forschung, sondern das Recht auf Leben ist das grundlegendste Menschenrecht. An diesem Grundrecht werden sowohl die Grenzen der Machbarkeit als auch die Grenzen des neuzeitlichen Programms «Verum quia faciendum» zu orientieren sein. Dieses Grundrecht auf Leben wieder in Erinnerung zu rufen und bei den konkreten biomedizinischen und gentechnischen Fragen einzubringen, ist die zweifellos wichtigste Aufgabe der Kirche in der heutigen Gesellschaft.

[38] J. Ratzinger, *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall*, München 1986, 39.

Una *probatio pennae* del Fondo Agustoni

Jean-Claude Lechner
Facoltà di Teologia (Lugano)

Durante i lavori per il trasloco della biblioteca della Facoltà di Teologia alla nuova sede, è stato scoperto tra alcune fotografie di manoscritti liturgici, pervenute alla biblioteca con una parte del lascito Luigi Agustoni, un foglio membranaceo isolato.

Il foglio, di dimensione quadrangolare irregolare, misura ca. 18,4 x 15,1 cm. In alto è stata aggiunta, già in epoca remota, una striscia membranacea di ca. 1,5 cm. di altezza; la cucitura è ben visibile. L'angolo inferiore a sinistra è stato strappato e ricucito.

Il foglio è vergato a punta secca. Le linee di scrittura sono tracciate ad un intervallo di 9 mm. La giustificazione misura 14 x 10,4 cm.

1. Descrizione

1.1. Recto (fig. 1)

Il recto presenta l'antifona e un responsorio (?) per la festa della Decollazione di san Giovanni Battista:

(...) et propter simul discumbentes noluit eam contristari caput iohannis iussit adferri (cfr. Mc 6,26-27).

V (eccedente) *Herodes funestus precepit interficere et amputare iussit caput. R. In medio carceris stans beatus iohannes voce magna clamavit et dixit : domine deux meus, In manus tuas comendo spiritum meum. V Q[ua]m tu ... d[omi]ne ... R* (eccedente) *Misso herode spiculatore precepit amputare caput iohannis in carcere quo audito discipuli eius venerunt et tulerunt corpus eius et posuerunt illud in*

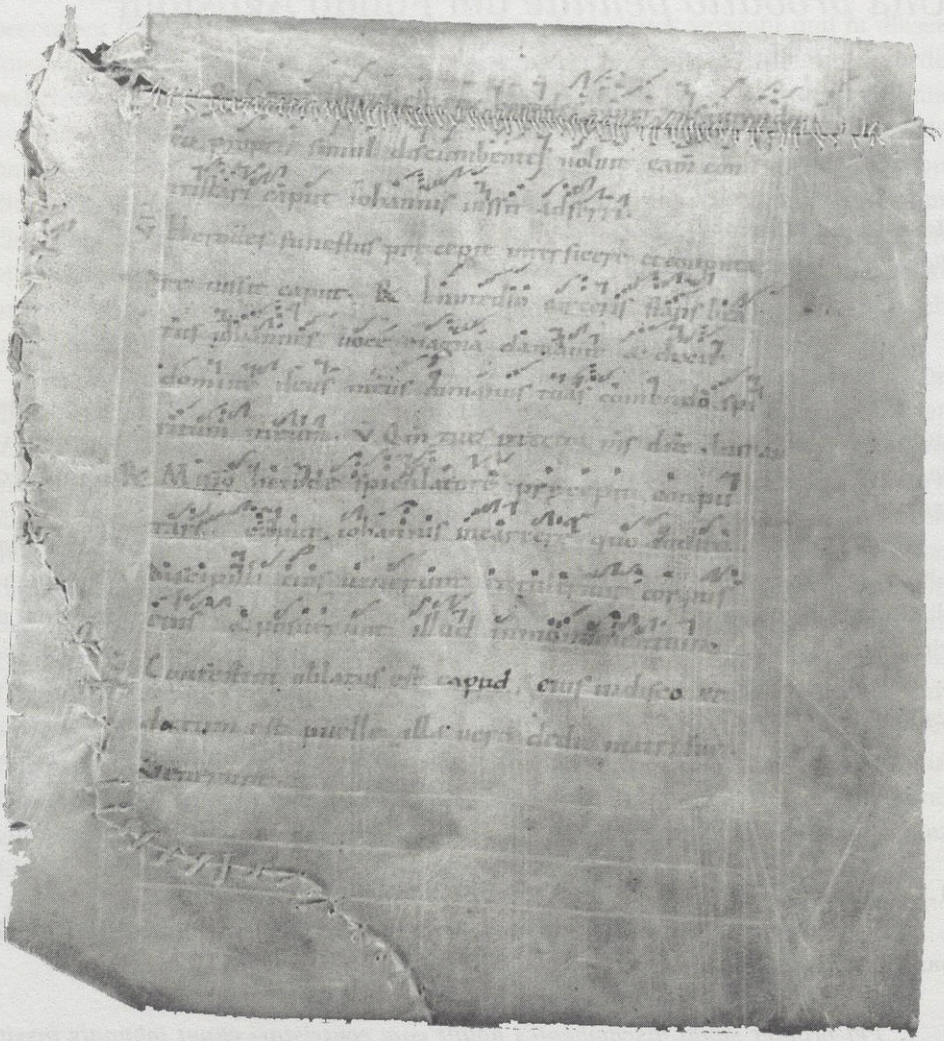


Fig. 1

monumentum. Confestim oblatus est capud eius in disco et datum est puelle illa vero dedit matri sue. venerunt

Il testo, che si ispira alla pericope di Mc 6,14-29, è scritto in modo regolare sulle linee tracciate a punta secca e data probabilmente alla fine del XII o inizio del XIII secolo. Al di sopra del testo scritto sono aggiunti i neumi. La striscia cucita in alto, che non ha la lunghezza esatta del foglio, fu probabilmente aggiunta per rendere possibile la notazione musicale per la prima riga.

1.2. Verso (fig. 2)

Il verso è stato utilizzato diverse volte e presenta diversi tipi di scritture. Il testo più antico, ancora ben leggibile, vergato al centro del foglio, è databile al IX o X secolo[1]. Si tratta di un'antifona di Pentecoste:

Sancta ma[ria]
Alleluia alleluia odie omnes apostoli pariter in unum congregati erant alleluia alleluia et subito factus est sonus de celo ta[m]quam atvenientis spiritus veementis al[leluia] et aparuerunt apostoli[s] dispertite lingue tamqua[m] ignis seditq[ue] supra singulos eoru[m] spirit[us] sanctu[s] al[leluia] al[leluia] al[leluia].

Alla fine lo scriba si è esercitato a tracciare la lettera *e*.

Il testo è scritto in modo irregolare; la linea di scrittura è incerta. La scrittura non è curata. Due volte lo scriba ha corretto un errore soprascrivendo alla parola erronea la sillaba o lettera omesse (cfr. l. 2: *congregati*; l. 4: *veementis*). Le parole non sono separate, ma ci sono spazi all'interno delle parole (p. es. l. 3: *dece lo = de caelo*). Per quanto riguarda la grafia, ci sono evidenti influssi della lingua parlata. La *h* è omessa: *odie* per *hodie*, *veementis* per *vehementis*; *oe* e *ae* sono ridotte a *e*.

Il foglio fu riutilizzato in epoca posteriore da diversi scribi:

1) Sulla striscia aggiunta, in alto, si legge: *Breve recordati* (su linea incerta); *ave maria gra[tia] ple[na]*, scritto da una mano duecentesca.

Sotto la cucitura, a sinistra: *R. Ven[erunt] ?*

[1] La datazione è stata approvata dal prof. Schmuki, della Biblioteca Abbaziale di San Gallo, in una lettera del 27 maggio 2003.

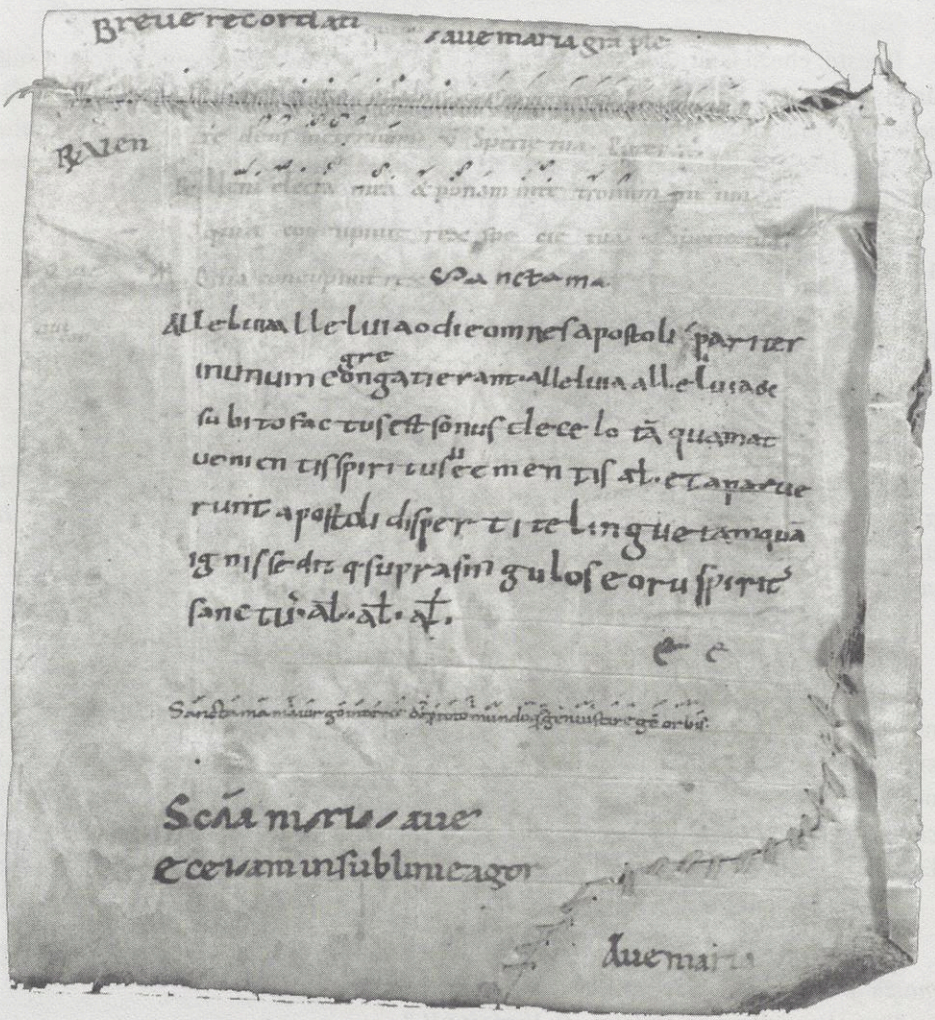


Fig. 2

2) Ci sono tracce di un responsorio mariano, leggibili con qualche difficoltà, essendo svanito l'inchiostro, vergata su linea tracciata a punta secca. La scrittura è regolare, probabilmente della stessa mano che ha vergato il testo del verso:

[di]ffusa est gratia tua in labiis tuis propterea benedixit] (appena leggibile sotto la cucitura)
(...) te deus in eternum. V Specie tua ... R (eccedente) *Veni electa mea & ponam in te tronum meum quia concupiscit rex specie‹m› tua‹m› ... V ? Quia concupiscit rex*

I neumi sono aggiunti sopra al testo con inchiostro più scuro.

3) In scrittura minuscola, sulla quartultima linea, si legge l'antifona mariana con neumi:

Sancta maria virgo intercede p[ro] toto mundo q[uia] genuisti rege[m] orbis

Il testo fu vergato da uno scriba duecentesco.

4) Sulle ultime due righe:

S[an]cta maria ave
ecce iam in sublime agor

e sull'angolo interno in basso, su un pezzo ricucito: *Avemaria.*

2. Ricostruzione

Il foglio, quasi quadrato in origine, era all'inizio (IX/X secolo) destinato all'esercitazione della penna o esercitazione di scrittura. Di queste prove di penna (*probationes pennae*) troviamo interessanti esemplari conservati per esempio nella Biblioteca Abbaziale di San Gallo (figg. 3 e 4). Questi fogli, spesso scarti, erano utilizzati per gli allievi che imparavano a scrivere (questo potrebbe, nel nostro esemplare, essere il caso dello scriba che tracciò, in modo maldestro, l'antifona di Pentecoste), per esercitare una nuova penna o un calamo, o per preparare l'impaginazione di un

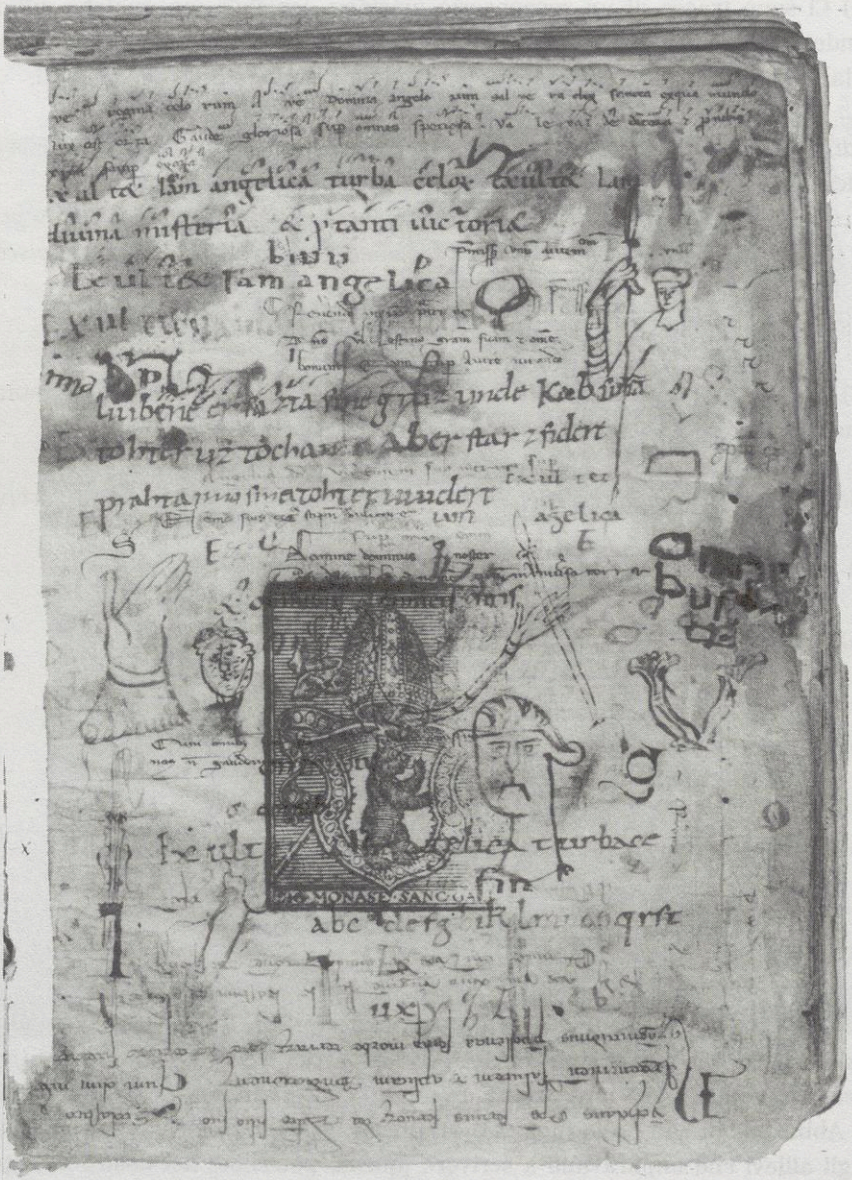


Fig. 3

testo[2]. Il fol. 1 del Cod. Sang. 30 (fig. 3) presenta molti punti comuni con il nostro foglio: al centro prove di scrittura in minuscola carolina senza separazione delle parole; sul margine superiore antifona mariana – la scrittura fa pensare ad uno scriba del XIII secolo – con neumi. Inoltre, sotto il timbro, scorgiamo un alfabeto tracciato in minuscola carolingia, evidentemente prodotto di un esercizio scolastico.

Il foglio del Cod. Sang. 11 (p. 352; fig. 4), utilizzato come prova di penna fino al Quattrocento, mostra ugualmente tracce di un alfabeta e numerose prove di scriture del XII secolo, specialmente antifone mariane.

Il nostro foglio forse faceva parte di un manoscritto, poi cadde o fu strappato e utilizzato per prove di scrittura.

Il foglio fu ricuperato probabilmente alla fine del XII o agli inizi del XIII secolo per supplire ad una mancanza di supporto e riutilizzato per un antifonario festivo (Decollazione di san Giovanni, 29 agosto, recto; Assunzione delle Vergine, 15 agosto, verso). Fu in quel momento che il foglio ricevette il sistema di righe a punta secca perché attraversano il corpo del testo carolingio. Fu anche aggiunta in alto una striscia membranacea per potere tracciare la notazione musicale e per adattare il foglio al formato oblungo del codice in cui fu inserito[3].

In seguito, il foglio fu di nuovo separato dal volume e utilizzato come foglio per esercizi di scrittura.

In un tempo non specificabile, al foglio fu aggiunta sul lato interiore una striscia membranacea per rendere possibile la rilegatura. I fori per la rilegatura sono ancora visibili.

3. Provenienza

Il foglio presenta tipi di scritture usuali nei monasteri della Germania meridionale, che includeva anche quelli situati sul territorio della Svizzera attuale, vale a dire le abbazie di San Gallo e di Einsiedeln. È però impresa ardua, nel nostro caso, voler risalire dal tipo di scrittura ad un monastero particolare, in primo luogo perché diverse mani – fra l'altro anche mani inesperte e non esercitate – hanno trac-

[2] B. Bischoff, *Paläographie des römischen Altertums und des abenländischen Mittelalters*, Berlin 1986², 59 ss.

[3] Un'altra spiegazione possibile è che il foglio sia stato utilizzato come prova d'impaginazione. Questa spiegazione è resa plausibile dal fatto che l'antifona per la Decollazione di san Giovanni finisce in modo abrupto (... *venerunt*) senza che si veda traccia di abrasione.

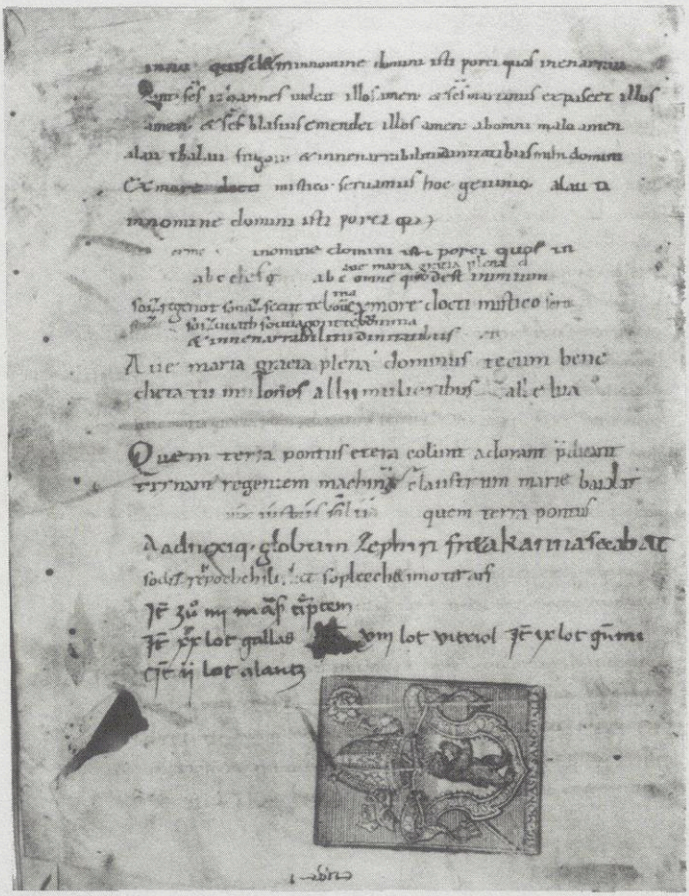


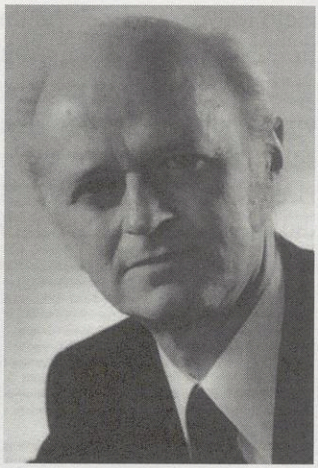
Fig. 4

ciato i testi; e poi perché uno scriba o copista doveva saper utilizzare fino a quattro tipi di alfabeto, spesso sviluppati lontano dal monastero del copista.

Solo i neumi permettono di risalire al monastero d'origine, o almeno alla provincia benedettina dalla quale dipendeva. I monasteri di San Gallo e di Einsiedeln sono da escludere in quanto il nostro frammento presenta dei neumi che non si riscontrano nei manoscritti delle due abbazie[4]; è probabile però una provenienza dal monastero di Ognissanti di Sciaffusa. Don Luigi Agustoni aveva lavorato molto sui fondi di quest'ultimo monastero, il che potrebbe essere un indizio per l'origine del nostro foglio.

4 Devo questa informazione alla dr. Claudia Hinden, di Zurigo.

Luigi Agustoni era nato a Kreuzlingen, nel Canton Turgovia, nel 1917. Ordinato sacerdote nel 1941, divenne parroco di Orselina nel 1957, incarico mantenuto sino alla morte, sopravvenuta il 31 marzo 2004. A lui la comunità civile di Orselina ha riconosciuto meriti particolari, sottolineati con l'attribuzione della cittadinanza onoraria nel 1993.



RTLu IX (1/2004) 237-247

Dialogare con Dio, l'impegno di una vita
Luigi Agustoni apostolo del Canto Gregoriano

In Memoriam

Giovanni Conti
Musicologo e gregorianista

«Psallam nomini Tuo, Altissime»
Ps. 9,3

Un'esistenza spesa al servizio della Liturgia, quella di Luigi Agustoni, presbitero della Chiesa luganese tornato alla Casa del Padre lo scorso 31 marzo all'età di 87 anni compiuti nel mese di gennaio. Le innumerevoli tappe scientifiche e artistiche di cui lo scorrere dei suoi anni è scandito, sono testimonianza inconfutabile di un profondo amore, volto a valorizzare la Liturgia in ciascuno dei suoi aspetti con il sommo scopo di favorire la crescita della spiritualità cristiana. In questo ideale la musica è stata per Agustoni fedele compagna, nella convinzione profonda che Liturgia significa anche Musica sacra.

In occasione del conferimento del *Dottorato Honoris Causa* da parte del Pontificio Istituto di Musica Sacra di Roma lo si ebbe a definire «Uomo con la passione della verità coniugata con le altre proprietà trascendentali del *pulchrum* e del *bonum*, nello splendore dell'*Unum*»[1]. Una definizione di Luigi Agustoni tra le meglio riuscite e capace, come non altre, di evidenziare il suo ardente desiderio di coniu-

[1] Il 18 gennaio 2001, a Roma, assente il laureato per motivi di salute e alla presenza del Segretario di Stato Card. Angelo Sodano, il Senato Accademico del Pontificio Istituto di Musica Sacra consegnava solennemente l'onorificenza riconoscendo: «L'impegno profuso da Luigi Agustoni in primo luogo nel Canto Gregoriano che egli ha sempre considerato come esegesi della Parola sacra e restituzione orante e sonora del dialogo tra l'uomo e l'Assoluto». La *Laudatio* venne affidata alla finezza espressiva di uno dei più illustri discepoli di Agustoni, Felice Rainoldi, musicista e liturgista internazionalmente riconosciuto e suo stretto collaboratore nelle questioni legate alle nuove composizioni musicali con testo italiano. Rainoldi, parafrasando Sir 44,1 intitolò il suo intervento: *Laudemus viros gloriosos in generatione sua*. Il testo integrale apparirà nel volume *Obsculta o fili praecepta Magistri. Raccolta di studi in onore di Luigi Agustoni*, a cura di G. Conti (di prossima pubblicazione per Cantus Gregoriani Helvetici Cultores).

gare sapientemente l'essenza della spiritualità al rigore della ricerca scientifica, la funzionalità celebrativa all'estetica, mettendo in atto uno scrupoloso studio personale, costantemente verificato nella e insieme alla comunità scientifica. Uno stile sempre vissuto nella direzione di ciò che è migliore, aspirazione caratterizzata da un atteggiamento di semplicità e stupore, ma non per questo senza tendere al perfezionamento, la cui lunga scala egli ha salito con la capacità di conversione propria degli umili e con l'ascesi a cui la sua scelta di consacrazione lo ha chiamato[2].

È praticamente impossibile cogliere singolarmente i molteplici aspetti che caratterizzano la personalità di Luigi Agustoni, a partire da quello del credente per continuare con quelli del liturgista, del biblista, del celebrante, del mistagogo, del pastore, del musicista, del musicologo, del docente, dell'animatore, dell'organizzatore[3], tutte situazioni vissute ed attraversate con quella libertà interiore che lo ha sempre accompagnato: una libertà nata dall'amore alla verità. Spinto da quella curiosità intellettuale che Aristotele definisce «madre della filosofia», Agustoni ha sempre voluto approfondire ogni argomento non trovando pace se non di fronte ad una risposta persuasiva agli interrogativi che hanno originato ogni sua ricerca. Tra i molteplici aspetti della personalità di Luigi Agustoni, se uno può essere definito come riferimento costante all'interno di tutti gli altri, questo è la Musica. Un'arte verso cui aveva dato seri segni di predisposizione già negli anni dell'infanzia vissuti a Sciaffusa dove un maestro lo seguì sino all'età di 12 anni. Fu in quel momento, infatti, che decise di entrare in seminario scegliendo – anche su suggerimento paterno – quello di Lugano anziché quello di Basilea. Nel seminario luganese solo la benevola tolleranza dei Superiori gli consentì di salvaguardare la sua preparazione pianistica, non senza pagare lo scotto di qualche dubbio sulla serietà della sua vocazione, a causa di quella pronunciata propensione per l'arte musicale che «sapeva di mondo»[4].

In quel seminario Luigi Agustoni fu allievo e, una volta ordinato sacerdote, professore per 15 anni, posizione che gli consentì di infondere un entusiasmo che fu

---

[2] Entrato nel Seminario di Lugano nel 1931, è stato ordinato sacerdote nel 1941.

[3] Cfr. nota 1.

[4] Cfr. Card. G. Agustoni, *Per Ritus et Preces*, discorso tenuto in occasione dei festeggiamenti per l'80mo compleanno di Luigi Agustoni, Milano, Seminario Arcivescovile 20 maggio 1997. Il testo integrale apparirà nel volume *Obsculta o fili praecepta Magistri*, cit. sopra.

[5] Una testimonianza che accomuna il sentimento di molti è quella resa da mons. Giuseppe Torti, Vescovo di Lugano, che in occasione degli 80 anni di Luigi Agustoni, in una lettera a lui indirizzata, scrisse: «Carissimo Don Luigi (...) mi hai fatto provare il gusto del bello, pregando col canto il Signore. Ritorno pure con i ricordi alle celebrazioni solenni in Cattedrale quando facevamo scendere sui fedeli attenti e

alla base della formazione di intere generazioni di sacerdoti del clero diocesano[5] le quali hanno avuto l'onore di vivere una stagione che con gli occhi di oggi non possiamo che definire unica ed irripetibile[6].

Ripercorrere quasi 90 anni di una vita tanto intensa impone, per il limite di queste pagine, lo sviluppare un percorso necessariamente sommario il che, se da una parte offre il beneficio della schematicità e della chiarezza, dall'altra impedisce, almeno in parte, di cogliere come la molteplicità dei campi d'azione hanno potuto tra loro interagire, andando di fatto a costituire il tutt'uno della straordinaria esperienza del maestro, del quale grandi restano gli apporti sia nel settore liturgico-musicale e pastorale, sia negli aspetti scientifici del Canto Gregoriano e della prassi esecutiva.

Doveroso è iniziare dalla Chiesa locale, la Diocesi di Lugano, dove l'apporto rimane ineguagliabile[7], in primo luogo nella funzione che gli venne affidata nell'imminenza della sua ordinazione sacerdotale, ossia di insegnante di musica, al quale si sarebbe affiancato di lì a poco l'insegnamento formativo alla teologia e all'*ars celebrandi* impartito ai seminaristi. Dal punto di vista musicale fondamentale rimane il suo impegno quale organista della Cattedrale di Lugano, incarico al quale si era intensamente preparato nei lunghi anni che lo videro allievo di Luigi Picchi, maestro di Cappella della Cattedrale di Como e insegnante presso il seminario luganese dal 1935[8]. Grazie a Picchi Luigi Agustoni sviluppò le proprie potenzialità musicali e trovò forte stimolo nell'attività della Schola Cantorum del Seminario la quale poté così, presto, abbandonare l'imperante musica perosiana che in quegli anni costituiva il punto di riferimento degli ambienti ceciliani. L'incontro tra i due diede

ammirati l'esecuzione che tu avevi preparato. (...) Il mio cordiale ringraziamento personale e a nome della Diocesi, per tutto quanto hai profuso della tua capacità nel campo musicale attraverso la ricerca e l'insegnamento anche fuori dei nostri confini, portando ovunque il frutto migliore della tua scienza e onorando altamente la nostra Chiesa luganese».

6 Per uno sguardo riassuntivo e dettagliato sulla figura e l'opera di Luigi Agustoni cfr. G. Conti, *Jubilate Deo*, in Gli eventi di Symphonia, n. 4, Bologna 1998. In esso, tra l'altro, figura un'articolata intervista allo studioso che rivela particolari inediti del suo impegno musicale e dei rapporti con molti dei protagonisti della musica e della liturgia sulla scena internazionale.

7 Cfr. nota 5.

8 La presenza di Luigi Picchi nel Corpo docente del Seminario della Diocesi luganese si deve all'impegno di Don Ernesto Jelmorini, professore del Seminario stesso il quale, il 30 marzo del 1934, assistendo nella Cattedrale di Como all'esecuzione de *L'Agonia del Redentore* di Franco Vittadini, rimase ammirato dei risultati ottenuti dal Picchi che accompagnava il canto di 130 seminaristi comaschi. Non trascorse molto tempo che il Rettore del Seminario luganese, don Giulio De Maria, inoltrò la richiesta di invitare Picchi al vescovo Aurelio Bacciarini. Fu così che il maestro, nel febbraio del 1935, diede avvio alla sua opera di insegnante al Seminario di Lugano dove rimase fino al 1968.

vita ad un rapporto di amicizia che si rivelò di reciproco scambio, nel senso che se Picchi ha fatto sentire lo spessore della sua arte compositiva nel campo della musica religiosa e liturgica, il merito va ascritto a Luigi Agustoni la cui raffinata sensibilità per l'azione liturgica partecipata, fornì gli strumenti per una profonda riflessione su questioni sino ad allora mai toccate, quali la priorità del testo sulla musica, il dialogo tra coro e assemblea e la funzione fondamentale del canto finalizzata a favorire la partecipazione attiva al rito. Dal punto di vista musicale si trattava di adottare ritmo libero e modalità gregoriana, tenendosi lontano dalla banale sovrapposizione di melodie latine largamente conosciute a testi in italiano. Era in gioco la possibilità di tracciare nuove strade per la partecipazione attiva di un'assemblea celebrante, valorizzando il canto, sino a quel momento appannaggio esclusivo di formazioni corali. Cosa fare, dunque, se non dar vita a nuovi repertori capaci di essere accessibili al popolo e nel contempo conservare la dignità della grande tradizione gregoriana? La risposta nacque proprio nella Diocesi di Lugano, dapprima con la messa in atto di tentativi sperimentati nella comunità seminaristica ed in qualche parrocchia e, di lì a qualche anno, con la lungimirante creazione del Centro di Liturgia Pastorale[9] che realizzò la struttura di una celebrazione con intervento del popolo in lingua italiana, accompagnata da canti tematizzati allo svolgersi dell'azione liturgica. Quell'esperimento – per i tempi decisamente coraggioso – trovò anche veste editoriale sotto il titolo *Il popolo alla Messa*[10], costituendo una delle conquiste importanti di cui la Chiesa luganese poté fregiarsi grazie all'azione di Luigi Agustoni. Una delle numerose vette raggiunte grazie al lavoro senza requie messo in atto in quella fucina che fu il Centro di Liturgia Pastorale il quale, oltre alla formazione, si occupò di sperimentazioni che costituirono il bagaglio di scienza ed

[9] Al Centro di Liturgia – costituito giuridicamente dal vescovo Jelmini – Luigi Agustoni impresse da subito una vigorosa linea pastorale desideroso di evitare il rischio di degenerare in quello sterile archeologismo che Pio XII aveva denunciato nel 1947 promulgando la *Mediator Dei*.

[10] Il libretto, edito con successo nel 1953 da Vita e Pensiero per i tipi di Ricordi, costituisce un imprescindibile riferimento nel contesto della riforma liturgica che verrà sancita dal Concilio Vaticano II, per il non secondario fatto che la presentazione in apertura del libretto verrà ripresa – a 10 anni dalla sua pubblicazione – in alcune frasi alla lettera, nella Costituzione conciliare sulla Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*. L'opera proponeva per la prima volta un repertorio che non perseguiva l'effetto della melodia, ma faceva proprio il carattere autentico di una vera musica liturgica. La vera forza di quel repertorio fu quella di avere la capacità di farsi interprete dei sentimenti del popolo dei fedeli, prendendo a modello l'unico vero modello considerabile musica sacra nell'accezione stretta del termine, ossia il Canto Gregoriano. Luigi Agustoni definiva quel repertorio: «Una preghiera trasformata in accento commosso e lirico che diventa musica: anzi preghiera cantata».

esperienza che prepararono Agustoni a lavorare in prima persona nelle Commissioni conciliari di cui diremo[11]. A *Il popolo alla Messa* vanno aggiunte nel 1956 *La Novena di Natale*, e in seguito una serie di proposte di preghiera per l'Unità dei cristiani, *La Novena di Pentecoste*, nel 1966/67 *Uniti nella lode*, pubblicazione di Salmi per la celebrazione popolare attuata nell'evoluzione della riforma del Concilio Vaticano II, che costituì la base per l'edizione del 1971 prima e poi del 1986 di *Lodate Dio*, raccolta ricca ed organicamente strutturata che costituisce ancora oggi un riferimento anche per la realtà cattolica italiana. Figlie dello sperimentalismo agustoniano – sul piano pratico messo in atto nella parrocchia di Orselina – sono pure le melodie del celebrante e dei ministri e del *Canone romano* per l'edizione in italiano del *Missale Romanum*, rispettivamente approvati nel 1965 e nel 1968[12]. Conquiste, si diceva, frutto anche della maturazione di esperienze come fu per Luigi Agustoni il III Convegno internazionale di Studi Liturgici che ebbe luogo a Lugano nel settembre del 1953 dopo quelli del 1951 a Maria-Laach e a S. Odile nel 1952. A quell'incontro furono presenti il cardinale Alfredo Ottaviani, Prefetto della Suprema Congregazione del Sant'Uffizio (oggi per la Dottrina della Fede), e numerosi vescovi dall'Europa e da fuori Europa a dimostrazione che i temi del rinnovamento liturgico riflettevano un problema di Chiesa[13]. Pietra miliare della fase di rinnovamento furono gli Atti del Convegno la cui pubblicazione, curata da Luigi Agustoni, portava a guisa di Voti le conclusioni a cui si era giunti, conclusioni che risuonavano come audaci che, nel contempo, erano state espresse di fronte a esponenti autorevoli della gerarchia.

---

[11] Un capitolo a parte meriterebbe la descrizione del rapporto di amicizia e sinergia instauratosi tra Luigi Agustoni e il celebre liturgista Johannes Wagner, anima dell'Istituto liturgico di Treviri il quale, impegnato nella riattivazione – dopo la guerra – di un rinnovamento della Liturgia nella Chiesa latina, stava tessendo una rete di collaborazione tra Istituti come quello da lui diretto e con personalità singole, rappresentative del Movimento liturgico sia a Nord sia a Sud delle Alpi. La loro intensa opera ha contribuito in maniera determinante al raggiungimento della maturazione preconciliare del rinnovamento liturgico.

[12] Nell'estate del 1956 Agustoni venne inviato ad Orselina dove fino alla morte è stato parroco nella chiesa di San Bernardo il cui presbiterio porta i segni dell'intelligente e scrupoloso adattamento architettonico degli spazi celebrativi, frutto delle sperimentazioni liturgiche che hanno fatto da guida nella redazione delle indicazioni postconciliari alla Chiesa Universale. In conseguenza della lunga presenza nel villaggio, il 23 maggio 1993, l'autorità comunale ha insignito Luigi Agustoni della cittadinanza onoraria.

[13] Il Convegno di Lugano si fece notare per l'accurata scelta dei relatori, in maggior parte vescovi impegnati nel campo liturgico, ma anche per i personaggi invitati con una scelta selezionata che comprese i Paesi di missione. Non ultima, efficace risultò l'organizzazione interamente a carico di Agustoni. Le ricadute del Convegno non tardarono a farsi sentire e, soprattutto in materia musicale, va ricordata nel 1955 l'enciclica *Musicae Sacrae Disciplina* che, tra le altre cose, riconobbe il valore apostolico del canto liturgico anche in lingua parlata.

L'esperienza liturgica che veniva riconosciuta a Luigi Agustoni lo portò nell'immediato post-concilio a far parte della Commissione *Ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*. Divenne membro autorevole del *Coetus X* dal delicatissimo compito di riformare il Messale Romano. Delle numerose riunioni una "generale" ebbe luogo persino ad Orselina dal 24 al 30 gennaio del 1967. Ma questo non fu l'unico gruppo di lavoro al quale collaborò, basti ricordare quello per la *Liturgia Horarum*, quello per la *Confermazione* e quello per la *Messa con la presenza di fanciulli*. L'impegno liturgico, in verità, fu spesso connesso a realtà di natura musicale e musicologica come fu il caso del gruppo per la *Riforma dei libri di Canto Gregoriano* di cui fu segretario: il lavoro si concretizzò nella pubblicazione del *Kyriale* e del *Graduale simplex* nel 1967[14], cui seguì il nuovo *Graduale Romanum* che costituì la base per la diffusissima edizione *Triplex*. Da non dimenticare la presenza di Agustoni, a partire dal 1965, nella quarantina di esperti che elaborarono l'Istruzione *Musicam Sacram*. Furono quelli anni che lo videro impegnato anche su fronti meno "ufficiali" come fu il caso del libero gruppo internazionale di studiosi di problemi musicali liturgici che, dopo una fase sperimentativa, si costituì assumendo nel 1966 a Lugano il nome di *Universa Laus*[15].

Se la liturgia lo ha visto dunque protagonista, il lavoro che lo ha reso celebre in tutto il mondo è quello legato alla Musica Sacra, campo in cui si è sempre contraddistinto quale «uomo della prima ora» come più volte è stato definito. In particolare il Canto Gregoriano ha costituito la sua grande ragione di vita. Un amore sboc-

[14] La pubblicazione per i tipi della Libreria Editrice Vaticana del *Graduale simplex – in usum minorum ecclesiarum*, fu uno dei lavori più significativi usciti dalla Commissione per la riforma dei libri di canto, ma il suo valore non venne compreso immediatamente. La dilagante ignoranza in materia e la superficialità portò alcuni liturgisti e sedicenti gregorianisti a muovere critiche ed accuse di invenzione delle melodie: non ebbero coscienza del fatto che Agustoni e gli altri avevano attinto al fondo più antico e autentico del repertorio. In ogni caso la pubblicazione del *Simplex* vide per la prima volta abbandonato il criterio della fissità delle antifone in nome dell'intercambiabilità. In esso, infatti, non vi sono antifone proprie per ogni domenica, ma schemi per ogni periodo dell'anno liturgico, da cui attingere liberamente. Al proposito forte è la testimonianza dello stesso maestro: «La pubblicazione rimase bloccata per due anni. Conservo ancora la bozza ricevuta di ritorno dalla Congregazione dei Riti senza il permesso di pubblicare. Quando giunse la concessione (dopo che fu provata l'infondatezza delle critiche, ndr) ormai il gregoriano era già definitivamente scomparso dalle liturgie, soppiantato dalle lingue nazionali anche nel canto. In questo modo il gregoriano è caduto tutto d'un colpo, in nessun seminario si è più fatto il Gregoriano, tutto è stato abbandonato anche nei conventi per lasciarsi andare a melodiette insignificanti». Cfr. G. Conti, *Jubilate Deo*, cit.

[15] Di *Universa Laus* Agustoni fu padre fondatore e come tale fece parte del *Praesidium*. Notevole l'apporto dato dal gruppo alla causa del rinnovamento liturgico attraverso Agustoni stesso che firmerà interventi aventi per oggetto il Salmo responsoriale, la Cantillazione delle letture, le Forme della celebrazione, le Melodie gregoriane adattate a testi italiani ed altro ancora.

ciato negli anni di seminario nei quali si era immerso nella lettura di opere fondamentali come *Le Nombre musical* di André Mocquereau e *La scuola di Solesmes* di Norbert Rousseau. Opere che, tuttavia, mostravano l'incertezza su una unità di intenti della ricerca[16]. Illuminante fu l'incontro, nel Seminario di Lugano, con l'Abate benedettino Gregorio Maria Suñol[17] il quale, in seguito, nonostante le difficoltà dovute alla Guerra, gli permise il conseguimento del Magistero in Musica Sacra presso il Pontificio Istituto di Musica sacra di Roma con una dissertazione sui Toni recitativi, tematica preconizzatrice delle importanti scoperte raggiunte da Agustoni approfondendo i rapporti tra testo e melodia.

Nel frattempo l'insegnamento del Canto Gregoriano presso il Seminario di Lugano aveva già preso il via nel 1941, anno in cui nacquero a Zurigo anche le "Settimane Gregoriane" finalizzate alla formazione di maestri di coro. Nel 1946, a conflitto terminato, giunse la tanto desiderata visita all'Abbazia francese di Solesmes allora centro irradiatore degli studi gregoriani dove incontrò Eugène Cardine, monaco dalla mente raffinatissima che – come lui – aveva dedicato l'esistenza alla decifrazione dei significati più profondi degli antichi manoscritti: la scienza semiologica. Grazie a questa, Agustoni fu in grado di abbandonare la vecchia strada per una nuova intuizione, attraverso cui è ormai possibile la lettura del significato profondo dei neumi di tutte le famiglie scrittorie medievali. Una lettura che ha consentito il consolidarsi di una diversa e più consapevole scuola interpretativa che, secondo l'insegnamento di Agustoni, deve saper coniugare il dato semiologico all'approfondimento spirituale ed artistico-musicale della simbiosi parola-suono. Insegnamento impartito a generazioni di studenti a partire dal 1955 quando assunse la cattedra al Pontificio Istituto Ambrosiano di Musica Sacra a Milano.

Il progredire delle ricerche e la bontà dei risultati favorì poi il moltiplicarsi delle

---

[16] È Agustoni stesso a ricordare quei momenti: «(...) Mi sono reso conto di quanto non si comprendesse bene quale strada intraprendere». Cfr. G. Conti, *Jubilate Deo*, cit.

[17] *Ibid.*: «*(...) Mi fece accomodare e trascorremmo intere ore durante le quali mi espose talmente tante questioni che la mia passione, già grande, non poté che uscirne ancora più rinvigorita*». Erano quelli gli anni immediatamente prima della Seconda guerra mondiale e l'abate benedettino, proveniente dal monastero spagnolo di Montserrat, prestava la sua opera di ricercatore e docente a Milano nel contesto degli studi sul Canto Ambrosiano. Di lì a poco venne chiamato a Roma per assumere la presidenza del Pontificio Istituto di Musica Sacra.

[18] Lugano non ha cessato di essere punto di riferimento per il Canto Gregoriano. I Corsi hanno assunto oggi carattere istituzionale presso la locale Scuola Universitaria di musica. Si noti che la Scuola luganese è l'unica, in tutta la Confederazione Elvetica, in cui la materia viene affrontata alla luce della Semiologia Gregoriana e dei dati recenti della ricerca ad essa connessa.

[19] Nel 2004 i Corsi cremonesi tagliano il felice traguardo dei 25 anni di vita e conservano, sin dalle origini, il carattere di internazionalità annoverando tra i docenti esperti di fama mondiale provenienti dai diver-

sedi didattiche con corsi a Lugano[18], Cremona[19] in Italia, Münsterschwarzach, St. Ottilien ed Essen in Germania, poi in Giappone e in Venezuela. La sua attività di docente si è sviluppata parallelamente a quella di ricercatore i cui frutti sono confluiti in pubblicazioni come il *Primo corso di Canto gregoriano secondo la scuola solesmense* del 1946 al quale fecero seguito *La modalità del canto liturgico occidentale* nel 1948; *Il Codice 95 di Sciaffusa: studio storico, paleografico, semiologico* come Tesi dottorale nel 1949; *L'interpretazione dei neumi tramandata dalla loro stessa grafia*, in Musica Sacra, Milano 1968; *Elementi di Canto Gregoriano*, Padova 1959, testo che nella sua versione aggiornata verrà edito a Friburgo nel 1963 in tedesco sotto il titolo *Gregorianischer Choral* e ancora più aggiornato nel 1969 nella versione francese *Le Chant Grégorien. Mot et neume*.

Tralasciando la miriade di contributi in riviste specializzate quali "Revue grégorienne", "Musica Sacra", "Beiträge zur Gregorianik" e "Studi Gregoriani", giungiamo all'ultima imponente opera in due volumi e tre tomi realizzata in collaborazione allo studioso tedesco Johannes Berchmans Göschl *Einführung in die Interpretation des Gregorianischen Chorals* datata 1992, della quale è attualmente in via di completamento la traduzione italiana e francese. Un lavoro che non ha precedenti, dal cui valore inestimabile emerge lo spessore dell'opera della maturità nel senso più nobile del termine, nella quale Agustoni precisa i contenuti dei concetti più raffinati e sottili della sua esperienza di studioso, di docente e di interprete. Una "summa gregoriana" in cui tutto il messaggio dell'insegnamento agustoniano è espresso con forza e chiarezza. La stessa forza con cui ha sempre appoggiato serie iniziative legate alla diffusione, sotto diverse forme, del Canto Gregoriano.

Strumento privilegiato, nelle sue mani, è stata la *Nova Schola Gregoriana,* formazione vocale che riuniva suoi ex-allievi allo scopo di mettere in pratica i risultati della ricerca scientifica percorrendo una esigente via interpretativa, tesa nell'im-

si stati d'Europa. Per lunghi anni faro di questi appuntamenti è stato Luigi Agustoni al quale è subentrato nell'insegnamento Giovanni Conti in rappresentanza anche della Svizzera.

[20] L'occasione per dar vita ad una formazione corale di una decina di cantori, che in seguito assunse il nome di *Nova Schola Gregoriana*, fu data dalla Televisione della Svizzera italiana – TSI, intenzionata alla realizzazione di un documentario che venne intitolato *Cantate Domino*, prodotto da Carlo Piccardi, e registrato nella cornice romanica della chiesa dei Santi Pietro e Paolo a Biasca. Per l'occasione il maestro programmò alcune giornate di studio negli spazi del Convento cappuccino di S. Maria a Bigorio sottoponendo ai cantori la versione melodica in notazione quadrata, la versione neumatica secondo la scrittura di San Gallo e – per la prima volta – la versione con i neumi francesi di Metz contenuti nel Codice Laon 239. Immediatamente, tutti avvertirono che quest'ultimo manoscritto dischiudeva aspetti inattesi dell'interpretazione. Era il 1973, sei anni prima della pubblicazione da parte dell'Abbazia di Solesmes del

pegno di recuperare all'oggi finezze e particolarità del passato[20]. Una presenza sulla scena della prassi esecutiva che ha coinvolto fortemente anche l'attività di un altro sodalizio che vide la sua partecipazione alla fondazione: l'*Associazione Internazionale Studi di canto Gregoriano* (*AISCGre*), creata a Cremona nel 1975 e da lui presieduta sino al 1999. Attorno all'*AISCGre* si sono coagulati, sulla scia degli insegnamenti di Eugéne Cardine, i migliori studiosi attivi sul campo, in area germanofona e in area italofona[21]: da questi ambienti di studiosi presero il via le riviste specializzate già citate, corsi e congressi in un fermento oggi più che mai vivo tanto da identificare nell'*AISCGre* una realtà irrinunciabile per la stessa Abbazia di Solesmes al fine di proseguire con consistenza la propria attività. Una nota va spesa per il contesto svizzero, dove paradossalmente, a differenza del resto del mondo, le realtà musicologiche universitarie e le comunità delle storiche abbazie in cui ancora sopravvive – a fatica – il Canto Gregoriano, adottano criteri di studio obsoleti[22]. Anche per far fronte ad un dilagante equivoco che va a discapito dei giovani studiosi è attivo da qualche anno *Cantus Gregoriani Helvetici Cultores*, sodalizio con sede a Lugano, che si è fatto carico di proseguire, sotto diverse forme, l'opera di Luigi Agustoni a favore del Canto Gregoriano che egli ha sempre considerato *Parola sacra e restituzione orante nella trasparenza sonora del dialogo della Salvezza*[23]. Opera che, seppur da leggersi in una unica ottica evolutiva, ha attraversato fasi diverse, dettate dallo svolgersi degli eventi, soprattutto all'interno della Chiesa sulla quale già soffiavano deboli venti di rinnovamento già a partire dal Pontificato di Pio X. Va interpretato in questo senso il celeberrimo *Motu Proprio* sul quale Luigi Agustoni fondò i propri ideali di "gregorianista" ossequioso dei princìpi della scuola di Solesmes. La stessa Abbazia che una volta visitata, al termine del conflitto mondiale, generò in lui una serie innumerevoli di interrogativi causati dalle incongruenze tra la teoria del metodo e la prassi nel contesto liturgico[24]. Ad aiutarlo nel "cercare

Graduale Triplex, con i segni neumatici sangallesi e metensi, oggi strumento indispensabile, sin dalle fasi propedeutiche, allo studio e all'interpretazione del Canto Gregoriano.

[21] Tra gli studiosi di queste due aree vanno soprattutto ricordati Rupert Fischer †, Godeard Joppich, Johannes Berchmans Göschl, Alberto Turco, Nino Albarosa, Fulvio Rampi, Guido Milanese.

[22] Cfr. nota 17.

[23] Cfr. nota 1.

[24] «La teoria era principalmente quella che imponeva al Gregoriano un ritmo misurato (...). Ed era quanto noi applicavamo già nell'ambito delle Settimane Gregoriane di Zurigo. (...) Eppure applicando alla perfezione le istruzioni da manuale non si otteneva quanto poi si ascoltava a Solesmes». Cfr. G. Conti, *Jubilate Deo*, cit.

la luce" fu il già citato provvidenziale sostegno di Cardine – che più tardi sarebbe stato chiamato a Roma per prestare la sua opera di docente al Pontificio Istituto di Musica Sacra – con il quale avviò uno studio, il primo dei molteplici che seguirono, finalizzato ad indagare i segreti interpretativi in rapporto al ritmo, alla modalità ed al testo[25]. Ricerca dopo ricerca, i due dimostrarono sempre più chiaramente la precarietà della teorizzazione ritmica basata su figure binarie e ternarie, subendo tensioni e incomprensioni da parte di coloro che intendevano la ricerca scientifica ed estetica, un campo dove applicare il dogmatismo. Gli stessi che dovettero cedere di fronte ad indagini pazienti, meticolose, documentate e comparate, creatrici di uno stile capace di una espressività musicale all'altezza delle riscoperte ricchezze estetiche di un canto non fine a sé stesso[26].

I frutti di quelle ricerche, che presero il via con una indagine riguardante i gruppi neumatici con la nota iniziale disgiunta, trasferirono il riscontro del dato semiografico nella nascente ricerca semiologica, che fortemente appassionò Luigi Agustoni al punto da renderlo inquieto nel desiderio di soluzioni, di chiavi di interpretazione: per questo lo abbiamo saputo alzato fino alle prime ore del giorno nuovo, rubando ore e ore al riposo, sempre chino su problematiche gregoriane. Problematiche trapiantate nel contesto del suo ruolo di docente a Milano[27], determinando un diverso approccio pedagogico e un ampliamento dei terreni di ricerca, ponendo in ogni caso il punto di partenza dall'approfondimento dei dati conseguenti l'osservazione analitica dei neumi, tenendo sempre in grande considerazione quelli di famiglia sangallese. A questa fase si aggiunse, quale logica conseguenza, l'arricchimento derivante dall'analisi comparativa delle costanti e delle varianti presenti nei medesimi contesti neumatici, ma in famiglie paleografiche diverse. Furono passi determinanti per comprendere ciò che fino ad allora rimaneva incomprensibile ovvero il significato più profondo della espressività insita nella notazione neumatica, il lasciarsi condurre dalla intenzionalità del segno paleografico per fare propria la duttilità del ritmo gregoriano, servo del testo sacro: quel testo divenuto da

[25] Per una descrizione attenta e puntuale del processo innescato da Cardine e del lavoro da lui svolto in sintonia con Agustoni si veda N. Albarosa, *La scuola gregoriana di Eugène Cardine*, in Rivista italiana di Musicologia 1974 e 1977.

[26] Cfr. nota 4.

[27] A coronamento di oltre 35 anni di insegnamento al Pontificio Istituto Ambrosiano di Musica sacra di Milano e in occasione del compimento dell'80mo anno, l'Arcivescovo della Chiesa ambrosiana, card. Carlo Maria Martini, inviando il 16 maggio 1997 una lettera a Luigi Agustoni, scriveva: «(...) Il suo ministero ha consentito di sperimentare la bellezza della musica gregoriana quale massima elevazione della preghiera e tutto il popolo di Dio è stato ed è aiutato a comprendere in profondità il mistero liturgico».

tempo il primario punto di partenza di ogni indagine.

Gli scambi di esperienze tra Milano e Roma andarono dunque intensificandosi e i risultati dei discepoli, sia di Agustoni sia di Cardine, sono divenuti in grado di costituire importanti contributi e tra questi non possono non essere menzionati la sintesi dell'insegnamento cardiniano *Semiologia Gregoriana* messa a punto nel 1979 da Godehard Joppich e Rupert Fischer e i molteplici studi che portano la firma di Alberto Turco quale conseguenza dell'attenzione agustoniana ai problemi modali di cui fece fortemente partecipe l'allievo che si specializzò nel settore[28]. Momenti importanti, quelli appena citati, dai quali sono scaturite e continuano oggi nuove, coraggiose e sempre più stimolanti ricerche in entrambe le direzioni: quella che si muove sulle teorie e regole della Modalità e quella dell'aspirazione verso un rapporto felice fra dati semiologici ed esigenza di approfondimento spirituale ed artistico-musicale della simbiosi parola-suono, testo-melodia. Il frutto straordinario di questa enorme e articolata pianta è dunque giunto a maturazione nell'imponente opera citata in precedenza nella quale tutto appare sorretto da questa aspirazione al punto da vedere coniata una nuova terminologia capace di aprire nuovi orizzonti e nel contempo rispondere a tutti i casi – anche quelli complessi e sottili – in cui è possibile imbattersi. Il lavoro di una vita!

Per chi considera il Canto Gregoriano solo come "musica da chiesa" sarà sempre incomprensibile come sia possibile spendere un'esistenza per sviscerarne ogni aspetto. Se il Canto Gregoriano viene invece considerato anche solo quale dimensione altissima e raffinatissima di un'espressione spirituale, con tutte le implicazioni culturali ad essa connesse, da quella storica a quella biblica e teologica, ecco che se ne avverte la grandezza. Una grandezza capace di coinvolgere totalmente la persona, l'individuo, il credente, la Chiesa che attraverso la Parola cantata – recuperata alla luce del genio di Luigi Agustoni – trova compimento alla sua aspirazione più alta: dialogare con l'Altissimo.

[28] A. Turco insieme al francese J. Claire sono da considerare i maggiori esperti dei problemi legati alla Modalità gregoriana. Grazie ai loro studi – per numero e ampiezza impossibili da menzionare in questa sede – è sempre *in fieri* un lavoro che ha permesso e permette di fare luce nel contesto degli aspetti compositivi del repertorio gregoriano, evidenziando i limiti e le forzature della teorizzazione dell'Octoechos.

RTLu IX (1/2004) 249-260

I cristiani e la comunità politica

Giorgio Campanini
Università degli Studi di Parma

Premessa

Il rapporto fra i cristiani e la comunità politica è stato ed è, da sempre, problematico e conflittuale. Primi e sostanzialmente unici tra gli appartenenti alle grandi religioni monoteistiche essi hanno, sin dall'inizio, affermato l'esistenza di *due città*, rifiutando coerentemente – e pagando, per questo, un prezzo pesante per tutto il corso della storia, dalle persecuzioni delle comunità giudaiche a quelle degli imperatori romani, sino ai martiri dei vari totalitarismi e ai coraggiosi testimoni della giustizia in America latina – l'identificazione fra *regno di Dio* e *regno di Cesare*.

Il rapporto fra i cristiani e la comunità politica si è sempre collocato nella dialettica fra i due poli, tendenzialmente conflittuali, rappresentati da un lato dal principio della provvidenzialità del potere e dunque della doverosa obbedienza alle autorità costituite, sulla base del principio *Omnis potestas a Deo* (Rm 13), ma dall'altro lato dall'egualmente centrale principio secondo cui «è meglio obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (At 5,29). Di qui l'appartenenza, di lì il distacco; di qui l'accettazione dell'autorità, di lì il rifiuto del potere prevaricatore; di qui, lealismo e obbedienza, di lì coscienza critica e dunque potenziale disobbedienza.

Come affermava uno dei primi scrittori cristiani, l'ignoto autore del trattatello *A Diogneto*, quella dei cristiani è una *paradossale cittadinanza*, e tale è e permarrà in ogni epoca della storia, dal momento che «ogni terra straniera è la loro patria e ogni patria è una terra straniera» (*Diogn.* V, 5).

In talune stagioni della storia, nella scia dell'Agostino del *De Civitate Dei*, è stata accentuata la dimensione della *estraneità*; in altre stagioni, come nella lunga vicenda del *Sacro Romano Impero* e poi degli *Stati cattolici*, è stata sottolineata la dimensione della *appartenenza*, e dunque del convinto lealismo; ma in realtà *mai* vi è

stata una piena identificazione fra i cristiani e la città degli uomini. Quella dei cristiani è sempre stata, e sempre sarà, una *cittadinanza*, appunto, paradossale, fatta, insieme e inscindibilmente, di leale impegno per la costruzione della città e di *memoria sovversiva*[1] dal momento che nessun ordinamento umano può esaurire la tensione escatologica del Vangelo.

In ogni epoca della storia, dunque, il cristiano deve vivere la sua *paradossale cittadinanza* e si colloca perciò in un atteggiamento di ambivalenza e di potenziale conflittualità con i poteri costituiti, ben sapendo che ogni *ordine* reca con sé un potenziale *disordine* e che, nei confronti dell'eventuale *disordine costituito*[2] il suo tendenziale lealismo verso l'autorità deve sapere cedere il passo al coraggio della contro-testimonianza.

È in questo contesto, e su questo sfondo, che si situa il problema del rapporto fra i cristiani e la comunità politica.

1. I *nuovi* scenari della democrazia

In questa quasi bimillenaria storia di conflittualità fra Cristianesimo e potere si è inserito, da circa un secolo a questa parte, con l'avvento delle moderne democrazie, un grande elemento di novità, sia pure, per ora, circoscritto ai paesi gravitanti, in senso lato, nell'area della cultura occidentale (e con una non casuale coincidenza fra l'area dei regimi democratici e l'area culturalmente e spiritualmente influenzata dal Cristianesimo).

Per la prima volta nella storia, dopo una lunga dominazione di regimi autoritari (ora favorevoli ora contrari alla Chiesa), si è affermata una forma di governo che ha a poco a poco riconosciuto, non senza contraddizioni e ritorni all'indietro, alcuni fondamentali valori evangelici, quali la distinzione fra Chiesa e Stato (e, in generale, fra religione e politica, per lungo tempo commiste e confuse), il principio della libertà religiosa (e non della semplice libertà di culto), l'affermazione della centralità della persona e conseguentemente dei diritti dell'uomo, i grandi valori della giu-

---

[1] Per un'analisi dei due *poli*, quello del lealismo nella costruzione della città e quello della fede come *memoria pericolosa*, cfr. rispettivamente V. Possenti, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Milano 1983, specialmente il cap. su "Cristianesimo e potere", pp. 206 ss., e J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969.

[2] E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria* (1936), Milano 1949. Sulla centralità, in Mounier, della critica al *disordine costituito* abbiamo richiamato l'attenzione ne *Il pensiero politico di Mounier*, Brescia 1984; ma cfr. altresì N. Bombaci, *Una vita, una testimonianza: E. Mounier*, Messina 1999.

stizia sociale, della sussidiarietà, della solidarietà[3]. Senza idealizzare oltre misura i regimi democratici, si deve riconoscere che, al loro interno, la *paradossale cittadinanza* del cristiano è divenuta più facilmente praticabile e si è fatta progressivamente meno conflittuale.

Si è verificato in tal modo un significativo avvicinamento fra Chiesa e regimi democratici, pur senza che la Chiesa si identifichi per sé con una qualsiasi forma di governo[4], nel presupposto che la democrazia, in quanto regime rispettoso dei diritti della persona, sia il regime che più si avvicina (o, se si vuole, meno si allontana) dai principi fondamentali dell'etica evangelica[5].

Deriva di qui uno scenario sostanzialmente inedito nella travagliata vicenda del rapporto fra i cristiani e lo Stato: per la prima volta nella storia è possibile una partecipazione dei credenti alla vita sociale liberata dagli equivoci, dalle ambiguità, dai compromessi che spesso l'hanno caratterizzata in passato. Il processo di auto-purificazione delle democrazie moderne che ha portato al graduale superamento dei dogmatismi, dei pregiudizi anti-cristiani e spesso anti-religiosi, dei settarismi che avevano a lungo, almeno nel continente europeo, tenuto i credenti lontani dalla politica ha fatto sì che, permanendo la *riserva escatologica*, tuttavia la partecipazione alla vita della città sia non solo lecita e possibile ma addirittura *doverosa*.

La spinta alla partecipazione dei cristiani alla vita politica – una volta terminate sia la stagione della delega in bianco allo *Stato cattolico*, sia quella dell'esclusione dei credenti, in quanto sospetti ed inaffidabili, dalla vita della città – si è realizzata nelle democrazie, soprattutto da un secolo a questa parte, secondo due fondamentali direttrici, che potrebbero essere definite rispettivamente come *partecipazione da dissenso* e come *partecipazione da consenso*.

L'esigenza di partecipare alla vita politica, avvertita come necessaria dalle componenti più lucide ed aperte del cattolicesimo dell'Ottocento, è stata motivata, all'inizio del cammino delle democrazie occidentali, soprattutto dalla necessità di fronteggiare la minaccia recata dallo Stato laico non solo alla Chiesa, alle sue istituzio-

---

[3] In forma sintetica, si potrebbe definire la democrazia come la forma di governo che assume come suo compito fondamentale la salvaguardia e la promozione dei diritti umani; ma appunto questo è il fulcro della partecipazione dei cristiani alla vita della comunità politica, come posto in evidenza da una serie di importanti documenti del magistero della Chiesa: cfr. G. Filibeck (a cura di), *I diritti dell'uomo*, Città del Vaticano 2001.

[4] Per un'analisi di questo progressivo sviluppo del pensiero della Chiesa sulla democrazia, cfr. A. Acerbi, *Chiesa e democrazia*, Milano 1991 e G. Campanini, *Cristianesimo e democrazia*, Brescia 1980.

[5] In questo senso Maritain ha potuto affermare, nella scia di Bergson, che «la democrazia è per essenza evangelica e ha per motore l'amore» (J. Maritain, *L'uomo e lo Stato* [1951], Milano 1953, 249-250).

ni, alle sue strutture, ma talvolta agli stessi valori religiosi. La storia dell'Ottocento, dal *Kulturkampf* di Bismarck alla legislazione anti-ecclesiastica di non pochi paesi europei[6] è tutta costellata di interventi legislativi, di atteggiamenti politici, di pregiudiziali culturali avvertiti dai cattolici come una minaccia ai loro valori. È, questa, l'epoca della secolarizzazione della società occidentale[7] e dei permanenti conflitti fra Stato e Chiesa.

Di qui, (accanto ad atteggiamenti di radicale rifiuto della modernità, che non mancarono nelle correnti intransigenti) la spinta ad operare nella società per modificarne il corso. Di qui la nascita e l'affermarsi dei sindacati cristiani e dei partiti democratico-cristiani, cristiano-sociali e simili in pressoché tutti i paesi dell'Europa occidentale: componenti, queste, di quel *Movimento cattolico* guardato dapprima con qualche sospetto dalle gerarchie ecclesiastiche ma alla fine sostenuto, incoraggiato, e qualche volta direttamente e decisamente sostenuto dalla Chiesa. Il duro confronto con i totalitarismi, mettendo in luce la sostanziale debolezza di un cattolicesimo che affidasse soltanto alle gerarchie ecclesiastiche la sua difesa e non riuscisse a coinvolgere le masse popolari, avvalorava ulteriormente l'esigenza di questa forma di partecipazione, al fine di evitare possibili ricadute autoritarie.

Lentamente e progressivamente, quella che agli inizi era stata, appunto, una *partecipazione da dissenso*, mirante ad evitare derive laicistiche e totalitarie delle democrazie, si trasformava in *partecipazione da consenso* nel momento in cui si passava da un atteggiamento difensivo ad uno propositivo. Non si trattava più di difendere la Chiesa, le sue istituzioni, i suoi valori, dalle prevaricazioni del potere politico ma di costruire quella che – in un progetto di insieme che aveva i suoi incunaboli delle prime formazioni di *democrazia cristiana* e si sarebbe poi sviluppato per gran parte del Novecento – veniva chiamata ora una *nuova* democrazia, ad ispirazione cristiana, ora la *civiltà cristiana* o una *società ad ispirazione cristiana*, in sintesi, una *nuova cristianità* che avrebbe dovuto prendere il posto dell'antica, ed ormai irripetibile, cristianità medievale[8].

---

6 Si veda, per quanto riguarda specificamente paesi come l'Italia, la Francia, la Svizzera, P. Cavana, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese e esperienza italiana a confronto*, Roma 1998 e U. Altermatt, *Cattolicesimo e mondo moderno*, Locarno 1996 (in particolare 143 ss. su "La lotta del cattolicesimo contro lo spirito del tempo").

7 Un lucido profilo di insieme in R. Remond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari 1999.

8 Per una valutazione di insieme di queste proposte, cfr. G. Campanini – P. Nepi, *Cristianità e modernità*, Roma 1992, ove vengono presentati, a partire da quello maritainiano, i diversi progetti di *cristianità*. Sul tema cfr. anche P. Scoppola, *La nuova cristianità perduta*, Roma 1985 e V. Possenti, *Secolarizzazione e nuova cristianità*, Bologna 1986.

A Novecento ormai concluso, si deve costatare che entrambe queste spinte partecipative sono venute meno. È meno avvertita (salvo particolari problematiche e in presenza di scelte legislative che appaiono antitetiche ai valori evangelici) la sollecitazione alla *partecipazione da dissenso*, perché ormai lontana appare la minaccia totalitaria e nello stesso tempo i valori di fondo cui si ispira la presenza dei credenti nella società sono solennemente sanciti nei testi costituzionali e promossi dalla legislazione: in particolare la libertà religiosa ed i valori ad essa connessi vengono generalmente riconosciuti; se ricorrentemente appaiono, nei rapporti fra Stato e Chiesa, elementi di frizione, si può affermare che non si tratta più di *guerre*, come è avvenuto per gran parte dell'Ottocento e del Novecento, ma quasi soltanto di *scaramucce* (o di battaglie di retroguardia di residuali laicismi).

Nello stesso tempo è meno forte anche la *partecipazione da consenso* in quanto l'*ideale direttivo* della *nuova cristianità* – per riprendere i termini di uno dei maggiori teorici di questa figura storica, J. Maritain – sembra essere ormai definitivamente alle nostre spalle. Al di là delle alterne vicende dei partiti e dei sindacati di ispirazione cristiana – i quali in pressoché tutta Europa hanno conosciuto, negli ultimi decenni, un sensibile arretramento – [9] l'impressione diffusa è che, sotto la spinta del processo di secolarizzazione in atto, i valori religiosi tendano ormai ad essere rimossi dalla vita pubblica e consegnati alla sola sfera privata.

A Novecento concluso, si deve constatare che le antiche ragioni della partecipazione dei cattolici alla vita della comunità politica sono in larga misura venute meno. È meno forte la spinta alla *partecipazione da dissenso* perché ormai lontana, almeno apparentemente, risulta la minaccia laicistica, o addirittura totalitaria; è meno avvertita la sollecitazione alla *partecipazione da consenso*, perché è caduta la speranza che, esauritasi la stagione dei totalitarismi, si aprissero finalmente gli spazi per la costruzione di una *società ad ispirazione cristiana*. E se questo obiettivo non è più realizzabile, che senso avrebbe ancora partecipare alla vita della comunità civile?

2. La permanente doverosità di un impegno

Contro il rischio di questa caduta partecipativa sta il forte impegno del magistero della Chiesa, attraverso l'elaborazione della sua Dottrina sociale, per un'attiva

[9] Un quadro di insieme di questa presenza nel volume collettivo, a cura di E. Lamberts, *Christian Democracy in the European Union (1945-1995)*, Leuven 1997.

presenza dei cristiani nella società e per garantire alla democrazia quel fondamento di valori comuni e condivisi senza il quale essa rischia di diventare soltanto un insieme di *regole del gioco* (né, per difendere o per cambiare le *regole del gioco*, sembra che valga la pena di spendere la propria vita)[10].

È in questo nuovo orizzonte che si situa, nella stagione post-conciliare, il rapporto fra il cristiano e la comunità politica.

Si tratta di un rapporto che, come già si è rilevato, si è posto nelle diverse epoche della storia in forme e con modalità diverse ma che in nessuna stagione della storia i credenti possono eludere, pena la rinunzia alla loro vocazione ad essere – secondo l'indicazione della già citata opera dell'età apostolica, l'*A Diogneto* – l'*anima del mondo*, dal momento che *ciò che è nel corpo l'anima, questo sono nel mondo i cristiani* (*Diogn.* VI, 1). E ciò non nella presunzione di essere gli unici portatori della verità, e tanto meno dell'umile e parziale *verità* della politica, ma piuttosto nella consapevolezza che ogni forma e manifestazione dell'agire umano, politica compresa, ha bisogno di uomini e donne che sappiano assumerla e viverla nella prospettiva del Regno che viene, dal momento che nulla di ciò che accade nella storia degli uomini è estraneo alla prospettiva della salvezza.

Da questo punto di vista, il confronto con la politica è ineludibile, almeno nelle sue forme minimali, quale che sia la collocazione e la concreta situazione nella quale vive il cristiano. Non vi è posto, in questa prospettiva, per un astratto e disincarnato *spiritualismo*.

Quanto questo rapporto sia ritenuto importante, emerge con chiarezza dai ripetuti pronunciamenti del magistero della Chiesa[11]. Costante, in questo insieme di documenti, è il riconoscimento del valore e della dignità – e, conseguentemente, della doverosità –, della partecipazione dei cristiani alla vita pubblica. Già la *Rerum novarum* elogiava i sacerdoti e i laici che si dedicavano a quello che veniva definito, con un termine religiosamente pregnante, l'*apostolato sociale* (n. 45). Dal canto suo la *Quadragesimo anno* stabiliva uno stretto collegamento fra il dovere della

---

[10] Sui rischi e le ambiguità di una concezione puramente *procedurale* della democrazia cfr. AA.VV., *Homo politicus. I dilemmi della democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Padova 1998. Si veda inoltre la rassegna di R. Gatti, *Ripensare la democrazia. Itinerari del pensiero politico contemporaneo*, Roma 1989.

[11] Sulla profonda intenzionalità di questo magistero, e cioè la centralità della persona umana, ha richiamato l'attenzione M. Toso, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, Roma 2001. Sullo stretto collegamento fra dottrina sociale ed etica evangelica insiste anche M. Cozzoli, *Chiesa, Vangelo e società*, Milano 1996. Per un approccio critico alla dottrina sociale della Chiesa, incentrato sull'inscindibile rapporto fra impegno cristiano e liberazione, cfr. E. Benvenuto, *Il lieto annunzio ai poveri. Riflessioni storiche sulla Dottrina sociale della Chiesa*, Bologna 1997.

carità cristiana e l'impegno in ambito sociale (n. 5); e Pio XII richiamava i fedeli – in un anno decisivo per la storia dell'Occidente, il 1941 – al «dovere morale di cooperare all'ordinamento della società»[12]. Le citazioni si potrebbero moltiplicare.

Punto in qualche modo conclusivo di questa preoccupazione – che, come si è visto, viene da lontano – può essere considerato la costituzione conciliare *Gaudium et Spes*[13].

Il discorso della *Gaudium et Spes* sulla comunità politica è articolato attorno a tre affermazioni fondamentali, che possono essere considerati altrettanti punti di riferimento per una corretta impostazione del rapporto fra il cristiano e la politica.

La *prima* tesi è che la società politica è strutturalmente orientata ad affermare e garantire i diritti della persone (n. 73). Ne consegue, in negativo, il rifiuto di ogni politica che non sia finalizzata alla valorizzazione della persona umana (e dunque la necessità di un'attenta vigilanza sulle possibili deviazioni dell'agire politico); in positivo la necessità dell'impegno del cristiano per la promozione dei diritti della persona.

La *seconda* tesi è che la politica, nella linea della valorizzazione della persona umana, è orientata alla realizzazione del bene comune, definito come «l'insieme delle condizioni della vita sociale con le quali gli uomini, le famiglie e le associazioni possono ottenere il conseguimento più pieno e più rapido della propria perfezione» (n. 74). Il *bene comune* è un valore talmente elevato che il credente non può sottrarsi alla responsabilità di concorrere alla sua realizzazione.

La *terza* tesi è che la promozione della persona e l'attuazione del bene comune vanno perseguiti, nella vita della comunità, sempre nel rispetto dell'ordine morale («l'esercizio dell'autorità politica, sia da parte della comunità come tale, sia da parte degli organismi rappresentativi dello Stato, deve sempre svolgersi nell'ambito della legge morale», n. 74): Ma lo stretto legame che qui si instaura fra politica e morale esclude che il cristiano possa estraniarsi dalla vita della città, perché in questo modo favorirebbe il prevalere di una visione separatistica della politica e di un'utilizzazione strumentale del potere, non in vista dell'attuazione dei diritti della persona e del bene comune, ma ai fini di una politica di potenza e a favore degli egoismi nazionali e di gruppo.

---

[12] Per questo insieme di testi cfr. R. Spiazzi (a cura di), *Le grandi encicliche sociali*, Milano 1991. La citazione da Pio XII fa riferimento al *Messaggio per il 50° della "Rerum novarum" (1941)*, cit., 143, n. 24.

[13] Le successive citazioni fanno riferimento all'edizione con testo latino a fronte, introduzione e commento da noi curata, della *Gaudium et Spes*, Casale Monferrato 1986. Una sintesi del documento e indicazioni bibliografiche sono reperibili in G. Campanini, *La compagnia della storia. Il messaggio sociale della Gaudium et Spes*, Roma 1996.

Del tutto logica e coerente appare dunque la conclusione cui il Concilio perviene, e cioè che l'impegno nella comunità civile è dovere e responsabilità di tutti e che per questo «la Chiesa stima degna di lode e di considerazione l'opera di coloro che per servire gli uomini si dedicano al bene della cosa pubblica e assumono il peso delle relative responsabilità» (n. 75). La visione conciliare della *politica come servizio* può apparire ingenua ed astratta ma rappresenta un essenziale punto di riferimento del cristiano: al di fuori di questa logica non vi è spazio per la partecipazione dei cristiani alla vita della città[14].

Le forme di questa partecipazione possono essere, e sono state in effetti, diverse a seconda del contesto storico e delle specifiche situazioni. In questa sede ci si limiterà ad affrontare la questione soltanto sotto un aspetto, quello cioè dell'attitudine del cristiano a rispondere con la sua attiva presenza alle *sfide* che ricorrentemente gli pone la storia[15].

3. La quarta sfida

Dando per acquisito – e non potrebbe essere altrimenti, alla luce dello stesso magistero della Chiesa – il dovere della partecipazione alla vita della comunità politica, si tratta di vedere quali forme specifiche tale partecipazione potrebbe e dovrebbe assumere nei nuovi scenari del XXI secolo. La risposta a questo interrogativo può essere fornita in termini di *risposta* alle grandi *sfide* che ricorrentemente la storia propone. Le *sfide* di ieri sono ormai alle nostre spalle: ma qual è la maggiore *sfida* che la cultura post-moderna pone al credente che intenda essere attivo costruttore della città degli uomini? Questo, appunto, è il problema.

Le *sfide* del passato sono ormai dietro di noi, ma non è inopportuno richiamarle.

La prima *sfida* è stata rappresentata dal difficile confronto con la modernità, soprattutto nella sua forma storica rappresentata dalla democrazia politica. Nel

---

[14] Questa stretta connessione fra etica e politica particolarmente messa in luce da G. Lazzati, *La città dell'uomo. Costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo*, Roma 1984. Senza il riferimento ai valori la politica rischia di ridursi a pura prassi, rinchiudendosi «nei soffocanti confini di un pragmatismo che finisce per mostrare, abbastanza rapidamente, le proprie insufficienze e per generare situazioni di degrado politico e di conseguente indifferenza o, peggio, di disistima o disprezzo da parte di crescenti porzioni di cittadini» (*op. cit.*, p. 20).

[15] Rimane sullo sfondo (senza che in questa sede sia possibile affrontarlo) il problema dei *soggetti* di questa partecipazione alla vita della città; la Chiesa gerarchica, nel suo ambito; i presbiteri soprattutto in quanto formatori delle coscienze; i laici in quanto *costruttori delle città*. Su queste problematiche rinviamo a G. Frosini, *In politica da cristiani*, Fossano 1994, 119 ss.

secolo successivo alla rivoluzione francese, e proprio per le forme inquietanti che la democrazia aveva assunto in non pochi paesi del continente europeo, diffusa e radicata è stata la diffidenza dei cattolici verso la democrazia; ma quella che in origine è stata la piccola pattuglia dei *cattolici democratici* è riuscita alla fine a diventare posizione maggioritaria, sino alla finale accettazione da parte del magistero delle istituzioni della democrazia, riconosciuta come forma ottimale di governo[16].

La seconda *sfida* è stata rappresentata, nel corso del Novecento, e soprattutto negli anni fra il 1914 ed il 1945 – dall'emergere impetuoso dei nazionalismi prima e dei totalitarismi poi, gli uni e gli altri esercitanti in taluni periodi una forte suggestione sugli stessi cattolici. Alla fine, tuttavia, furono soprattutto i cattolici politicamente impegnati a concorrere, con la loro partecipazione alla Resistenza prima e al processo di integrazione europea poi, a superare le tentazioni nazionalistiche ed autoritarie[17].

La terza *sfida* è stata rappresentata dal socialismo prima e dal comunismo poi: culture, l'una e l'altra, alle quali i cattolici si sentivano insieme affini e distanti: affini per la passione per la giustizia e per il riscatto delle grandi masse popolari da un'atavica condizione di povertà e di emarginazione; ma anche distanti, per l'inaccettabilità della sovrastruttura ideologica di cui il movimento socialista si è rivestito e che è apparsa a lungo incompatibile con i valori della coscienza religiosa. Alla fine, tuttavia, le radici autenticamente cristiane di questo processo di emancipazione del proletariato sono state riscoperte e le antiche ferite tra cattolici e socialisti sostanzialmente sanate[18].

In tutte queste tre stagioni il rapporto fra comunità cristiana e comunità politica è stato sostanzialmente conflittuale: così è avvenuto nella fase laicista dello Stato liberale, nell'era dei nazionalismi, all'interno dei paesi comunisti. Vi sono stati qua e là tentativi di riconciliazione o avvii del compromesso; ma in questi tre momenti della storia dell'occidente la comunità si è sentita sostanzialmente estranea allo Stato e la rivendicazione di un proprio spazio di autonomia è largamente prevalsa sulla spinta alla partecipazione.

---

[16] Centrale, in questo passaggio, è stato il ruolo svolto da Pio XII, come abbiamo posto in evidenza in G. Campanini, *La democrazia nel pensiero politico dei cattolici (1942-1945)*, in G. De Rosa, *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, Bologna 1977, 491-511.

[17] Sul contributo dei cattolici al superamento delle pulsioni nazionalistiche, cfr. A. Canavero – J. D. Durand (a cura di), *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, Milano 1999.

[18] Un esemplare documento di questo difficile e sofferto rapporto fra cattolici e mondo del lavoro è rappresentato dal volume di J. Cardijn, *Lavoratori e Vangelo*, a cura di G. Fornero e R. Aubert, Fossano 1994.

Dal crollo dei regimi autoritari (1945) alla caduta del muro di Berlino (1989) lo scenario è profondamente mutato. Le antiche *sfide* sono state superate: la riconciliazione fra cristianesimo e Stato democratico, il superamento dei nazionalismi, il recupero della radici umanistiche del socialismo contro le sue sovrastrutture irreligiose hanno determinato in tutto l'occidente la creazione di uno spazio politico aperto alla presenza di tutti, e dunque anche dei cristiani (anche se, come già si è ricordato, la fine di una partecipazione intesa con modalità essenzialmente antagonistiche e di contrapposizione ideologica ha in non pochi casi determinato il ritrarsi dei credenti dalla vita pubblica).

Si profila tuttavia una *quarta sfida*, rispetto alla quale la comunità cristiana appare in larga misura impreparata e che costituirà il banco di prova del possibile incontro fra i credenti e la cultura, che ormai si annunzia, della post-modernità[19].

Questa *sfida* riguarda non tanto la *forma* delle istituzioni democratiche, pressoché da nessuno messa seriamente in discussione, quanto la *sostanza* del regime rappresentativo, e dunque la sua *qualità*, soprattutto in relazione ai *valori* di cui esso è, o dovrebbe essere, portatore. La minaccia che si profila all'orizzonte è infatti quella di una democrazia puramente procedurale, intesa come sistema di regole, per la quale non si pone nemmeno il problema della verità: e non già delle *ultime* verità, che sicuramente trascendono l'ambito relativamente limitato della politica, ma delle *verità penultime*, quelle cioè che fanno riferimento all'insieme di valori che stanno a fondamento della democrazia e dei quali essa storicamente, sin dalle sue origini, si è alimentata. È in questo senso che da parte del magistero si è potuto affermare che «un'autentica democrazia è possibile solo in uno stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana... Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia»[20].

Su questo terreno si misura la *qualità* della democrazia e la sua attitudine a fondare ed insieme realizzare i diritti dell'uomo, nella linea di un autentico pluralismo;

---

19 Su queste nuove prospettive dell'impegno politico dei credenti ha richiamato l'attenzione P. Donati, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Roma 1997, specialmente nelle pagine su "come rinnovare la democrazia?" (257 ss.), in cui si mette in evidenza la crisi di partecipazione che minaccia le basi dello Stato democratico, anche in relazione alla crisi di «tutte le ideologie che identificavano la democrazia con la partecipazione dei cittadini alle istituzioni pubbliche e sociali attraverso organismi rappresentativi» (284).

20 Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, n. 46 (ma cfr. anche la ripresa del tema che viene fatta in Id., *Evangelium vitae*, nn. 69-70). Oggetto delle riserve del pontefice è la concezione puramente "procedurale" della democrazia, quale emerge ad esempio da H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, Bologna 1966 o da N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino 1984.

ma vi è da domandarsi se questa società democratica di alto profilo sia concretamente realizzabile senza il contributo di quanti hanno una visione globale della democrazia, primi fra tutti i credenti.

Ecco dunque delineata la *nuova frontiera* dell'impegno dei cattolici nella comunità politica: dotare di senso e riempire di contenuti la democrazia, fondandola su valori che non siano il puro e semplice rispetto delle *regole del gioco*. Il grande campo di lavoro che attende i credenti del XXI secolo è appunto questo: non perché da nessun regime politico, e dunque nemmeno da una democrazia aperta ai valori, possa provenire la salvezza, ma perché istituzioni giuste sono la condizione necessaria per la realizzazione di una *buona società* nella quale sia più facile (o almeno meno difficile) essere autenticamente cristiani o porsi comunque le serie domande di senso.

Posto questo obiettivo finale, relativamente meno importanti appaiono le modalità concrete di esercizio di questa presenza e vi è posto per le due opzioni fondamentali che il movimento cattolico ha compiuto negli ultimi due secoli, quella cioè di una presenza organizzata in formazioni politiche di esplicita o implicita ispirazione cristiana, oppure di una presenza realizzata a titolo individuale all'interno di formazioni politiche il cui orientamento fosse compatibile con la fede[21].

Ai fini di questa presenza dei cristiani nella città, un compito di orientamento e di guida spetta al magistero della Chiesa (che del resto, come si è avuto modo di porre in evidenza, non è stato certo avaro di indicazioni in materia) e un'importante funzione di sensibilizzazione e di formazione spetta alla comunità cristiana in quanto tale, chiamata a fare di ogni battezzato insieme un cristiano e un cittadino, e cioè un membro attivo della Chiesa e insieme un attore responsabile della società civile. Ma un compito preminente spetta al laicato cattolico, su cui incombono il privilegio e la responsabilità di costruire una città degli uomini aperta ai valori del Vangelo[22].

---

[21] Per un essenziale profilo di insieme cfr. J. M. Mayeur, *Movimento cattolico italiano e movimenti cattolici europei*, in F. Traniello – G. Campanini (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico*, vol. 1.2, Casale Monferrato 1981, 158-168. Per sviluppi recenti cfr. *Christian Democracy in European Union*, cit. Una riflessione d'insieme sul rapporto fra cattolicesimo e cultura europea è reperibile in AA.VV., *L'Europa sfida e problema per i cattolici*, Bologna 1999.

[22] Sul ruolo e le responsabilità del laico nella vita della città abbiamo richiamato l'attenzione in G. Campanini, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, II ediz. ampliata e aggiornata, Bologna 2004 (ma cfr. anche la voce *Laicato*, in *Dizionario di pastorale vocazionale*, Roma 2001, 591-596).

4. A servizio dell'uomo

Le forme di questo impegno dei credenti nelle comunità all'interno delle quali sono chiamati ad operare sono molteplici, dalla diretta partecipazione alla vita politica alla presenza negli ambiti del sociale e del volontariato: Non è compito né responsabilità del magistero della Chiesa individuare le linee di azione e stabilire le possibili priorità; al contrario «spetta alle comunità cristiane analizzare obiettivamente la situazione del loro paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili del Vangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento sociale della Chiesa», e ciò al fine di individuare «con l'assistenza dello Spirito Santo, in comunione coi Vescovi responsabili e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e tutti gli uomini di buona volontà, le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi[23].

La politica non è tutto; ma senza una buona politica non si ha una buona società. Ecco perché è importante costruire un «ordine temporale mantenuto, per quanto possibile, nella giustizia e nell'amore delle energie cristiane»[24]. Senza queste «energie cristiane», segrete ed insieme manifeste, fatte dalla preghiera dei contemplativi nei monasteri ma anche dell'operoso impegno dei laici nelle istituzioni della città, non si può dare una società giusta e fraterna. In questo senso la presenza dei cristiani è essenziale alla vita della città degli uomini.

---

[23] Paolo VI, *Octogesima adveniens*, n. 4.

[24] J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté* (1933), tr. it. *Strutture politiche e libertà*, Brescia 1969, 80.

RTLu IX (1/2004) 261-263

La spada santa. La storia di Paolo

Jan Dobraczynski
Gribaudi, Milano 2002, pp. 302.

L'ignaro lettore che si affidasse al sottotitolo sarebbe tratto in errore pensando di avere tra mano un libro che tratta della vita di Paolo dal punto di vista storico. *Storia di Paolo* indurrebbe proprio a pensare di essere in presenza di una delle numerose bibliografie che in questi ultimi anni hanno acceso un vivo interesse per l'Apostolo dei pagani. Invece il presente libro è un romanzo su Paolo. Sarebbe quindi più pertinente che l'edizione italiana rispettasse l'originale polacco e si limitasse al titolo *La spada santa*, evitando il fuorviante sottotitolo.

Chi conosce anche solo un poco Jan Dobraczynski (1910-1994) sa di trovarsi di fronte ad uno scrittore di grande talento che è salito alla ribalta internazionale con libri divenuti best-seller (come *L'ombra del Padre* e *Lettere di Nicodemo*). Il suo campo preferito nel quale ha mietuto gloriosi allori è quello del romanzo religioso. Uomo profondamente religioso che ha seguito le vicende politiche della sua Polonia, facendo anche l'amara esperienza del campo di concentramento, ha saputo unire una fede matura e coraggiosa con una profonda conoscenza dell'ambiente in cui situa i suoi personaggi.

Poiché Paolo è l'uomo delle tre culture (giudaica, greca e latina), l'A. lo segue nella sua vicenda umana e spirituale che interseca necessariamente i tre mondi. Il racconto, proprio perché romanzo, non intende esporre tutti i fatti in grado di fornire una biografia il più possibile completa di Paolo. Il racconto si estende dall'ultimo viaggio di Paolo, quello che lo porta prigioniero a Roma, fino alla sua liberazione dal carcere romano. Volutamente sono evitati sia i fatti precedenti sia il martirio di Paolo. Sui primi l'A. avrebbe potuto disporre di fonti preziose come le stesse lettere di Paolo e gli Atti degli Apostoli. Il genere letterario scelto, quello appunto del romanzo, lo tiene lontano dall'attingere scrupolosamente a tutte le fonti disponibili.

Il lettore ha l'opportunità di sentirsi quasi contemporaneo di Paolo seguendolo nel suo viaggio della prigionia (prima parte del libro, pp. 5-162) e nella sua permanenza a Roma fino al martirio di Pietro (seconda parte, pp. 163-286). Il postcritto (pp. 287-295) vede l'intervento stesso dell'A. che esprime le sue scelte e la sua ammirazione per Paolo. Davanti all'ipotesi che alcuni lettori possano vedervi un Paolo troppo umano e altri uno troppo sovrumano, l'A. matura la seguente convinzione che possiamo serenamente sottoscrivere: «Il vero Paolo è un mistero e continuerà ad esserlo» (p. 288). Poco prima lo stesso autore aveva umilmente confessato: «Si ignorano molte cose e per questo forse mi sono permesso di descrivere Paolo secondo la mia immaginazione» (p. 287). L'immaginazione c'è, vivace e fervida, sebbene non produca tutto in proprio. L'A. fa sua la "fotografia" classica di Paolo – un uomo piccolo di statura, bruttino e malaticcio – diffusa dai testi apocrifi *Atti di Paolo e Tecla* dei primi secoli dell'era cristiana. Pure condivide l'opinione che Luca fosse il pittore della Vergine, accogliendo la testimonianza di Teodoro il Lettore del VI secolo. In tanti altri casi è la fantasia dell'A. felicemente coniugata con la sua abilità letteraria a produrre pagine memorabili come l'introspezione psicologica di Paolo che, in prigione, si pone dubbi lancinanti circa la vera volontà di Dio (cfr. p. 103), o come la suggestiva descrizione della tempesta, riedizione molto personale della pur bella narrazione che fa Luca negli Atti degli Apostoli al cap. 27 (cfr. pp. 150-157).

Eppure il romanzo non è pura fantasia. Il lettore è condotto per mano attraverso i rioni di Roma dove gli pare di incontrare persone e monumenti, dove sente fiorire il latino come lingua viva. Forse la maggiore abilità dell'A. sta proprio nell'inserire i suoi protagonisti, Paolo nel nostro caso, in un contesto vivo che fa sentire il lettore un attore più che uno spettatore inerte. Lo si capisce subito per il linguaggio pertinente e tecnico che potrebbe disturbare il lettore se non fosse aiutato dal prezioso glossario che correda il libro (pp. 296-302). Così avviene che termini lontani dal nostro linguaggio, come *chitone* (veste greca, fermata ad una spalla con una fibbia, stretta da una fascia), *coribante* (sacerdote di Cibele), *forica* (latrina pubblica), *lacerna* (lungo mantello dei romani), escono dal mondo ristretto degli eruditi e diventano patrimonio del lettore. La descrizione ne guadagna in vivezza e il lettore si sente protagonista.

Il romanzo ha un carattere religioso non solo per la tematica trattata con fine competenza e ampia documentazione, ma soprattutto per la ricchezza di messaggio. A volte riecheggia in parafrasi un chiaro riferimento biblico, come il richiamo della Seconda Lettera di Pietro 3,15-16 (cfr. inizio di p. 188), spesso affiora la purezza del messaggio cristiano nel comportamento delle persone. Si veda, ad esempio,

il perdono di Paolo accordato ad Arie che dall'inizio del libro fino alla fine ha cercato di ucciderlo (cfr. pp. 272-274) o la bella descrizione del martirio dei cristiani (cfr. pp. 278-280). La conversione di Valerio, alla conclusione, dà un tocco piacevole, anche per quella preziosa immagine della spada che, impugnata per la lama, assume il valore di croce. La ricerca della spada vittoriosa, un filo conduttore del libro, atterra su questa spada viva che è appunto la croce. Veramente, alla fine del libro il lettore ha inalato un'aria ossigenata che fa bene alla mente e al cuore.

E proprio perché romanzo, non poteva mancare una manciata di sentimento che l'A. distribuisce con sapiente proporzione, a partire dall'incontro di Paolo con Sergia Paola fino all'amletico amore tra Aksa e Arie.

Pietro muore, Paolo no. Egli continua a vivere. L'A. non conclude come il lettore si aspetterebbe. L'A. sorprende sempre il lettore!

Essendo un romanzo, ogni possibile rimprovero all'A. circa le scelte compiute (per esempio, il rilievo dato al dissidio tra Pietro e Paolo, poi felicemente ricomposto) diventa labile e poco pertinente. Si può solo concludere circa la bellezza letteraria di quest'opera (ottima anche la traduzione e la resa in italiano) e il piacere di accompagnare Paolo negli ultimi anni della sua vita. Anche se non storia vera, si è trasportati sulle ali di una poesia che si inebria di sana documentazione. Un libro da raccomandare per incontrare un Paolo vivo.

Mauro Orsatti

La figura di Cristo attraeva e unificava tutta la vita spirituale dei monaci medievali, e con tratti particolari i cisterciensi. Dichiarava Baldovino di Ford: «Cristo è il nostro amore», e Aelredo di Rievaulx gli faceva eco: «Il nostro amore di Cristo dev'essere saporoso»; «Tutta la dolcezza della terra è l'umanità di Cristo», per non dire di tutto l'ardore e la tenerezza con cui Bernardo di Clairvaux contemplava il Verbo fatto carne e con cui la grande Gertrude di Helfta lo sperimentava nelle sue visioni e rivelazioni. Questo volumetto di Inos Biffi – sullo sfondo della forma che contrassegna la "teologia monastica", se così ancora la vogliamo chiamare – presenta alcuni brevi saggi di questa cristologia, nata e cresciuta nei monasteri, lungo il «santo viaggio», sancito dall'anno liturgico e dalle sue feste, o a stretto contatto con le celebrazioni sacramentali, o nella quotidiana e "spirituale" lettura e "ruminazione" della Scrittura, che era il cibo claustrale. La passione per la figura di Cristo, la suggestione dell'immagine e del linguaggio con cui quei monaci o monache, dei secoli XII e XIII, la rievocavano e la gustavano, e l'intensa bellezza con cui la illustravano, nulla hanno perduto del loro fascino e del loro valore.

Storia della spiritualità italiana

Pietro Zovatto (ed.)
Città Nuova, Roma 2002, pp. 776.

Per i tipi di Città Nuova è uscito il volume *Storia della spiritualità italiana* a cura di Pietro Zovatto. Hanno collaborato alla stesura dell'opera Costanzo Cargnoni, Antonio Gentili, Mauro Regazzoni.

Si tratta di un'opera che offre una completa panoramica di quegli importanti percorsi di spiritualità, sempre presente in ogni tempo, che stanno alla base del rinnovamento della Chiesa e tonificano quella «pedagogia alla santità», alla quale Giovanni Paolo II si riferisce nella *Novo millennio ineunte*.

L'opera si articola in quattro grandi "grappoli", ciascuno avente il suo autore.

Costanzo Cargnoni, partendo dal XIII secolo e offrendo la novità della spiritualità di Frate Francesco, trova nelle opere e nelle scelte di Anselmo d'Aosta, Pier Damiani e Innocenzo III le ragioni di una doverosa epoca di riforma, che si estrinsecherà appunto nella novità dello stile francescano e nell'ascetica dotta e povera insieme che sgorgherà dall'intuizione di Domenico di Guzmán, senza tralasciare il nuovo eremitismo agostiniano. Apprezzata la presentazione di quella mistica e spiritualità resa singolare dalla testimonianza di molte donne come Chiara d'Assisi, Margherita da Cortona, Benvenuta da Cividale, Caterina da Siena, ecc.

Antonio Gentili, addentrandosi nell'inizio dell'Umanesimo e nel suo svolgersi, presenta la crisi della Cristianità e nello stesso tempo il valore della riflessione a tutto campo sull'uomo, riportando con convinzione l'espressione di Pico della Mirandola: «Magnum miraculum est homo». Mentre si addentra ad esporre la crisi vitale degli Ordini religiosi, presenta la vita religiosa femminile in questo tempo (metà del Quattrocento) percorsa da un desiderio di contemplazione e vita eremitica. Interessante e non comune nei manuali di spiritualità è l'aver ricordato l'Ordine abbaziale milanese di Sant'Ambrogio ad Nemus, detto delle Romite Ambrosiane, fondato dalla beata Caterina da Pallanza (1437-1478) che, sulle pendici del Sacro

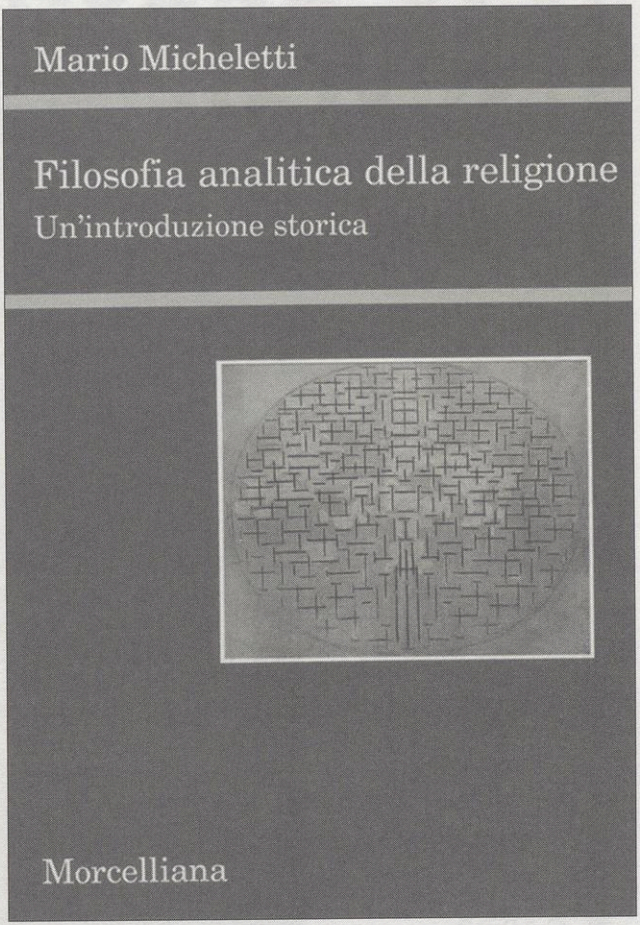
Monte di Varese, condusse con un gruppo di donne, vita eremitica. Anche la trattazione della spiritualità dei laici, presente e suscitata nelle parrocchie e diocesi dalle Confraternite, è, nella sua essenzialità, eloquente.

Mauro Regazzoni, occupandosi dell'epoca del Concilio di Trento, espone la grande azione spirituale che pervase tutto il periodo del post-Concilio, con la fioritura delle Congregazioni religiose e la loro spiritualità. Interessante il capitolo riguardante la religiosità popolare nel primo Cinquecento, con la focalizzazione della pietà eucaristica e la devozione al Crocifisso. Non viene trascurata la problematica di visioni e discernimento degli spiriti. L'azione pastorale della Chiesa post-Tridentina, che è il cuore della riforma di quel Concilio, è offerta con il taglio non tanto della narrazione, ma della comprensione di questo importante problema e introduce così il capitolo della lettura spirituale, presentata come l'epoca dei "metodi", cioè delle varie scuole spirituali. Si chiude quest'analisi interessante con una considerazione sul "quietismo" e la sua diffusione in Italia.

Pietro Zovatto tratta della spiritualità dal Settecento ai nostri giorni. La scelta delle varie personalità e percorsi spirituali è significativa e mirata. Si parte dalla spiritualità del Sacro Cuore, che tanta parte ebbe dal Settecento sino al Concilio Vaticano II, per il recupero di una "pratica" religiosa legata ad una fiducia nell'opera della grazia e nell'uomo. L'accostamento Eucaristia e devozione mariana l'Autore lo prende giustamente dall'intuizione di sant'Alfonso Maria de' Liguori nelle sue pubblicazioni *Visita al Ss. Sacramento e a Maria Santissima*, senza trascurare, dello stesso autore le preziose opere *Compendio della dottrina cristiana* e *Glorie di Maria*. Per la spiritualità dell'Ottocento, presentando praticità e ascetismo, non potendo non nominare Manzoni e Rosmini, quest'ultimo tanto caro a Zovatto, viene offerto un elenco mirato di diverse spiritualità egualmente importanti, da Pallotti a Gemma Galgani, da don Giovanni Bosco a don Luigi Guanella. Interessante è anche il capitolo riservato alla spiritualità di alcuni movimenti contemporanei, che costituiscono carismatica presenza per un orientamento in modo particolare dei fedeli cristiani laici verso un percorso di spiritualità e di impegno evangelizzatore. La scelta poi delle personalità del Novecento che hanno inciso nella vita della Comunità ecclesiale, non solo italiana, segue un criterio che offre l'opportunità di avere uno sguardo d'insieme di come si è preparato il Vaticano II, lo si è vissuto e lo si è "incarnato" nel tessuto ecclesiale, partendo da quella "rivoluzione interiore" che è la conversione, a quell'essere di Dio per il mondo, considerando quest'ultimo come la vigna nella quale il fedele cristiano è inviato (Giovanni Paolo II, *Christifideles Laici*, 1).

Storia della spiritualità italiana è un volume che non può mancare in una biblioteca o tra i libri di coloro che vogliono conoscere l'"anima" del cristianesimo della Penisola italiana, a cominciare da san Francesco per arrivare a padre Pio, ora santo.

Ettore Malnati

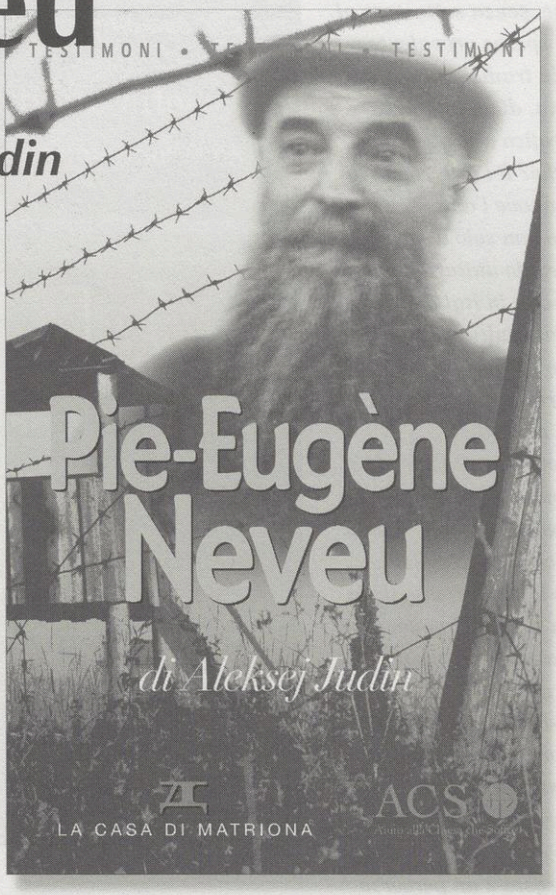


Come tracciare una mappa della filosofia analitica della religione, senza sottostare al divieto, spesso prevalente presso la tradizione angloamericana, di un approccio storiografico alle questioni teoretiche? È l'interrogativo da cui muove l'autore, nell'intento non solo di disegnare un profilo unitario – per la prima volta in Italia – di un continente culturale per lo più poco conosciuto, ma di introdurre ai problemi speculativi che – da L. Wittgenstein a A. Flew, da A. Plantinga a N. Wolterstorff, da R. Swinburne a A. Kenny, J.L. Mackie e J. Haldane – toccano il cuore stesso della filosofia della religione: cosa significa credere? Qual è lo statuto dei predicati divini? Che fondamento hanno gli argomenti teistici e le prove dell'esistenza di Dio? È legittimo parlare di teologia naturale?
Ad emergere è un percorso ricco e plurale di originali prospettive che, esibendo esempi di argomentazioni logicamente stringenti, interrogano il filosofo e il teologo in quanto tali.

NOVITÀ

Pie-Eugène Neveu

di Aleksej Judin



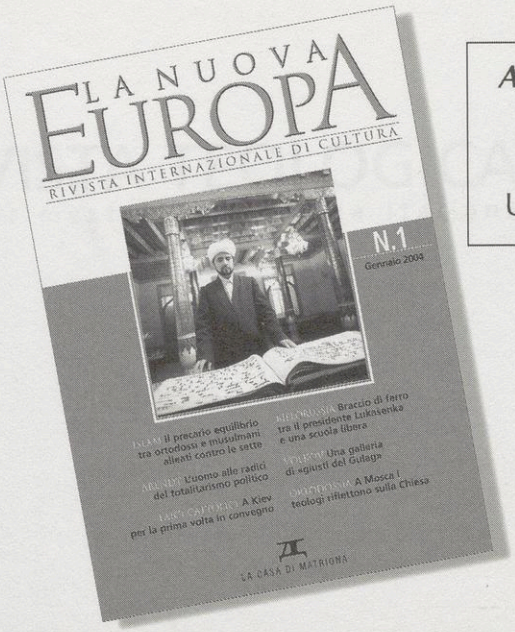
€ 18,08

Padre Neveu, assunzionista francese, sentì fin dai primi anni del '900 il fascino della missione in Russia, e partì come cappellano in Ucraina. Le vicende della rivoluzione, della carestia e della guerra civile segnarono la sua decisione di condividere il calvario del popolo russo. A lui, risparmiato dalle repressioni a motivo della cittadinanza straniera, sarebbe toccato in sorte di essere consacrato segretamente vescovo a Mosca e di guidare la Chiesa cattolica russa negli anni più bui del regime sovietico.

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

LA NUOVA EUROPA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA



Abbonamenti 2004
Italia: € 30,00
Estero: € 60,00
Un numero € 6,00

SUL NUMERO DI GENNAIO-FEBBRAIO

- **HANNAH ARENDT**
  L'uomo alle radici del totalitarismo politico

- **OLEG VOLKOV**
  Una galleria di "giusti del Gulag"

- **L'ISLAM CHE INQUIETA I RUSSI**
  Il precario equilibrio tra ortodossi e musulmani alleati contro le sette

- **LAICI DELL'EST A CONGRESSO**
  Il primo Congresso dell'Europa dell'Est. Impensabile fino a poco tempo fa

- **I RAGAZZI DEL LICEO KOLAS**
  Braccio di ferro tra il presidente bielorusso e una scuola libera

rcsegr@tin.it • Tel.: (+39)035294021
www.russiacristiana.org

Finito di stampare
nel mese di marzo 2004
presso la tipografia La Buona Stampa
a Pregassona (Lugano)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

2

Anno IX
Giugno 2004

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 2/2004

Editoriale 277

Articoli:

Leo Scheffczyk, *Maria: punto focale dei misteri della fede* 283

Michael Schulz, *Schuldbedrohte Endlichkeit*
Zur Erbsündentheologie Karl Rahners 295

Manfred Hauke, *Maria «scettro della vera fede»*
L'Immacolata Concezione e la discussione sul peccato originale 315

Contributi:

Achim Dittrich, *«Die Erfindung des Scotus». Protestantische Kritik*
an der Immaculata-Definition nach 1854 und im 20. Jahrhundert 341

Jean Soldini, *Storia, memoria, arte sacra tra passato e futuro* 377

Paola Viotto, *Rappresentazioni artistiche dell'Immacolata attraverso i secoli* .. 421

Dibattiti:

Ettore Malnati, *Rosarium Virginis Mariae* 433

Giacomo Martinelli, *Impariamo Cristo alla scuola di Maria* 451

Libero Gerosa, *Le norme codiciali sull'attività missionaria della Chiesa*
e l'evangelizzazione dei non credenti all'inizio del terzo millennio 457

Stanisław Ryłko, *Istituzione e carisma nella Chiesa: co-essenzialità* 477

Visita del Gran Cancelliere alla FTL (17 marzo 2004) 489

Recensioni:

L. Scheffczyk, *Maria – Mutter und Gefährtin Christi* (di Manfred Hauke) 493

B. Gherardini, *Sta la Regina alla tua destra* (di Pietro Parrotta) 497

Pontificia Academia Mariana Internationalis, *La Madre del Signore* (di Manfred Hauke) 500

A. M. Dieguez, *L'archivio particolare di Pio X* (di Carlo Cattaneo) 505

RTLu IX (2/2004) 277-282

Editoriale

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia (Lugano)

Alla scuola di Maria, rivestita della grazia di Cristo. Un omaggio in occasione del 150° anniversario del dogma dell'Immacolata Concezione

L'8 dicembre 1854, Papa Pio IX dichiarò solennemente come verità di fede che «la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale»[1]. L'8 dicembre di quest'anno, il mondo cattolico ricorderà solennemente il 150° anniversario del dogma di Maria concepita senza peccato originale. Questa data è l'occasione per dedicare la maggior parte del presente volume alla Madre di Dio, specialmente alla dottrina della sua Immacolata Concezione.

Il primo articolo, del Cardinale tedesco e professore di dogmatica Leo Scheffczyk, offre una panoramica generale sull'importanza della mariologia, curata con particolare impegno alla Facoltà di Teologia a Lugano: «Maria: punto focale dei misteri della fede». La mariologia non è un angolino di spiritualità dove sfogare qualche capriccio sentimentale privato, bensì si trova al centro delle verità della fede. Lo dice esplicitamente il Vaticano II nella sua Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*: «Maria..., per essere entrata... intimamente nella storia della salvezza, in qualche modo compendia in sé e irraggia le principali verità della fede» (LG 65). Il Cardinale Scheffczyk elabora quest'idea del Concilio, mostra le sue profonde radici nella Tradizione e fornisce una rassegna critica della discussione recente, tenendo conto dell'aspetto ecumenico. Il Cardinale ha presentato il suo

[1] Denzinger-Hünermann 2803.

contributo come *lectio magistralis* all'inizio di quest'anno accademico, il 13 ottobre 2003. Va ricordato che il tema dell'articolo si affianca bene, con qualche luce nuova, al primo volume della "Collana di Mariologia", curata dal sottoscritto, sotto il titolo: *Maria, crocevia della fede cattolica* (Lugano 2002). In questo saggio di Leo Scheffczyk si trovano anche una prima introduzione al pensiero teologico del Cardinale, onorato per i suoi meriti scientifici dal Santo Padre con la dignità cardinalizia nel 2001, oltre che una bibliografia che riunisce le opere del teologo apparse in lingua italiana.

Mentre il Cardinale Scheffczyk introduce l'approfondimento sistematico della mariologia, gli articoli di Ettore Malnati e Giacomo Martinelli (nella sezione "Dibattiti") puntano sulle dimensioni spirituali e pastorali inerenti alla figura di Maria. Ettore Malnati si occupa della recente Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* con cui il Sommo Pontefice ha introdotto l'"anno del Rosario" 2002-2003. Nella sua conferenza mariana, tenuta il 12 maggio 2003 alla nostra Facoltà, lo studioso sottolinea alcuni aspetti centrali della «preghiera preferita» del Papa[2], chiamata da Paolo VI «compendio di tutto quanto il Vangelo»[3]. Il Rosario aiuta a santificare il tempo, mette al centro Cristo, getta luce sul mistero dell'uomo, fa crescere la comunione ecclesiale (inclusa quella della famiglia, «Chiesa domestica») ed offre degli spunti preziosi per la contemplazione[4]. Dal tema del Rosario, che contempla Cristo con gli occhi e con il cuore di Maria, si passa volentieri al contributo di Mons. Giacomo Martinelli, della Pontificia Accademia dell'Immacolata (Roma): «Impariamo Cristo alla scuola di Maria». Trovandoci con Maria ai piedi della Croce e lasciandoci attrarre dalla bellezza della grazia immacolata, possiamo accogliere con cuore aperto l'effusione dello Spirito Santo.

Il tema dell'Immacolata Concezione viene trattato più direttamente da quattro interventi: quelli di Michael Schulz, Manfred Hauke, Achim Dittrich e Paola Viotto. L'accesso alla dottrina sull'Immacolata viene oggi, a volte, ostacolato da una mancata comprensione di un altro dogma che ne è logicamente incluso, quello del peccato originale. Per questa ragione, gli articoli di Schulz e Hauke mettono in rilievo

---

[2] *Rosarium Virginis Mariae*, 2.

[3] *Marialis Cultus*, 42.

[4] Per chi desidera un ulteriore approfondimento, possiamo segnalare C. CHARAMSA, *Il Rosario*, Città del Vaticano 2003; AA.VV., *Contemplare Cristo con Maria*, Città del Vaticano 2003. Il tema ha suscitato anche un vivo interesse in Svizzera, come documenta l'ampio volume, apparso in occasione di una mostra a Sachseln: U.-B. FREI – F. BÜHLER, *Der Rosenkranz. Andacht – Geschichte – Kunst*, Bern-Sachseln 2003 (con una prefazione del Cardinale Walter Kasper, pp. 6-7).

proprio il ruolo del paradiso terrestre e della prima caduta umana. Il racconto della Genesi, con i suoi tratti simbolici, va letto come riferimento agli eventi storici dell'amicizia originale dell'umanità con Dio e del primo peccato quale rottura dell'alleanza originaria con il Creatore. Lo stato originale del paradiso e la caduta dell'umanità in Adamo costituiscono degli elementi intrinseci del messaggio neotestamentario su Gesù Cristo, salvatore e nuovo Adamo. Chi rinnega il fatto del peccato originale, è esposto ad un ingenuo ottimismo oppure all'altro estremo, il pessimismo derivante dall'idea che l'umanità si trovi nel peccato già per la sua esistenza stessa.

L'articolo di Michael Schulz, professore di dogmatica ormai passato da Lugano alla Facoltà teologica di Bonn (Germania), si concentra sull'approccio di un noto teologo tedesco: «Schuldbedrohte Endlichkeit. Zur Erbsündentheologie Karl Rahners». L'articolo si colloca in un anno denso di festeggiamenti (e varie critiche) in occasione del 100° anniversario della nascita di Karl Rahner, morto nel 1984. Per caratterizzare il genere letterario dei racconti di Genesi 2-3 (paradiso e caduta), Rahner introduce il termine di "eziologia storica". "Eziologia" vuol dire che il racconto parte dall'esperienza del peccato nel popolo d'Israele, un'esperienza ricondotta alla sua prima "causa" (*aitia*, perciò "eziologia") nel peccato all'inizio dell'umanità. Contro tendenze che negano l'importanza degli inizi umani per la storia davanti a Dio, il gesuita tedesco sottolinea il carattere storico degli eventi primordiali, senza leggerli come protocollo giudiziario. Questa impostazione, in linea di massima, è stata ben accolta nell'ambito teologico. Nonostante ciò, come nota Schulz nella sua conclusione, l'approccio rahneriano continua a suscitare molti interrogativi. L'insegnamento comune della Chiesa non sembra favorevole alla tesi secondo cui l'uomo sarebbe morto nel paradiso terrestre anche se non avesse peccato[5]. Rimane controversa in particolare la proposta di Rahner di sostituire la figura del progenitore con la *humanitas originans*, l'umanità originaria[6].

La dottrina del peccato originale si trova anche al centro dell'articolo di Manfred Hauke: «Maria "scettro della vera fede". L'Immacolata Concezione e la discussione sul peccato originale». Nella seconda parte dell'ultimo secolo sono state proposte numerose teorie che mirano alla "reinterpretazione" o addirittura all'eliminazione della dottrina sul peccato originale. Di fronte a questa sfida sembra interessante affrontare la tematica, partendo dai dati acquisiti sull'Immacolata Concezione di

[5] Cfr. DENZINGER-HÜNERMANN 222. 372. 1511s.

[6] Su questa problematica e sugli interventi del magistero (Pio XII, Paolo VI) vedi M. HAUKE, *Solidarität in Christus und Komplizität in Adam*, in Forum Katholische Theologie 18 (2002) 243-265, qui 246s. 258-261.

Maria (in particolare dalla definizione dogmatica del 1854). Viene quindi applicato ad un caso specifico l'invito del Cardinale Scheffczyk di presentare Maria come «punto focale dei misteri della fede». L'autore offre una rassegna critica della proposta evoluzionista di Teilhard de Chardin, dell'approccio sociologico di Piet Schoonenberg e di altri autori che esplicitamente hanno confrontato le proprie teorie con il dogma dell'Immacolata (Alfred Vanneste, Alejandro de Villalmonte, Domiciano Fernandez e – come esplicitazione "logica" di idee rahneriane – Jacek Bolewski). L'esito sistematico dell'investigazione viene formulato in sei punti che manifestano la luce effusa dall'Immacolata Concezione sulla protologia, quindi sul paradiso terrestre e sul peccato originale.

Il dogma dell'Immacolata, ancora oggi, è sottoposto a varie critiche da parte del mondo protestante. Questa sfida ecumenica viene accolta dal contributo di Achim Dittrich: «"Die Erfindung des Scotus". Protestantische Kritik an der Immaculata-Definition nach 1854 und im 20. Jahrhundert». L'autore è già ben preparato a quest'intervento attraverso uno studio ampio e puntuale che riguarda la critica protestante alla mariologia[7]. Tra le voci critiche del secolo XIX, l'autore esamina tra l'altro il contributo particolarmente sofisticato del teologo protestante Eduard Preuß che peraltro, dopo la sua conversione al cattolicesimo, scrisse una ritrattazione (chiamata da qualche contemporaneo «la vendetta dell'Immacolata»). Segue un breve sguardo sulla posizione dei riformatori. Poi l'autore passa alla teologia protestante del XX secolo, presentando lo svizzero Karl Barth, il valdese Giovanni Miegge, Max Thurian (poi convertito alla Chiesa cattolica) e Hans Asmussen. Vengono rassegnati anche i documenti ecumenici più recenti, tra i quali quello del Gruppo di Dombes. Alla fine, Dittrich costata l'intreccio della dottrina sull'Immacolata Concezione con la soteriologia e l'ecclesiologia. Anche qui si manifesta Maria quale "punto focale dei misteri della fede".

In una presentazione della dottrina sull'Immacolata Concezione va accolta anche l'eredità artistica. Perciò il presente volume offre ben volentieri un contributo di Paola Viotto sulla «Devozione alla Vergine Immacolata nell'arte ticinese». Il breve saggio offre uno sguardo interessante sul cammino storico della rappresentazione dell'Immacolata, portando degli esempi (e qualche immagine) dal Ticino e dalle regioni circostanti in Italia.

Tra le recensioni, il nuovo libro su Maria come "Madre e Compagna di Cristo" del Cardinale Scheffczyk si collega bene con il suo articolo presente sulla nostra rivi-

[7] A. Dittrich, *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse*, Regensburg 1998.

sta. L'opera, pubblicata dalla Pontificia Academia Mariana Internationalis, offre un conciso *status quaestionis* della mariologia contemporanea, mentre la monografia di Brunero Gherardini approfondisce la missione regale di Maria.

Per ragioni di completezza, annunciamo anche un articolo, previsto per il prossimo numero della nostra rivista, di Costante Marabelli: «L'Immacolata Concezione in Guglielmo di Ware», il primo teologo ad insegnare la dottrina di Maria concepita senza peccato originale in ambito universitario.

Il presente quaderno contiene anche alcuni contributi non legati al prevalente tema mariologico. Il ricordo dell'arte sacra, già presente con il contributo di Viotto, assume un taglio più generale con il saggio di Jean Soldini: «Storia, memoria, arte sacra tra passato e futuro». Nel contesto culturale attuale è più che opportuno porsi la questione filosofica di principio, "Che cos'è l'arte?", trattata con attenzione da Soldini. La riflessione sul rapporto tra arte religiosa e arte sacra tiene conto sia della fenomenologia della religione sia dei documenti ecclesiali al proposito.

La Facoltà di Teologia di Lugano, con i sui lavori scientifici, vuol sostenere la crescita missionaria della Chiesa nel terzo millennio. Nella realizzazione di questo scopo vanno tenute assieme sia le strutture classiche delle diocesi, in particolare le parrocchie, sia le possibilità fornite dai nuovi movimenti, vigorosamente presenti dalle nostre parti. In questo contesto promittente si inserisce la conferenza di Libero Gerosa, rettore della FTL, al Convegno di Assisi, il 19 marzo 2004, sulla partecipazione dei movimenti e delle nuove comunità alla missione della Chiesa. Gerosa porta un'importante riflessione di principio fondata sulle norme codiciali relative all'attività missionaria della Chiesa e l'evangelizzazione dei non credenti. Le possibilità dei nuovi carismi vengono discusse nell'ambito globale del diritto missionario. Tra gli esempi riportati spicca l'attenzione data al riconoscimento del Cammino Neocatecumenale da parte del Pontificio Consiglio per i Laici del 2 giugno 2002. Nel rinnovamento delle parrocchie e nell'esperienza di una Facoltà di Teologia, l'intelligenza della fede deve andare a pari passo con la comunione della fede, frutto di una profonda spiritualità.

L'accoglienza dei nuovi movimenti si trova anche al centro di un'altra conferenza tenuta allo stesso Convegno di Assisi. L'arcivescovo Stanislaw Rylko, presidente del Pontificio Consiglio per i Laici, espone il tema «Istituzione e carisma nella Chiesa: co-essenzialità». L'aggettivo "coessenziale", che a prima vista potrebbe apparire piuttosto audace, viene usato in questo contesto da Giovanni Paolo II in un'allocuzione ai movimenti ecclesiali nel 1987, ma soprattutto in occasione del Congresso mondiale dei movimenti alla Pentecoste del 1998. La (quasi) "co-essen-

zialità" non intende nessuna giustapposizione arbitraria di due fattori indipendenti, bensì – secondo Piero Coda – un rapporto tra oggettività (i doni ministeriali e sacramentali) e soggettività (dei singoli credenti con i carismi di ognuno). Mons. Rylko fa anche qualche riferimento al «profilo mariano» della Chiesa, chiamando Maria «la prima e la più grande carismatica della storia».

Il presente volume della Rivista riporta anche, *last not least*, la predica tenuta da Sua Eccellenza Monsignor Pier Giacomo Grampa, novello vescovo di Lugano, durante la celebrazione eucaristica assieme ai professori e studenti della FTL il 17 marzo 2004. È stato il giorno della prima visita ufficiale del nostro Gran Cancelliere presso la Facoltà. Ringraziamo di cuore dell'attenzione rivolta al nostro lavoro teologico ed educativo. Accogliamo volentieri l'invito di porre la Parola di Dio al centro della nostra attenzione[8] e auspichiamo una feconda collaborazione per il bene della Chiesa.

[8] Ci permettiamo di ricordare vari contributi apparsi negli scorsi anni sulla nostra rivista, tra i quali G. Paximadi – M. Hauke, *«Spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Note sul rapporto fra esegesi e dogmatica*, in RTLu 5 (2000) 19-46.

RTLu IX (2/2004) 283-294

Maria: punto focale dei misteri della fede*

Card. Leo Scheffczyk
Arcidiocesi di München und Freising (Germania)

Dopo il Concilio Vaticano II, l'importanza e l'efficacia della mariologia e della devozione mariana sono diminuite all'interno della Chiesa e della teologia – nonostante le affermazioni positive del Concilio su Maria e nonostante l'impegno dei Papi postconciliari. Questo fatto sarebbe un motivo sufficiente per riconsiderare il tema mariano. Chi affronta una tale sfida, può incontrare l'obiezione che nella situazione attuale della fede cristiana e cattolica ci sono problemi più importanti della questione mariana[1], ad esempio le questioni del Dio unico, della Trinità, di Gesù Cristo, della grazia, della Chiesa e del compimento celeste. Tuttavia possiamo porre ai critici del tema una domanda: che cosa avverrebbe se tutte le verità indicate fossero implicite nel mistero mariano? Implicite o persino incluse, messe in luce in modo particolare e più forte? Se fosse così, nella attuale crisi della fede dovremmo rivolgere al mistero mariano un'attenzione maggiore perché la fede cattolica risulterebbe compresa più profondamente, illuminata di una luce più intensa e corroborata.

Infatti questo contributo vuole mostrare Maria come punto focale delle verità di fede. In Lei si uniscono tante linee della fede la quale riceve così una irradiazione nuova. Sviluppare il nostro tema, comunque, non è facile. Le difficoltà si presentano in modo più insistente quando si discute il tema soprattutto al livello della teologia ecumenica. Ecco dunque un primo spunto di riflessione.

---

* Il testo riproduce la *lectio magistralis* tenuta il 13 ottobre 2003 per l'inizio dell'anno accademico della Facoltà di Teologia di Lugano.

[1] Così tra l'altro K. Riesenhuber, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner* (Quaestiones disputatae 60), Freiburg i. Br. 1973, 7s.

1. Pro e contro di questa concentrazione delle verità di fede in Maria

Nel dialogo ecumenico, Maria non è ancora un tema ampiamente sviluppato, malgrado qualche tentativo recente, tra cui soprattutto la dichiarazione comune di luterani e cattolici statunitensi *The One Mediator, the Saints and Mary* (1992)[2], il documento del Gruppo di Dombes *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints* (1997-98)[3] e il testo bilaterale tedesco *Communio sanctorum* (2000)[4]. Il tema mariano viene comunque toccato molte volte all'interno della teologia protestante, accanto alla tematica speciale del nesso di altre verità di fede con la dottrina mariana. Nonostante ciò e malgrado qualche apertura, prevale nell'insieme il rifiuto di questa connessione tipicamente cattolica tra Maria e tutta la fede. Tale rifiuto non deriva soltanto dalla tradizione dottrinale tipicamente protestante, bensì anche dalla modalità essenzialmente diversa di parlare e di pensare della teologia protestante rispetto a quella cattolica; la forma di pensiero nella teologia protestante ha un carattere dialettico e discontinuo, mentre quella della teologia cattolica è di tipo analogico e continuo, procedendo in una maniera più organica.

La posizione fondamentale di tipo dialettico e discontinuo – in base alla quale è decisivo il *solus Christus* e Maria non va inserita nel mistero di Cristo in modo costitutivo –, che un tempo si esprimeva in forma particolarmente drastica in Karl Barth, oggi la si ritrova invece in Gerhard Ebeling, uno dei «pensatori più chiari e conseguenti della teologia riformatrice»[5]. La critica fondamentale alla fede mariana cattolica da parte di questo teologo comincia già riguardo al dogma della *Theotokos*, sospettato di monofisismo in quanto esalterebbe Maria come portatrice di salvezza accanto a Cristo. Da ciò risulterebbe l'intero legame di Maria con verità di fede essenziali. Maria verrebbe connessa poi in maniera illegittima con lo Spirito Santo, collocata al posto della Chiesa ed innalzata come mediatrice; in lei si anticiperebbe

---

2 H. G. Anderson – J. F. Stafford – J. A. Burgess (edd.), *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, Minneapolis-Augsburg 1992; tr. it. in *Enchiridion Oecumenicum IV*, Bologna 1996, nn. 3083-3360. Cfr. A. Dittrich, *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse* (Mariologische Studien XI), Regensburg 1998, 257-260.

3 Groupe de Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, 2 voll., Paris 1997-1998; tr. it. in Gruppo di Dombes, *Maria nel disegno di Dio e nella comunità dei santi*, Magnano 1998.

4 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Frankfurt a. M. 2000[2].

5 Così A. Brandenburg, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965, 45.

il giudizio finale. Persino la santità e l'infallibilità della Chiesa sono messe in relazione con il dogma mariano e perciò vengono continuamente contestate[6]. La critica di Ebeling ebbe una forte risonanza, influenzando persino il documento ufficiale della Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands [Chiesa unificata evangelico-luterana della Germania] del 1991 su *Maria, Madre del nostro Signore*; in questo testo Maria viene definita una «officina passiva» (*passive Werkstatt*), «in cui agisce Dio»[7].

D'altra parte uno sguardo sulla teologia protestante nel suo insieme mostra che non viene interamente abbandonato il rapporto di Maria con altre verità di fede. Questo avviene nel documento appena citato e ovunque si riconosca l'importanza costitutiva di Maria per l'Incarnazione del Verbo. Nella documentazione menzionata, la *Theotokos* rimane «un'importante affermazione a servizio della cristologia»[8] e salvaguarda il mistero dell'Incarnazione. Perciò anche Peter Meinhold, un luterano aperto all'esigenza ecumenica, può ammettere che Maria è il tipo del popolo di Dio. A suo giudizio, si può comprendere Maria con Lutero come esempio di fede e segno della grazia[9]. Similmente anche Heinrich Ott, un teologo svizzero riformato ed allievo di Barth, riconosce che Maria è in rapporto con la missione della Chiesa e con l'uomo dotato della grazia[10].

Una conferma particolarmente ampia di questo principio di connessione tra Maria e la fede cristiana (possiamo anche dire: di questa inclusione o pericoresi in senso analogo) viene dal vescovo luterano Ulrich Wilckens che riconosce Maria come tipo ed esempio dei credenti, come madre dei fedeli e come esempio per l'atteggiamento fondamentale della Chiesa, cioè per la fede[11].

È notevole che tutte queste testimonianze a favore del principio di connessione mettano in rilievo soprattutto il legame tra Maria e la Chiesa. A volte viene accen-

---

6 G. Ebeling, *Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas*, in *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 182.

7 M. Kiessig (ed.), *Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Besinnung*, Lahr 1991, 18.

8 *Ibid.*, 14.

9 P. Meinhold, *Die Konstitution «De Ecclesia» in evangelisch-lutherischer Sicht*, in G. Baraúna (ed.), *Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils II*, vol. II, Freiburg i. Br. 1966, 548.

10 H. Ott, *Gedanken eines reformierten Theologen zur Constitutio dogmatica «De Ecclesia»*, in G. Baraúna, *op. cit.*, 565.

11 U. Wilckens, *«Jesus Christus, empfangen durch den Hl. Geist, geboren von der Jungfrau Maria» (Theologische Mediation zu Lk 1,26-55)*, in J. Schreiner – K. Wittstadt (edd.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen. Festschrift P.-W. Scheele*, Würzburg 1988, 68-81.

tuata anche l'importanza esemplare di Maria per la giustificazione[12]. Tuttavia non possiamo eliminare la domanda: quale tipo di Chiesa o di giustificazione si intende? (in ogni caso non si tratta della Chiesa visibile gerarchica e della giustificazione con la cooperazione umana). Inoltre rimane aperta un'altra questione: il legame o l'osmosi tra Maria e la Chiesa ha veramente un significato ontologico? Oppure si rimane piuttosto al livello paradigmatico, simbolico o morale? Le testimonianze riferite, comunque, non sono state riportate per provare una convergenza ecumenica, bensì soltanto quale conferma del principio cattolico d'inclusione; questo principio cattolico viene riconosciuto in parte anche dalla teologia ecumenica [protestante], mentre in parte viene respinto, pur essendo compreso come tipicamente cattolico.

Più importante dell'atteggiamento ambivalente della teologia ecumenica protestante di fronte a questo principio mariologico è la sua motivazione positiva, che rinvia alla Tradizione.

2. Le radici nella Tradizione

Nei primi tempi, il nesso del mistero mariano con le altre verità di fede non poteva ancora essere considerato esplicitamente perché Maria non era ancora compresa nell'interezza della sua figura teologica. Tuttavia è già notevole il breve cenno fatto da Ignazio d'Antiochia († dopo il 110) ai «tre misteri clamorosi» i quali «rimasero nascosti al principe di questo mondo»: «verginità [di Maria], nascita e morte del Signore» cui seguì l'annichilamento della morte [per mezzo della risurrezione][13]. Benché non si possa sopravvalutare questo cenno nella sua portata dottrinale, si tratta comunque di un inserimento di principio di Maria nel *nexus mysteriorum* della salvezza.

Nella descrizione breve, ma importante di Maria come *causa salutis* in Ireneo di Lione († verso il 202)[14], si mostra il coinvolgimento della Vergine Maria nell'opera redentrice. Segue immediatamente una relazione con la Chiesa, perché Maria durante la Visitazione presso Elisabetta esultò «a nome della Chiesa»[15]. In seguito, soprattutto dopo Ambrogio († 397), l'idea di Maria come «tipo della Chiesa» assu-

12 Cfr. A. Dittrich, *op. cit.*, 25, 33, 249.

13 Ignazio d'Antiochia, *Ad Eph.* 19,1.

14 Ireneo di Lione, *Adv. Haer.* III,22,4.

15 *Ibid.*, III,10,2.

me una posizione dominante; la maternità non vale soltanto per Cristo, bensì anche per la Chiesa, perché nel grembo di Maria non viene formato solamente il corpo fisico di Cristo, ma altresì «le spighe di grano circondate da gigli»[16], vale a dire i fedeli e la Chiesa. Sin d'allora molto di quanto succede nella Chiesa è legato anche a Maria e a Lei viene ricondotto (così ad esempio in Agostino la fecondità della Chiesa come vergine e madre; la verginità della Chiesa consiste anzitutto nell'integrità della fede[17]).

Nel contesto del concilio di Efeso, Cirillo d'Alessandria († 444) riconobbe al rapporto di Maria con la fede della Chiesa un'importanza ancora maggiore, quando egli chiamò Maria *Theotokos* con un'espressione simbolica «lo scettro della vera fede»[18]. Quest'immagine riconduce il potere spirituale nell'ambito della verità, un potere che risplende nell'appellativo di *Theotokos* e che proviene dal Dio-uomo[19]. Questa posizione della Madre di Dio, dotata dell'elemento nuovo della lotta vittoriosa, si manifesta nell'elogio liturgico di Maria come «vincitrice di tutte le eresie» (sec. VIII-IX). Già prima, in ambito orientale, l'*Inno acatisto* elogia Maria come sorgente e principio della dottrina di Cristo oltre che «bocca degli Apostoli», riaffermando il rapporto della figura di Maria con la verità della fede. Questa convinzione torna in Giovanni Damasceno († prima di 754), quando egli vede rappresentato nel titolo di «Madre di Dio» «l'intero mistero della salvezza»[20].

La teologia scolastica rivolge lo sguardo soprattutto ai privilegi di Maria. A volte, tuttavia, viene sviluppata anche l'abbondanza dei rapporti della Madre di Dio con i misteri della fede. Anselmo, ad esempio, paragona la maternità di Maria con la paternità di Dio: mentre Dio Padre è l'origine di tutte le realtà create, Maria è la madre di tutte le realtà ricreate[21]. Non mancano delle esagerazioni, ad esempio quando Riccardo di San Lorenzo († dopo il 1245) trasferisce l'unità tra Cristo e Maria anche all'Eucaristia e ne deduce in modo inammissibile la comunione anche al corpo di Maria[22]. Tommaso d'Aquino († 1274), però, unisce alla maternità divi-

---

16 Ambrogio, *De instit. virg.* 94.

17 Agostino, *Sermo* 188,3,4.

18 Cirillo d'Alessandria, *Hom. div.* 4 (PG 77, 992A-996C).

19 Cfr. A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik, a cura di L. Scheffczyk e A. Ziegenaus, V), Aachen 1998, 215.

20 Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa* III,12 (PG 94, 1029).

21 Anselmo d'Aosta, *Oratio* 7.

22 Riccardo di San Lorenzo, *De laudibus sanctae Mariae* 12,1,12.

na, fondata cristologicamente, delle riflessioni sulla redenzione e sulla grazia[23]. Tuttavia non si può dire che l'idea di Maria come punto focale della fede fosse già presentata secondo una dottrina chiara ed esplicita. Ciò è avvenuto solo in tempi recenti, quando comincia a svilupparsi una mariologia distinta e poi la questione di un principio mariologico unificativo o fondamentale[24]. Soprattutto nella scia di M. J. Scheeben († 1888), la mariologia tentava di dimostrare che i dogmi mariani trovano il loro fondamento unitario nella verità della maternità divina. Sul fondamento della maternità, importante per la mediazione della salvezza, era assicurato sistematicamente anche il significato cristologico e soteriologico della verità mariana. Inoltre si apriva il rapporto con altre verità essenziali della fede. Questa base sistematica permetteva alla teologia di dire, come fece per esempio Michael Schmaus, che «nella mariologia si intrecciano quasi tutte le linee teologiche... Perciò nella mariologia si trovano spunti decisivi per tutta la teologia»[25]. Questo giudizio è stato spesso ripetuto (con altre formulazioni) e ha trovato la sua conferma nell'espressione del Vaticano II: «Maria..., per essere entrata... intimamente nella storia della salvezza, in qualche modo compendia in sé e irraggia le principali verità della fede»[26]. Nel medesimo senso, Maria viene chiamata da Paolo VI «un catechismo vivente»[27] e da Giovanni Paolo II una «sintesi del vangelo»[28].

Questo principio dell'inclusione e della connessione è entrato anche nell'insegnamento della Chiesa. Tuttavia la sua precisazione è rimasta finora un compito piuttosto disatteso e poco sviluppato. Vogliamo qui affrontare questa sfida, seppur brevemente, ben consapevoli che non è possibile offrirne una trattazione esauriente.

3. La precisazione del principio

La precisazione del principio[29] deve cominciare al punto cruciale, dove Maria tocca il mistero salvifico: questo è il mistero dell'Incarnazione del Verbo nella madre

---

[23] Sulla mariologia di Tommaso si veda l'ampio articolo di R. SCHENK, *Thomas von Aquin*, in L. SCHEFFCZYK – R. BÄUMER (edd.), *Marienlexikon* VI, St. Ottilien 1994, 399-405.

[24] L. SCHEFFCZYK, *Fundamentalprinzip*, in *Marienlexikon* II, St. Ottilien 1989, 565-567.

[25] M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* V, München 1955, 7.

[26] *Lumen gentium*, 65.

[27] *Catechesi Tradendae*, 73.

[28] Allocuzione a dei *campesinos* della Colombia, 3.7.1986: cfr. A. ZIEGENAUS, *op. cit.*, 29.

[29] Cfr. gli approcci in L. SCHEFFCZYK, *Maria Exponent des katholischen Glaubens*, in ID., *Schwerpunkte des*

umana Maria la quale viene così innalzata come Madre di Dio. Il fatto e la verità della maternità divina di Maria garantiscono l'unità indissolubile tra natura divina e umana nella persona del Verbo, perché la maternità si riferisce sempre alla persona di un figlio. Ciò significa che Maria è parte costitutiva del mistero di Cristo perché ella vi serve come base essenziale. Siccome l'Incarnazione del Verbo fu già un'azione della redenzione – un fatto che riceve un accento particolare nella teologia ortodossa –, la Madre di Dio fa parte anche del mistero della redenzione e conferisce a questo mistero una luce nuova tramite il suo servizio di cooperazione. L'importanza di questo fatto appare con la massima evidenza quando facciamo un confronto con l'opinione contraria degli gnostici, i quali disprezzavano il corpo. Secondo loro Maria partorì soltanto un semplice uomo sul quale discese più tardi il Verbo o la Sapienza, per ritirarsi da lui prima della morte sulla croce. Questa teoria elimina l'unità personale tra divinità e umanità in Cristo, ma rinnega anche la redenzione tramite il Dio-uomo nella morte e risurrezione. Ciò implica che quando si nega la maternità di Maria nei confronti del Dio-uomo, l'intero mistero di Cristo crolla.

Di questo contesto fa parte anche la verginità, cioè il concepimento della madre operato dallo Spirito. I Padri la spiegavano soprattutto come segno della vera divinità di Cristo e come dimostrazione dell'inizio di una nuova creazione secondo la grazia. La verginità della madre, però, permette una motivazione cristologica ancora più profonda. Essa sta nella consapevolezza che la concezione verginale, operata dallo Spirito, manifesta con la massima evidenza la singolare figliolanza trinitaria del Verbo e accoglie tale relazione trinitaria già all'origine esclusivamente nel Dio-uomo. Anche riguardo alla verginità Maria rappresenta quindi il mistero di Cristo in un modo particolare e conferma la sua unicità. Così Maria rafforza quello che Hans Urs von Balthasar chiama il «principio teandrico» nel cattolicesimo[30].

Poiché l'Incarnazione di Dio (come *exinanitio* del Figlio ed orientata alla croce) era già un avvenimento salvifico, l'inclusione costitutiva di Maria nell'Incarnazione significava anche in un certo modo il suo coinvolgimento nell'evento della redenzione di cui ella manifesta soprattutto il lato umano. L'accentuazione del lato umano

---

Glaubens, Einsiedeln 1977, 306-323 [un articolo simile è tradotto in italiano: Id., *Maria come esponente della fede cattolica*, in Id., *Maria, crocevia della fede cattolica* (Collana di Mariologia 1), Lugano 2002, 41-49]; A. Ziegenaus, *Die Mariengestalt: Kurzformel des Glaubens*, in Forum Katholische Theologie 19 (2003) 1-13.

[30] H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt*, Freiburg i. Br. 1974, 12ss. (tr. it. *Il complesso antiromano*, Brescia 1974).

della redenzione inizia già nella corretta valutazione soteriologica dell'umanità del Redentore.

Il fatto che Cristo, con la sua umanità come strumento salvifico della divinità, operò attivamente una *satisfactio* e non assunse su di sé soltanto – come afferma Lutero – una *satispassio*, è un dato fondamentale della soteriologia cattolica. Questa verità della cooperazione dell'uomo Gesù alla redenzione viene teologicamente amplificata e confermata tramite la cooperazione di Maria, persona umana, all'opera del Redentore. Per questo motivo la Chiesa sottolinea l'importanza decisiva del *fiat* di Maria all'Incarnazione come forma della mediazione di salvezza per l'umanità, una cooperazione che secondo la Tradizione fondata sulla Bibbia (Gv 19,26) è rafforzata e compiuta dal consenso di Maria all'evento della croce. La cooperazione senza dubbio si realizza sempre sotto l'influsso della grazia redentrice di Cristo, anche se non avviene mai senza un assenso da parte della persona umana di Maria con la sua libertà.

Così Maria non ha dimostrato soltanto la propria partecipazione individuale alla redenzione, ma anche in un certo modo la partecipazione dell'intera umanità alla salvezza in Cristo. Da san Tommaso deriva l'idea, rimasta viva nella tradizione cattolica, che Cristo ha assunto da Maria la natura umana come tale, anzi che Egli ha contratto un matrimonio spirituale con l'intera umanità: quest'ultima era toccata dalla redenzione, ma nel suo insieme non poteva decidersi ad accoglierla. Perciò Maria diede il consenso adatto a ottenere una redenzione libera *loco totius humanae naturae*[31]: la sua azione non era pensata soltanto *a favore* dell'umanità intera, bensì anche *al suo posto*.

Quest'idea porta con sé una conseguenza enorme per il rapporto della singola persona umana con la redenzione. Certamente il *fiat* della Madre di Dio non poteva costringere ogni uomo ad accogliere la redenzione, tuttavia presentava la redenzione come offerta davanti a cui decidersi secondo la propria libertà. Questa decisione, con cui l'uomo accoglie personalmente la redenzione e la fa fruttificare, lo rende in un certo modo partecipe della redenzione. In altre parole: il principio di cooperazione, cioè della cooperazione quale risposta fondata nella mariologia cattolica, continua nell'azione di ogni fedele. Così Maria diventa uno strumento vivo della *soteria* cristiana in cui va presa sul serio la cooperazione responsabile.

Il carattere soteriologico della figura di Maria fa sorgere secondo la teologia protestante l'enorme pericolo del sinergismo tra Dio e uomo. Cooperazione, però, non

[31] *STh* III, q. 30, a. 1.

significa «sinergismo» [cioè una cooperazione di due parti sullo stesso piano]. Questo pericolo può essere evitato tramite lo sguardo al frutto della redenzione, quindi alla grazia nel senso generale e complessivo. Da sempre, sotto l'influsso del richiamo biblico al *gratia plena* (Lc 1,28), Maria è stata compresa come quintessenza della somma santificazione e dotazione di grazia in una creatura consistente di anima e di corpo. La Tradizione, insieme a san Tommaso, non ha esitato a parlare dell'esaltazione di Maria nella grazia persino al di sopra degli angeli[32]. Maria diventa il segno eminente della grazia redentrice e della santità.

Nell'alto medioevo, Riccardo di San Lorenzo spiegò la pienezza di grazia in Maria persino come principio di tutte le verità mariologiche. Dio avrebbe voluto creare in Maria solo la creatura con la grazia suprema e perfettamente redenta per dimostrare la sua volontà prodiga di amore e la massima esaltazione possibile di un essere creato[33]. In realtà, la dotazione perfetta di grazia, di cui fanno parte l'Immacolata Concezione all'inizio e l'Assunzione corporale alla fine, accadde per un motivo cristologico, perché Maria era secondo Tommaso la *propinquissima auctori gratiae*[34].

Maria, pienamente ricolma di grazia e redenta, non rappresenta soltanto l'intensità e il vigore della grazia divina in senso quantitativo, bensì manifesta anche qualcosa di qualitativo, cioè l'essenza stessa della grazia. Partendo da Maria, la grazia va intesa nella sua essenza più profonda in una maniera personale come unione con Cristo e come intimità con Dio. Perciò la grazia non appare soltanto come dono accidentale, sebbene anch'esso fu certamente comunicato a colei che era dotata della maternità divina. Allo stesso tempo, la comunicazione di grazia a Maria mostra alcuni importanti punti fondamentali della dottrina sulla grazia: l'inizio del dono della grazia nell'Immacolata Concezione rinvia alla dottrina oggi trascurata del peccato originale senza il quale non si potrebbe capire il singolare dono della grazia; la preservazione gratuita dal peccato originale riporta lo sguardo alle leggi della grazia, in particolare al fatto che la prima grazia non è meritata e non può essere meritata, ma che nella grazia, e per lo più nella grazia della fede, è possibile e necessaria una cooperazione con la grazia, un aumento di essa e persino un merito nella grazia. Colei che è perfettamente colmata di grazia non rappresenta soltanto un mezzo per comprendere più profondamente il mistero della grazia, ma

[32] *In II Sent.* 16, 1, 3 ad 5.

[33] (Pseudo-Alberto), *Mariale super Missus est*, q. 34, 1.

[34] *STh* III, q. 27, a. 5 ad 1 e 2.

si rivela anche, soprattutto nella sua cooperazione, come forza attiva della comunicazione e distribuzione della grazia dalla sua sovrabbondante pienezza. In Maria, la divina grazia si mostra come forza della comunicazione e della partecipazione.

Dove la grazia si manifesta come *gratia increata*, cioè come Dio che si comunica all'uomo, si riconosce anche il legame particolare del mistero mariano con il mistero del Dio trino, un aspetto già ricordato. In questo rapporto si vede un punto oggi poco considerato, vale a dire quel lato della figura di Maria aperto a Dio. Abbiamo poche immagini forti e poche analogie felici per illustrare la realtà trinitaria nella vita di fede, soprattutto quando vogliamo indicare lo specifico dei rapporti della creatura nella grazia con le persone divine. Sin dal medioevo si è formato un insieme di tre elementi per indicare la relazione di Maria con la Trinità, un ternario in forza del quale Pietro Canisio dice: «Maria è veramente la dimora in cui riposa tutta la Santissima Trinità»[35]. Più precisamente, Maria viene descritta come «figlia del Padre, sposa del Figlio e santuario dello Spirito Santo»[36]. Così il rapporto personale della creatura nella grazia con le tre persone divine trova la sua espressione più chiara.

Senz'altro tutti questi nessi della figura di Maria con i misteri centrali della fede portano sempre con sé la dimensione antropologica. Per il pensiero cattolico, la figura di Maria, riempita della Trinità, è il segno più alto dell'uomo voluto da Dio in santità e giustizia, dell'uomo pienamente ricolmo di Dio, dell'uomo che si mette al servizio di Dio e della salvezza.

Il carattere umano e la dimensione di grazia nella figura di Maria la mettono senz'altro anche in un rapporto diretto con la Chiesa, il soggetto centrale delle opere salvifiche di Dio. Partorendo l'autore della grazia e il capo della Chiesa, Maria, secondo Agostino, ha cooperato «per mezzo dell'amore alla nascita dei fedeli nella Chiesa»[37]. La Chiesa che partorisce spiritualmente le membra di Cristo è perciò *Mariae simillima*. Essa compie quanto Maria ha fatto all'inizio e continua sempre a fare per inserire membra vive nel corpo di Cristo. Nella sua attiva dedizione materna a Cristo, Maria rappresenta l'essenza della Chiesa che riceve e comunica la salvezza. Rispetto all'originalità di quest'azione, ella può essere chiamata anche «Madre della Chiesa». Un'importanza particolare va qui assegnata al rapporto con

---

[35] Petrus Canisius, *Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin* (tr. ted. di K. Telch), Warnsdorf 1933, 236, 262.

[36] M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/1, § 240b, n. 772.

[37] Agostino, *De virginitate* 6,6.

lo Spirito Santo. La relazione singolare ed esclusiva dello Spirito Santo con Maria ha portato a chiamarla «icona dello Spirito Santo»; alcuni teologi hanno persino parlato di una quasi-incarnazione dello Spirito Santo in Maria. Così Maria rappresenta in sé l'intera realtà salvifica, compreso l'evento escatologico dell'*assumptio corporalis*.

4. Importanza e significato del mistero mariano

Da quanto detto finora possiamo dedurre che il mistero mariano non è soltanto una singola verità che può essere aggiunta alla dottrina della fede come un pezzo a se stante. No, la fede è sempre un insieme ben strutturato, una realtà "organica". Maria porta in sé tutta questa realtà organica come un germe, la rappresenta e la influenza. Senz'altro anche le altre verità di fede hanno la capacità di illuminarsi a vicenda a causa dell'*analogia fidei* e di rinviare l'una all'altra. Tuttavia nessun'altra verità porta con sé una tale rappresentanza dei misteri centrali della fede, una tale inclusione ed abbondanza quanto la verità mariana. Perciò Maria non può essere chiamata, come avviene talora da parte protestante, una «figura secondaria a servizio» (*dienende Nebenfigur*)[38], un semplice ornamento che potrebbe essere anche tolto dal nucleo della fede. Ella porta in sé questo nucleo e gli conferisce un'espressione singolare sia divina sia umana.

Partendo da questo principio di inclusione e di irradiazione, siamo anche in grado di chiarire la questione del significato più profondo del mistero mariano. Se prendiamo lo spunto dal raggio più luminoso di questo punto focale, vale a dire dal mistero di Cristo, possiamo dire che Maria ricollega sia il mistero di Cristo sia il mistero di Dio alla realtà creata, umana e storica. Ella conferisce a questo mistero la suprema forma di incorporazione, indispensabile per una fede orientata anche allo scopo del compimento corporale.

Nonostante ciò, la critica protestante continua a sollevare la consueta obiezione: tutto quello che la teologia e la devozione cattolica collegano a Maria – la sua libertà dal peccato, la sua grazia, la sua cooperazione, soprattutto la sua intercessione in cielo – lo abbiamo già in Cristo e con Cristo. Perciò possiamo rinunciare a Maria. Questa è una delle obiezioni più semplici e decise contro il dogma mariano. Tuttavia essa può essere confutata in maniera altrettanto semplice: certamente Cristo pos-

[38] W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963, 23.

siede tutto quello di cui dispone Maria, persino in sovrabbondanza, tranne la maternità verginale. La maternità verginale non va attribuita a Cristo, ma soltanto a sua madre. La maternità verginale, intesa in senso integrale o universale, dotata di un elemento redentore, serve ad incorporare ancora più profondamente la realtà divina, ma anche viceversa a divinizzare in un certo modo la realtà corporea, in quanto l'uomo viene interamente coinvolto in una cooperazione responsabile nell'evento divino della redenzione. Così Maria come Madre di Cristo dona a noi e alla Chiesa qualcosa che Cristo non poteva darci in questa forma; in ciò consiste la missione specifica di Maria. Si tratta di un autentico consolidamento e approfondimento della struttura teandrica della realtà salvifica; senza Maria, il mistero salvifico non potrebbe coinvolgerci in questa perfezione.

Il rapporto intrinseco dell'intera fede e della Chiesa con Maria impedisce di attribuire alla Madre di Dio un ruolo secondario nell'ordine salvifico. Questo fatto evidentemente non rende più facile il dialogo ecumenico con la teologia riformatrice, ma preserva l'ecumenismo cattolico dalla perdita della propria identità.

Schuldbedrohte Endlichkeit
Zur Erbsündentheologie Karl Rahners

Michael Schulz
Katholisch-Theologischen Fakultät, Universität Bonn

1. Das Thema der Sünde: von Christus her und auf Christus hin

In seinem weitverzweigten philosophischen und theologischen Werk widmet sich der Jesuit Karl Rahner (1904-1984), dessen 100. Geburtstag am 5. März 2004 begangen wurde, auch der dunklen Seite der menschlichen Existenz: Schuld, Sünde, Tod und Leid[1]. Als Rahner nach der gescheiterten philosophischen Dissertation zum Professor für Dogmatik nach Innsbruck gerufen wird, liest er ab dem WS 1937/38 zunächst Gnadenlehre. Er beschäftigt sich aber bald darauf ebenso mit Themen der Schöpfungs– und Erbsündenlehre[2]. Diese Themen entwickelt er sowohl in Vorlesungen nach dem Zweiten Weltkrieg als auch in verschiedenen Büchern, Aufsätzen und Lexikonartikeln weiter. Im *Grundkurs des Glaubens* von 1976, in dem die wichtigsten Einsichten Rahners zusammengetragen sind, kommt er nach den Kapiteln über den Hörer des Wortes und dessen Erschaffung ebenfalls auf den Menschen zu sprechen, den er «als das Wesen der radikalen Schuld-

---

[1] Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen überarbeiteten Vortrag, der am 11. Oktober 2003 in der Akademie der Erzdiözese Freiburg bei einer Veranstaltung der Katholischen Akademikerseelsorge gehalten wurde. Zu K. Rahner und zum erörterten Thema der Erbschuld vgl. vom Vf. *Karl Rahner begegnen* (Zeugen des Glaubens), Augsburg 1999, 129-135. Zur Erbsündentheologie Rahners vgl. die mit Literaturangaben versehenen Zusammenfassungen von Michael Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (FThSt 29), Frankfurt am Main 1983², 1982; Jacek Bolewski, *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner* (FThSt 40), Frankfurt am Main 1991, 92-217 und Bernd Ruhe, *Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre* (ÖBFZPhTh 31), Freiburg (CH) 1997, 127-160, Literaturangaben zu Rahners Erbsündentheologie ebd., 291f.

[2] Vgl. die in Band 8 der Sämtlichen Werke (Abk. SW), hg. v. der Karl-Rahner-Stiftung, Zürich-Düsseldorf-Freiburg: *Der Mensch in der Schöpfung* zugänglich gemachten Vorlesungen.

bedrohtheit» bezeichnet[3]. In diesem Beitrag sind einige wichtige Aspekte der Erbsündentheologie Rahners zu rekapitulieren. Denn sie bieten ein anthropologisches Potential, das oft ungenutzt bleibt, z.B. im Zusammenhang mit der Theodizeefrage[4]. Rahners Ansatz ist ebenso mit neuen Fragen zu konfrontieren, die gleichzeitig Varianten alter sind: Unter anderem beschäftigt hier die Frage, inwieweit die Ursünde (*peccatum originale originans*) als (un-) heilsgeschichtliche Ursache der Erbsünde (*peccatum originale originatum*) zu betrachten ist.

2. Der Mensch im Widerspruch

Bekanntlich bestimmt ein anthropologischer Ansatz Rahners Denken. Das bedeutet jedoch nicht, dass allein durch eine Introspektion das Wesen des Menschen zu erschließen ist. Das betrifft erst recht die Situation des Menschen unter der Macht der Sünde. Seine eigene Situation adäquat beurteilen kann der Mensch allein im Spiegel Christi[5]. Erst die Christologie ist vollendete Anthropologie, was nicht aus- sondern einschließt, dass die Anthropologie einen Weg zur Christologie eröffnet[6] und die menschliche Erfahrung Hinweise für die Realität der Erbsünde gibt. Erst im Lichte der Erlösung ist jedoch der ganze Abgrund des Unheils zu erfassen und theologisch als Hamartiologie zu thematisieren[7]. Eine «reine» Philosophie der Ur- und Erbsünde ist kaum möglich, wenngleich eine dem Christentum gegenüber offene Philosophie, wie von Johannes Paul II. konzipiert, die Denkbarkeit einer Ursünde

---

3 Vgl. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (SW 26, 1999), 91. (Die im Folgenden ohne Autor genannten Titel stammen stets aus der Feder K. Rahners.)

4 Nach Einschätzung von Armin Kreiner (*Gott und das Leid*, Paderborn 1995[3], 22-32) bietet die Erbsündenlehre eine nicht mehr akzeptable «Standardantwort». Vgl. Ders., *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (QD 168), Freiburg 1997, 148, 151-163, 227-236. Es gebe Leid, das jede Schuld unverhältnismäßig übersteige (156). Zu fragen wäre jedoch, ob nicht erst der Gottesverlust jede Art von Leid unverhältnismäßig übersteigt. Nur deshalb kann Jesu Leiden am Kreuz der Gottesferne jedes andere Leiden und Sterben überholen und darum unterfangen.

5 Vgl. *Grundkurs*, 94: «Der Zirkel zwischen Erfahrung von Schuld und Vergebung».

6 Christologie sei als «sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie» zu begreifen, vgl. *Problem der Christologie heute*, in: *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln u.a. 1967[8], 184 Anm.1. Auch die Durchführung einer transzendentalen Christologie, die ihren Ausgangspunkt bei der Hoffnungsstruktur des Menschen nimmt, verdankt sich faktisch ganz dem Christusereignis. Vgl. *Grundkurs*, 199-204.

7 Vgl. Art. *Erbsünde* (SM I, 1967), (SW 17/2, 2002), 1002f.

begreiflich machen sollte, vielleicht sogar das Postulat des Ereignisses der Ursünde plausibel machen kann[8].

Auch Ignatius von Loyola geht in seinem Exerzitienbuch, das Rahners Spiritualität entscheidend prägte[9], einen «dialektischen» Weg: Die Betrachtung von Schuld, Sünde, Beichte und Buße stehen im Zentrum der ersten Woche des Exerzitienbuches. Bevor man sich in der zweiten Woche der Meditation der Geheimnisse des Lebens Jesu zuwendet, gilt es, die eigene Schuldbedrohtheit an sich heranzulassen. Den Mut dazu gibt aber allein die erlösende Gnade Christi. Vor allem öffnet erst die Gnade Christi die Augen für die dunklen Seiten der menschlichen Existenz. Bevor sich Rahner im *Grundkurs des Glaubens* den Themen der Christologie zuwendet, mutet auch er dem Leser einen Gang durch das Thema der Schuld zu. Nur wer um seine eigene und der Menschheit Erlösungsbedürftigkeit weiß, ist unverkürzt Realist und in der Lage, in Jesus den Erlöser zu erkennen.

In gedanklicher Nähe zu Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) versteht Rahner den Menschen als «Selbsttat»[10], d.h. der Mensch ist ursprünglich zu sich entschlossene und sich erschlossene Freiheit. Alle kategorial-konkreten Freiheitstaten entspringen dieser freien Selbstbezüglichkeit des Menschen. Freie Selbsttat ist der Mensch, Rahner zufolge, jedoch allein im Bezug auf Gott, als «Wesen der Transzendenz»[11]. Denn nur im Bezug auf Gottes *Existenz* transzendiert der Mensch das Endliche, Konkrete, Einzelne, Besondere – eine bloße Gottes*idee*, die als Produkt des menschlichen Geistes und getrennt von ihrem Referenzobjekt qualitativ immer endlich bleibt, kann diese Transzendenzbezug nicht begründen[12]. Würde

---

[8] In seiner Enzyklika *Fides et ratio* vom 14.09.1998 betont Papst Johannes Paul II.: «Zu den objektiven Elementen der christlichen Philosophie gehört auch die Notwendigkeit, die Vernünftigkeit mancher von der Heiligen Schrift ausgesprochenen Wahrheiten zu erforschen, wie die Möglichkeit einer übernatürlichen Berufung des Menschen und eben auch die Erbsünde» (76). Nach Thomas von Aquin, *S.c.g.* IV 52 gibt es gewisse Anhaltspunkte für die Realität der Erbsünde, die allerdings nicht, so Rahner im Anschluss an Thomas, zu einem Vernunftbeweis der Erbsünde führen. Vgl. dazu *De peccato originali* (SW 8), 394f.

[9] Vgl. Arno Zahlauer, *Karl Rahner und sein «produktives Vorbild» Ignatius von Loyola* (IST 47), Innsbruck-Wien 1996.

[10] *Grundkurs*, 41. Der von Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991[3], 129-133, geäußerte Einwand, dass Rahner menschliche Freiheit nicht als ursprüngliches, die Subjektivität konstituierendes Datum zu denken vermag, sondern dass Freiheit eher nur als weitere Bestimmung (Vermögen) des menschlichen Geistes konzipiert werde, scheint deshalb nicht ohne weiteres zuzutreffen.

[11] Ebd., 36.

[12] Vgl. ebd., 69.

der Mensch das Endliche nicht überschreiten, so wüsste er nicht um sich als eines endlichen Wesens; dann entzöge sich ihm die ontologische Differenz zwischen der Fülle des Seins und den endlichen Wesen, die nur am Sein teilhaben; dann könnte er keine Wissenschaft betreiben, in der er sich selbst als Subjekt einem bestimmten Objektbereich entgegensetzt. Auch seine eigenen biologisch-evolutiven oder neuronalen Bedingungen kann der Mensch nur zum Forschungsgegenstand machen, weil er als Subjekt zu diesen Bedingungen in Distanz tritt. Ohne Bezug auf Gott gibt es kein Menschsein, keine ursprüngliche Selbsttat. Insofern verdankt sich die Selbsttat des Menschen einer zuvorkommenden Schöpfungstat Gottes[13].

Nach Rahner geht dem Menschen dieser konstitutive Bezug auf Gott in bestimmten – transzendentalen – Erfahrungen[14] auf. In ihnen werden die transzendentalen Bedingungen des Menschseins miterfahren. Aber auch im Blick auf das Christusereignis von Gott frei gesetzte übernatürliche transzendentale Bedingungen der menschlichen Subjektivität können anfanghaft erlebt werden.

Eine transzendentale Erfahrung ist die der unbedingten Verantwortung[15]. Der Mensch weiß sich in unvertretbarer Weise selber aufgegeben und dabei in die Verantwortung vor den Grund seines Daseins und seiner subjektiven Selbsterfahrung gerufen: Vor Gott gilt es sich zu verantworten, gilt es zu antworten. Eine Manipulation dieser unbedingten Wahrheit ist unmöglich. Ohne diese Unbedingtheitserfahrung unvertretbarer Verantwortung wäre der Mensch nicht Mensch, gäbe es kein Gewissen. Dabei ist es für Rahner interessant, dass diese Unbedingtheit der ethischen Erfahrung sowohl ein Datum des menschlichen Selbstbezugs ist, als auch dessen Bezogenheit auf Gott darstellt[16]. Verantwortung vor sich selbst und vor Gott spielen ineinander; der Mensch ist der Ort unbedingter Verantwortung, der in seiner Endlichkeit über sich hinaus verweist auf ein unendliches Unbedingtes, das ins Dasein ruft und in Verantwortung stellt.

Die Annahme seiner selbst in seiner konstitutiven Situation vor Gott kann der Mensch allerdings auch verweigern. Der Mensch sei daher in der Lage, so Rahner im *Grundkurs*, einen «absoluten Widerspruch» zu setzen mitten «in der Freiheit»

---

[13] Vgl. ebd., 81f.

[14] Vgl. dazu bes. *Gotteserfahrung heute*, in: *Schriften zur Theologie* IX, 1972², 161-176.

[15] Vgl. ebd., 168f.

[16] Vgl. ebd., 169: «... wo man... vor der schweigenden, unendlichen, von uns nicht manipulierbaren Verantwortung steht, die ist und uns nicht untertan ist, das Innerste und das Unterschiedenste von uns zugleich».

selbst[17]. Dadurch gerät der ganze Mensch in einen Widerspruch; alles wird widersprüchlich, ambivalent, zwielichtig, unklar. Diese Ambivalenz spricht aus der menschlichen Selbsterfahrung, aus der Erfahrung der Konkupiszenz.

2.1. Konkupiszentes Dasein

Bereits 1941 veröffentlicht Rahner einen Aufsatz mit dem Titel *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*[18]. In diesem Aufsatz geht er der angesprochenen Widersprüchlichkeit im menschlichen Leben nach, geleitet vom biblisch-theologischen Begriff der Konkupiszenz, der Begehrlichkeit, von der Paulus beispielsweise im Galaterbrief spricht (*epithymía*, Gal 5,16).

Begehrlichkeit versteht Rahner zunächst als etwas Positives, als eine «reaktive Stellungnahme» zu einem erfassten Gut. Konkupiszenz sei eine «Naturdynamik des Menschen», die der freien Entscheidung vorausgehe[19]. Bevor wir etwas konkret anstreben und begehren, läuft sozusagen schon dieser Motor des Strebens in uns. Er bezieht uns auf alles, was nur irgendwie erstrebt und begehrt werden kann.

Aber genau an diesem Punkt zeigt die Konkupiszenz noch ein anderes Gesicht. Faktisch erlebt der Mensch dieses Bezogensein auf erstrebbare Güter auch als eine Dynamik, die ihm in seinem Handeln die Führung streitig macht. Plötzlich wird man zu bestimmten Gütern hingerissen, und zwar in einem Maß und in einer Intensität, die – nüchtern betrachtet – bei weitem den Wert dessen übersteigt, was scheinbar so unwiderstehlich alle Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Die Konkupiszenz legt nach Rahner eine Schwäche des Menschen bloß: die Schwäche, die Vorgegebenheiten des Lebens zu ordnen und zu beherrschen. Der Mensch erlebt eine gewisse Chaotik in sich. Er weiß sehr genau, was gut ist, er will es auch tun. Doch faktisch tut er das, um mit Paulus zu sprechen, was er hasst (Röm 7,15). Der Mensch scheint wie von einer fremden Macht beherrscht; er erscheint deshalb sich und anderen unbeherrscht.

2.2. Der ambivalente Tod

Auch am Phänomen des Todes entschlüsselt Rahner das Phänomen der Konkupiszenz. So wie wir den Tod faktisch erleben, ist er unheilsvolles Widerfahrnis. Der Tod entzieht sich der menschlichen Verfügungsgewalt. Er besie-

---

[17] *Grundkurs*, 100.

[18] In: *Schriften zur Theologie* I, 377-414.

[19] Ebd., 388f.

gelt offenbar die konkupiszente Desintegriertheit des Menschen[20]. In dieser Hinsicht ist der Tod «Erfahrung des "Nichtseinsollenden"»[21]. Der Mensch bäumt sich gegen den Tod auf. Er flieht das Sterben. Er will nicht alt werden, zumindest nicht gebrechlich, hinfällig, auf fremde Hilfe angewiesen. Er will nicht langsam verdämmern, verlöschen. Gegen diesen Verlust der aktuell erlebbaren Subjektivität regt sich der Selbstbesitz des Menschen, die zur Selbstbestimmung ermächtige Freiheit. In diesem Widerstand gegen den Verlust aktueller Selbsthabe in Sterben und Tod erkennt Rahner nicht nur eine natürliche Abwehr allen Lebens gegen seine unwiederbringliche Zerstörung. In diesem «Protest» gegen den Tod und seine Vorboten ist Rahner zufolge bereits eine Erfahrung der Gnade[22] des Auferstandenen im Spiel, der aus der erlösungsbedürftigen Widersprüchlichkeit des menschlichen Daseins befreien und dem Menschen wieder zur Herrschaft im eigenen Haus verhelfen will.

Freilich: Der Tod gehört zum Leben; er scheint die natürlichste Sache einer Welt zu sein, in der höheres, komplexes Leben ohne Geburt und Tod nicht zu denken ist, in der das Gesetz der Entropie gilt. Angeregt durch die philosophische Reflexion von Martin Heidegger (1889-1976) in *Sein und Zeit* (1927) bedenkt Rahner zunächst die Natürlichkeit des Todes, der im Fall des Menschen eine das Dasein geradezu erhellende Kraft besitzt[23].

Der Tod tut zunächst unserer Freiheit gut. Der Tod zieht eine Grenze, auf die hin all unser Handeln erfolgt und dadurch Endgültigkeit ermöglicht. Ein zeitlich unbegrenztes Leben brächte den Menschen völlig aus der Fassung. Nichts wäre endgültig, einmalig, bedeutsam. Darum käme der Zeit, die man mit einer bestimmten Person verbringt, kein besonderer, einmaliger Wert zu. Am Ende fände die Begegnung gar nicht statt, weil sie später immer noch möglich wäre – so aber verlöre sich die Begegnung im Endlosen. Grenzenlose Zeit würde wahrscheinlich heillosen Stillstand bewirken.

Weil jedoch die Zeit eng bemessen ist, kommt Bewegung ins Spiel. *Carpe diem.* Es bedeutet etwas, wenn ich mir heute ein Stück meiner unwiederbringlichen, unvermehrbaren Zeit nehme und mich mit der Frage der Ur- und Erbsünde beschäftige. Der Tod führt zur Er- und Entschlossenheit des Daseins, zum Ruf in die

---

[20] Vgl. *Kleine theologische Bemerkungen zu dem «Status Naturae Lapsae»*, in: *Schriften zur Theologie* XIV, 1980, 101ff.

[21] *Erbsünde und Monogenismus* (SW 15, 2002), 677.

[22] Ebd., 680.

[23] Vgl. *Grundkurs*, 258, 410-415; *Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes* (SW 15), 619f.

Eigentlichkeit. Der Tod fordert menschliche Freiheit zum Handeln heraus. Auf diese Weise gewinnt das Leben Gestalt, die im Tod endgültig wird. Ohne Tod ist voll-*end*-etes menschliches Dasein nicht zu denken.

Andererseits – so sieht es aus – zerstört der Tod das vollendete Leben wieder. Darum der Protest gegen Tod. Der Tod ist widersprüchlich: Genauso wie er vollendet, zerstört er. Er macht unserer Freiheit den nötigen Dampf und reißt alles unter Dampf Getane wieder mit sich fort ins Nichts. Er besiegelt die Ganzheit unserer Freiheitsgeschichte und zerbricht im selben Moment das Ganzgewordene. Woher kommt dieser Widerspruch? Ist er Resultat des Widerspruchs, den der Mensch in sich selbst als Freiheitswesen gegen Gott setzt in der Verweigerung der Verantwortung, einer ursprünglich angebotenen Gnade?

Mit diesen Überlegungen zur Positivität des Todes und Sterbens macht Rahner mit den biblischen Aussagen ernst, dass alles von Gott gut und der Mensch sogar sehr gut geschaffen ist.

Der Glaube an die Auferstehung unterstützt und vollendet diesen Schöpfungsglauben. Von der Auferstehung her dürfe man die protologische Aussage formulieren, dass der Mensch geschaffen wurde, um sein Leben in der Gemeinschaft mit Gott zu vollenden – was den Tod zwar einschließt, aber nicht den konkret erfahrenen Tod der Zerstörung und Desintegration.

Da der Mensch aber nicht von sich aus in die ihn vollendende Gemeinschaft mit Gott hineinsterben kann, sondern diese Gemeinschaft nur als Geschenk der Gnade zu empfangen vermag, hat der Mensch niemals einen Anspruch darauf, dass sein Tod unmittelbar mit seiner geretteten *Vollendung* zusammenfällt. Mit der Tradition betont Rahner, dass es ein gänzliches Nichtsterbenkönnen (*non posse mori*) niemals als eine anthropologische Wirklichkeit gebe, auch dann nicht, wenn man die Sünde abziehe. Festgemacht in der Gnade sei aber ein «Nichtsterbenmüssen» (*posse non mori*)[24] des Menschen denkbar, also die Abwesenheit der konkupiszenten Desintegration, die sich im Tod als vernichtendes Muss darstellt, gegen das zu rebellieren sei.

2.3. Krankheit und Schmerz

Ähnliche Überlegungen unternimmt Rahner in Bezug auf Krankheiten und Leiden[25]. Krankheiten und Leiden mögen zu einer materiellen, evolutiv sich ent-

[24] *Erbsünde und Monogenismus* (SW 15), 679; *De peccato originali* (SW 8), 493, 504 u.ö.

[25] Vgl. *Erbsünde und Monogenismus* (SW 15), 686.

wickelnden Welt gehören. Sie sind natürliche Phänomene. Doch stünde der Mensch unerschütterlich in der Gnade Gottes, dann könnten diese Phänomene ganz in die Gottesbeziehung integriert werden. Sie würden die Güte des Schöpfers und das Werk seiner Schöpfung niemals in Frage stellen[26].

Ohne weiteres etwa ist der Mensch bereit, Strapazen und Schmerzen auf sich nehmen, wenn er weiß, dass sich die Mühe lohnt. Ist ein Berggipfel endlich erreicht, sind die Mühen und Gefahren des Aufstiegs schnell vergessen. Festgemacht im Ziel des Lebens, die Gemeinschaft mit Gott, schieben sich die natürlichen Übel nicht störend, ja zerstörend zwischen das Verhältnis von Gott und Mensch – alles gereicht zum Guten (Röm 8,28).

Rahner illustriert den intendierten Sachverhalt auch in mariologischer Perspektive, hinsichtlich der Bedeutung von Marias *virginitas in partu*, von der eindrücklich das im 2. Jahrhundert entstandene Evangelium nach Jakobus spricht[27]. Weil man seit den Anfängen christlicher Theologie Maria als die neue Eva verstand, kann man, so Rahner, in den besonderen Umständen der Geburt Jesu ein Zeichen dafür sehen, dass Maria nicht der Macht der Sünde unterliegt: dass sie nicht in der Weise unter Schmerzen gebiert, wie es Gott bei der Vertreibung aus dem Paradies Eva und damit allen Frauen verheißt: «Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder» (Gen 3,16). Rahner argumentierte:

---

[26] Rahner geht allerdings davon aus, dass der Mensch keinerlei Anrecht auf diese Gnade habe und Gott den Menschen durchaus den Bedingungen endlichen Lebens hätte überlassen können, zu denen Tod, Schmerz und Irrtum gehören. Insofern müsste eine Theodizee in einem gewissen Maß auch gelingen ohne Bezug auf die Hamartiologie. Hinter diesen Überlegungen steht Rahners Auffassung von einer *natura pura*. Mit diesem Begriff wird in der Theologie sowohl der Gedanke einer völligen Zerstörung der menschlichen Natur durch die Sünde zurückgewiesen, aber auch die These von Baius, nach der Gott den Menschen nicht ohne die übernatürlichen und außernatürlichen Gaben hätte erschaffen können. Aus dieser (auch thomistischen) Perspektive, die Rahner verteidigt (SW 8), 487-511, darf man also nicht nur mit dem Rekurs auf die Gnade das Theodizeeproblem angehen: Es muss sich bereits von der Natur des Menschen her und im exklusiven Blick auf den Schöpfer (und nicht nur erst im Blick auf den Geber der Gnade) lösen lassen. Anders verhält es sich, wenn man von einer natürlichen Bezogenheit des Menschen auf die – freilich ungeschuldet und frei gedachte – übernatürliche Gnade ausgeht. Die Negation der Gnade muss sich in diesem Fall auf die gnadenbezogene Naturdynamik des Menschen auswirken. Deshalb steht der Mensch nach dem Sündenfall nicht nur «nackt» da, ohne das «Kleid» der Gnade, aber eben doch als unbeschädigtes Geschöpf Gottes. Vielmehr findet sich der Mensch in einem Zustand vor, der unterhalb des reinen Naturzustandes anzusetzen ist – in einem Zustand, der aber auch nicht einer Zerstörung seiner Natur gleichkommt. (Gibt es in der Tat einen «nackten» Menschen als *natürliche* Erscheinung außerhalb des Paradieses? Bedeutet «nackt» nicht bereits fast schon soviel wie «erbärmlich»?) Die Position, die den Zusammenhang von Natur und Gnade enger fasst (Henri de Lubac) und der sich Rahner immer mehr annähert, wird auch der Erbsündenlehre einen größeren Beitrag zur Theodizeeproblematik zutrauen. Vgl. dazu Paul Rulands, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner* (IST 55), Innsbruck-Wien 2000.

[27] Vgl. *Virginitas in partu*, in: *Schriften zur Theologie* IV, 1967[5], 173-205, bes. 198-205.

Das Gebären Marias ist ein gesamtmenschlicher Akt, der ganz von ihrem Ja zu Gottes Verheißung («Mir geschehe nach deinem Wort», Lk 1,38) getragen wird und deshalb in der Tat von anderer Qualität sein muss als die gewöhnliche Geburt unter Schmerzen. Die Geburtsschmerzen, so natürlich sie sein mögen, symbolisieren für den unter der Macht der Sünde stehenden Menschen in ihrer ambivalenten – mitunter unbeherrschbare Todesangst heraufbeschwörenden – Erlebnisdimension eine Unheilssituation, eine Entfremdung vom Gott des Heils. Die Geburt Jesu aus Maria, die «voll der Gnade» (Lk 1, 28) das Ja zu Gottes Erlösungshandeln spricht und deshalb die neue Eva heißt, kann nicht mit der Erfahrung irgendeines Entfremdetseins von Gott verbunden sein. In der Abwesenheit dieser Entfremdungserfahrung und in der Integration des Geburtsvorgangs in die immakulate Gemeinschaft Marias mit Gott besteht für Rahner der Kern der Aussage, dass auch die Geburt Jesu aus Maria jungfräulich sei. Rahner lässt sich nicht auf die Frage nach den biologischen Details ein, auf die Frage nach der Unverletztheit der Geburtswege. Aber er ist davon überzeugt, dass natürliche Schmerzen eine andere theologische Qualität haben, wenn sie entweder unterfasst sind von der Gnade Gottes oder wenn sie hart zu Bewusstsein bringen, dass mit dem Menschen, ja der Menschheit etwas nicht in Ordnung ist.

Nochmals: Gnade bedeutet für Rahner nicht, dass weniger gelitten wird. Er blickt auf Jesu abgründiges Leiden, der ohne Sünde ist. Doch das Jesus auferlegte Leiden und Sterben, seine Todesangst, ist integriert in die Bezogenheit auf Gott den Vater, so dass diese Passion keine konkupiszente Verfasstheit des Lebens Jesu enthüllt, sondern allein eine Solidarität darstellt, die die gesamte, der Macht der Sünde unterworfene Menschheit umfasst und dadurch erlöst[28]. Die Leidfreiheit des ganz und gar begnadeten, des paradiesischen Menschen ist nach Rahner in diesem Sinn zu verstehen. Er unterliegt keinem nicht integrierbaren Leiden. Mehr noch: «Integrität erlaubt ein größeres und härteres Maß an Passion, als es der konkupiszente Mensch erträgt»[29]. Das sei insbesondere auf Christus und Maria hin zu sagen.

[28] Rahner hebt in diesem Zusammenhang darauf ab, dass die Erbsündenfreiheit Jesu und Marias nicht bedeutet, dass sie sich im Paradieszustand befunden hätten. Vielmehr sei beider Zustand infralapsarischer Art. Das bedeutet, dass sich die Integrität beider «in und durch das Gesetz des Leidens und des Schmerzes hindurch» vollzieht (ebd., 202).

[29] *Erbsünde und Monogenismus* (SW 15), 682.

3. Heilsgeschichtliche Anthropologie

Um alle die bisherigen Überlegungen zu verstehen, ist es notwendig, Mensch und Welt nicht primär als verobjektivierbare Größen aufzufassen, die nur von außen naturwissenschaftlich zu vermessen sind. Freilich kann und muss beispielsweise die Medizin eine Krankheit objektiv beschreiben. Doch zugleich ist evident: Die Medizin hat jeweils mit dem ganzen Menschen zu tun, denn bei jeder schwerwiegenden Erkrankung ist der Mensch meistens einer umfassenden Lebenskrise ausgesetzt. Die Erlebnisdimension der Krankheit wird sogar zum entscheidenden Faktor, ggf. auch für den Heilungsprozess. Moderne Medizin trägt diesem Tatbestand mehr und mehr Rechnung. Fritz Meerwein, der Nestor der Psycho-Onkologie illustriert an vielen Einzelbeispielen, wie eine Krebserkrankung das bisherige Leben eines Menschen auf den Kopf stellt – selbst bei Aussicht auf Genesung[30]. Krebspatienten geraten durch ihre Krankheit in Beziehungskrisen. Sie leiden daran, für ihre Umwelt zur Belastung zu werden. Sie neigen andererseits zu einer gesteigerten Selbstbezogenheit. Sie isolieren sich, denn niemand könne sie ja verstehen. Ist die Erkrankung schwerwiegender, verstärkt sich die Angst, Integrität und Humanität zu verlieren. Schließlich fürchten viele Patienten weniger den eigentlichen Tod. Sie haben noch viel größere Angst vor der radikalen Vereinsamung, die das Sterben mit sich bringt. Die Krankheit verdunkelt nicht nur den Sinn des eigenen Lebens. Der Sinn der ganzen Wirklichkeit verrätselt sich. Warum gerade ich? Was hat das alles für einen Sinn? Wer ist schuld an meiner Lage? Auch religiöse Fragen melden sich zu Wort. Wie konnte Gott das zulassen?

Krankheit ist also nicht nur ein objektivierbarer Störfall im Körperbetrieb. Tod ist nicht nur der Moment, in dem metabolische Verbrennungsvorgänge abgeschaltet werden und keine Gehirnströme mehr feststellbar sind. Die moderne Medizin bietet in ihrer psychologischen Betrachtung von Krankheit und Tod interessante Anknüpfungspunkte für die biblisch-theologische Sicht dieser Phänomene. Denn in der Hl. Schrift geht es vor allem um das, was Krankheit und Tod für den Menschen bedeuten. Und das, was sie bedeuten, hängt nach jüdisch-christlicher Vorstellung zuerst und zuletzt von dem Verhältnis ab, in dem der Mensch zu Gott steht.

Das Phänomen *Mensch* ist also in einer primär heilsgeschichtlichen Perspektive zu betrachten. Dass dieser formale Blickwinkel durchaus vernünftig ist, zeigt Rahner mit der Analyse menschlicher Selbsttat qua Freiheit, die, wie erläutert,

[30] Vgl. Fritz Meerwein – Walter Bräutigam (Hrsg.), *Einführung in die Psycho-Onkologie*, Bern u.a. 1998[5].

ohne Gottesbezug unverständlich bleiben muss. Wie der Mensch sich selber und alles Sein erlebt, hängt darum von der konkreten Gestalt dieses Gottesbezugs ab. In der Sünde wird dieser Gottesbezug zurückgewiesen, negiert, weshalb Sünde als Beziehungslosigkeit zu verstehen ist. Die Sünde treibt den Menschen in Isolation. Krankheit und Tod haben durchaus ähnliche Folgen; sie stürzen den Mensch in Beziehungskrisen, in die radikale Isolation. Darum zeigen für Paulus Krankheit und Tod das an, was in der Sünde geschieht: Negation von Beziehung, Rückzug in sich selbst, Isolation, Lebensfeindlichkeit. Tod und Leid im Paradies sind hingegen in die Beziehung zu Gottes Gnade integriert; sie sind Anlass, sich mehr und mehr Gott zu übereignen und stellen nicht Gottes Güte und Schöpfertum in Frage.

Freilich verspricht sich Rahner von der Hamartiologie keine vollständige Auflösung der Theodizeefrage. Mehr noch ist er davon überzeigt, dass die Annahme des unbegreiflichen Gottes durch die Annahme der Unbegreiflichkeit des Leids verifiziert wird[31]. Allerdings, so ist hinzuzufügen, muss auch diese Unbegreiflichkeit Gottes nochmals heilsgeschichtlich differenziert betrachtet werden. Sie gründet nicht nur im unendlichen Mysterium Gottes, sondern auch in der durch die Sünde bedingten, partiellen Verrätselung des Sinns von Sein. Die Annahme unbegreiflichen Leids als Annahme des unbegreiflichen Gottes trägt darum einen impliziten Sühnecharakter: Sie dient der Überwindung der Entfremdung von Gott und Mensch und realisiert die Umqualifizierung der Symbole der Sünde, wie Leid und Tod. Wo dies wirklich geschieht, ist die Gnade Christi wirksam.

4. Ur- und Erbsünde?

Rahner stellt sich außerdem der Frage nach dem näheren Verständnis der Kausalität der Sünde Adams[32]. Wer ist Adam? An dieser Frage entzünden sich zahlreiche Debatten der Gegenwart.

Ausgangspunkt der Überlegungen Rahners ist die Situiertheit des menschlichen

---

[31] Vgl. *Warum läßt Gott uns leiden?*, in: *Schriften zur Theologie* XIV, 1980, 450-466, hier 463: «Die Unbegreiflichkeit des Leidens ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes». «... als wirklich und für ewig unbegreiflich ist das Leid eine wirkliche Erscheinung der Unbegreiflichkeit Gottes in seinem Wesen und in seiner Freiheit». Die Rückführung des Leidens auf die Sünde des Menschen habe demgegenüber sogar «etwas großartig Verführerisches an sich» (457); sie verführe zu einer Art Immunisierung gegen Gott und laufe auf eine stolze Pseudo-Verabsolutierung der menschlichen Freiheit hinaus.

[32] Zum Folgenden vgl. Rahners Zusammenfassung seiner wichtigsten hamartiologischen Ausführungen im *Grundkurs*, 107-115.

Freiheitsvollzugs. Diese Situiertheit ist eine dem Menschen vorgegebene Größe. Zu ihr gehört die unvermeidbare Erfahrung der Konkupiszenz, die auch zur persönlichen Sünde reizt, gehören aber eben nicht weniger die Rätsel Leid und Tod. Hinzu kommen die negativen Freiheitsentscheidungen anderer, die gleichsam als Material in den Selbstvollzug der eignen Freiheit eingehen. Deshalb bleibt die menschliche Freiheit hinter ihren von Gott gewollten Möglichkeiten zurück. Jeder einzelne verschärft durch seine Sünde die negative Situiertheit der Freiheit anderer, so dass Gott als ein ferner, rätselhafter Gott erscheinen mag.

Diese dem Menschen immer schon vorgegebene Entfremdungssituation des Menschen kann Rahner zufolge nicht der Natur des Menschen entspringen. Andernfalls wäre Gott ihr Urheber, was auszuschießen ist. Sie ist auch nicht ein evolutiver Rest Tiernatur im Menschen, denn Tiere kennen das moralische Problem der Konkupiszenz gerade nicht. Laster sind etwas typisch Menschliches. Nur dank der Geistnatur des Menschen können sich Instinkte entfesseln und ihre Orientierung verlieren.

Wenn also im Menschen ein Defekt gegebenen ist, der weder von Gott noch von der Natur des Menschen her verstanden werden kann, dann drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass sich der Mensch diesen Defekt selbst beigebracht hat. Die apriorische Vorgegebenheit jener Negativerfahrungen und deren Universalität lassen sich nur auf den Anfang der Menschheit zurückführen. Nur das, was im Anfang geschieht, kann für alle zur bestimmenden Größe werden. Andernfalls wäre eine Insel der Seligen nicht auszuschließen.

Rahner mutet also auch dem modernen Menschen zu, an einen Sündenfall im Anfang der Menschheitsgeschichte zu glauben.

Rahner beabsichtigt mit seiner Auffassung nicht zu behaupten, dass die biblische Urstandserzählung von Adams und Evas Sünde Wort für Wort eine Reportage realer Ereignisse darstelle. Andererseits ist er davon überzeugt, dass man es sich zu leicht mache, hierin nur einen Mythos zu erkennen – selbst dann, wenn man anerkennen wollte, dass Mythen nicht blind phantasierte Geschichten sind, sondern allgemeine Erfahrungen versinnbildlichen. Ein Mythos erzählt oft das, was immer und überall geschieht, aber niemals als reale Geschichte irgendwann einmal einmalig geschehen ist. Nicht wenige Autoren deuten in diesem Sinn auch die Urgeschichte[33]. Adam und Eva versinnbildlichen demnach Mann und Frau, die

[33] Exemplarisch kann hierfür das eindrucksvolle Kommentarwerk von Claus Westermann, *Genesis 1-11* (BK/AT), Neukirchen-Vluyn 1983³, 58, 90-95, 798-806, heranzegogen werden. Ders., *Der Mensch im Urgeschehen*, in: KuD 13 (1967) 231-246, hier 235: «Alles urgeschichtliche Geschehen bzw. alles

Menschheit insgesamt. Die Geschichte von der Sünde der Stammeltern intendierte daher die Aussage: Jeder ist als Mensch Ursünder, jeder fällt ursprünglich in Schuld.

Für Rahner ist diese existentielle Interpretation eine zu einfache Antwort. Sie nimmt die geschichtliche Situiertheit der Freiheit nicht ernst genug. Sie erklärt nicht, warum nicht für jeden Menschen zumindest ursprünglich, vor jeder Tat, Gott als der tragende Sinn des Lebens wie selbstverständlich gegenwärtig ist. Unklar bleibt, weshalb jeder vor seinem eigenen Tun mit der Schwäche konfrontiert ist, seine egozentrischen Impulse nicht dominieren und Krankheit, Leid und Tod in sein auf Gott bezogenes Leben nicht integrieren zu können.

Aber auch der literarischen Qualifikation von Genesis 3 als Mythos stimmt Rahner nicht zu. Der biblische Autor würde keine mythologische Ätiologie überliefern, sondern eine heilsgeschichtliche. Zwar verwende der Jahwist mythisches Material; doch er entmythologisiere es in seiner Sinnspitze dadurch, dass er es in einen heilsgeschichtlichen Rahmen stellt[34]. D.h. der Autor von Genesis 3 will den aktuell-realen Zustand des Menschen auf ein Freiheitsereignis zwischen Gott und Mensch zurückführen, in der die jetzige Gestalt der Menschheitsgeschichte ihren Ursprung hat.

Im Licht der Heilsuniversalität Christi sind diese ersten Ansätze zu einer Theologie der Sünde noch schärfer gezeichnet. Erst von Christus her ist eine umfassende Hamartiologie möglich, in die diese Ansätze zu integrieren sind[35]; das betrifft ebenso die geschichtliche Dimension der Ursünde. Wie nämlich die Erlösungstat Christi ein heilsgeschichtliches Ereignis ist, so muss es auch die Ursache der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sein, die im Widerspruch stehe zu Gottes Heiligungswillen[36]. Wir könnten durch kein Christusereignis in ein neues Verhältnis zu Gott versetzt werden, wenn dem kein Adamereignis korrespondieren würde, das uns in ein Missverhältnis zu Gott versetzt hat. Die Tat der Erlösung impliziert die Tat, die Erlösung erforderlich macht. Wenn man das Verhältnis zwischen Gott und

---

Urgeschehen bezieht sich auf die Gegenwart, und zwar unter Ausschaltung dessen, was wir Geschichte nennen». Zur Diskussion dieses Ansatzes vgl. Lothar Ruppert, *«Urgeschichte» oder Urgeschehen? Zur Interpretation von Gen 1-11*, in: Ders., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (SBAB 18), Stuttgart 1994, 66-88, und Ders., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26* (FzB 70), Würzburg 1992, 531-536.

[34] Vgl. Art. *Ätiologie* in: LThK 1957², Bd. 1, 1011-1012, jetzt in: SW 17/1, 2002, 138-140.

[35] Vgl. Art. *Erbsünde*, in: SW 17/2, 1003.

[36] Vgl. ebd., 1004: Das Nichtgegebensein des göttlichen Pneumas sei nur «denkbar durch freie Schuld (weil dieses Nichtgegebensein sonst bei dem genannten Heiligungswillen Gottes nicht denkbar wäre)».

Mensch allerdings als ein statisches, ungeschichtliches Verhältnis auffasst, dann verlieren diese Aussagen ihren Sinn; sie mögen naiv erscheinen.

5. Adam – Einer für Alle? Einmal ist genug?

Wer aber ist Adam? Das hebräische Denken schiebt hier Gattungsbezeichnung und Individuum zusammen. Dieses Vorgehen ist auch modernem Denken durchaus zugänglich, das an sich durch den Gedanken der individuellen Selbstbestimmung geprägt ist und darum mit Ur- und Erbsünde nicht allzu viel anzufangen vermag.

Aber im Sport kann für uns auch heute ein einzelner Wettkämpfer stehen, der für ein ganzes Land den Sieg erringt. Der Eine steht für alle, handelt für alle. Das kann man auch am ersten Menschen im All oder auf dem Mond ablesen. Einmal bricht zum ersten Mal ein Mensch in den Weltraum auf, sogleich bricht für alle Menschen das Zeitalter der Weltraumfahrt an – ob sie persönlich wollen oder nicht. Der berühmt-berüchtigte kleine Schritt für den ersten Menschen auf dem Mond wurde als ein großer Schritt für die gesamte Menschheit verstanden. Nicht nur ein Individuum ist offenbar auf dem Mond gelandet; vielmehr kommt in ihm die ganze Menschheit dort an, macht in ihm einen Schritt nach vorne.

Rahner verweist auf den biblischen Gedanken des Hauptes und der Glieder: was das Haupt tut, betrifft den ganzen Organismus. Durch *Einen* geschieht etwas für alle[37].

Und es ist auch nicht mehr als einer erforderlich, damit für alle etwas qualitativ Neues geschieht. Man kann nur einmal zum ersten Mal ins All fliegen oder den Mond betreten. Insofern genügt auch bereits *ein* Adam, der sündigt, um die Menschheit aus ihrem vollkommenen Gnadenverhältnis zu bringen. Wie durch einen Menschen für alle das Weltraumzeitalter beginnt oder durch nur einen Christus für alle der Himmel gewonnen wird, so kann auch durch bereits nur einen Menschen am Anfang der Menschheitsgeschichte diese konkrete, durch Entfremdung von Gott gezeichnete Geschichte für alle maßgeblich werden. Diesen paulinischen Gedanken betrachtet Rahner als rational nachvollziehbar.

[37] Vgl. ebd., 1005.

6. Alle Menschen werden Sünder – aber wie?

Wie aber sind alle Menschen miteinander verbunden? Rahner antwortet: durch ihr gemeinsames Menschsein, das seinen – evolutiv vermittelten – Ursprung in Gott hat. Dieses eine Menschsein ist die Basis der einen Menschheitsgeschichte im Verhältnis zu Gott. Was in dieser einen Geschichte *Einer* tut, kann für alle eine Bedeutung haben, vor allem dann, wenn Gott selber einen Einzelnen erwählt und begnadet, damit er diese Gnade allen anderen weitervermittle.

Diese Weitervermittlung der ursprünglichen Gottesfreundschaft hat Rahner am Anfang seiner theologischen Laufbahn ganz im Zeichen des klassischen Monogenismus verstanden: d.h. alle Menschen sind in ihrem einen Ursprung, dem einen Adam, biologisch miteinander verbunden[38].

Auch das Lehramt favorisierte diese Anschauung. Die Enzyklika *Humani generis* aus dem Jahr 1950 verteidigt den Monogenismus als Modell, das allein die erbsündentheologisch notwendige Annahme verständlich mache, nach der sich die Tat Adams auf die Gesamtmenschheit auswirkt. Rahner entnimmt Anliegen und Aussageform der Enzyklika den Hinweis, dass eine Vorstellung durchaus annehmbar wäre, die die Auswirkung der Sünde Adams auf die Gesamtmenschheit erklärt, ohne dabei auf den Monogenismus Bezug nehmen zu müssen[39].

Aus genetischen Gründen ist offenbar unmöglich, dass alle Menschen von einem einzigen Paar abstammen. Mindestens 1000 Exemplare einer neuen Gattung sind in der Regel erforderlich, damit sie nicht durch Inzestverbindungen bald wieder zugrunde geht. Rahner näherte sich deshalb einer polygenetischen Position an und sprach anstelle von dem einen Stammelternpaar von einer *humanitas originans*, in der die Ursünde geschah und von der her sie auf alle übergeht.

Aber auch eine polygenetische Position bereitet in der Gegenwart nicht geringe Schwierigkeiten. Auch ein polyphyletischer Ursprung der Menschheit ist nicht auszuschließen, wenngleich dieser multiple Ursprung lokal in Ost- und Südafrika geeint zu sein scheint.

Rahner bereiteten diese genealogischen Thesen einiges Kopfzerbrechen. Doch bereits in seinem Artikel aus dem Jahr 1954 *Theologisches zum Monogenismus*

---

[38] In dem 1970 erschienenen Beitrag *Erbsünde und Monogenismus*, der aber auf einen Vortrag aus dem Jahr 1966 zurückgeht, weist Rahner auf die Änderung seiner Auffassung hin (SW 15, 655 Anm. 5).

[39] Vgl. *Theologisches zum Monogenismus*, in: *Schriften zur Theologie* I, 255-263; *Erbsünde und Evolution*, in: SW 15, 460.

spielter eine Annahme durch, die er zu diesem Zeitpunkt noch selber zurückweist, aber doch bereits eine Antwort gibt auch für den Fall einer polyphyletischen Wiege der Menschheit.

Der erste im Stand der Urgerechtigkeit erschaffene Mensch ist von Gott als Treuhänder der allen Menschen von Gott verpflichtend zugedachten Gerechtigkeit aufgestellt für alle nach ihm kommenden Menschen, gleichgültig ob sie von ihm physisch abstammen oder nicht. Dieser erste Mensch verliert für sich und alle anderen Menschen diese Urgerechtigkeit. Alle sind also Erbsünder. Die Universalität und die Ursprungseinheit der Erbsünde blieben gewahrt. Alle wären durch Adam Erbsünder. Die anderen ersten Paare zwar nicht *generatione*. Aber *per inoboedientiam primi hominis, non imitatione*[40], eben durch den Ungehorsam des ersten Menschen und nicht nur durch bloße Nachahmung im Sinn des Pelagianismus.

Dass die Ursünde nicht nur *imitatione*, also nicht durch bloße Nachahmung der Sünde Adams weitergegeben werde, lehrt das Konzil von Trient und bringt damit der Sache nach die Auffassung zum Ausdruck, dass es angesichts der Sünde Adams keine Freiheit gibt: Jeder ist von ihr betroffen, unabhängig von seinem Tun, Adam nachahmend oder nicht. Rahner bedenkt zudem, dass es allein auf diesen Sachverhalt ankomme: Jeder ist von Adams Schuld betroffen. Nur das solle durch das *non imitatione* sichergestellt werden. Demgegenüber sei die positive Aussage, dass die Sünde Adams *generatione* weitergegeben werde, sekundär[41]. Die eigentliche Aussageabsicht des Lehrsamtes ziele auf die universelle Erlösungsbedürftigkeit der Gesamtmenschheit und nicht auf die Dogmatisierung eines bestimmten Modells, das erklärt, auf welche Weise die Weitergabe der Ursünde erfolgt. Ähnlich wie es schon Paulus genügt hat, alle Menschen als von Adam herkommend zu bezeichnen, so könne man sich auch jetzt mit dieser Aussage begnügen und darauf verzichten, diese Herkünftigkeit an einer unmittelbaren biologischen Abstammung festzumachen. Damit wird in der Tat die Frage nach dem genauen Stammbaum des Menschengeschlechts für die Sündenlehre hinfällig. Es genügt, dass es einen bzw. erste Menschen gegeben hat. In heilsgeschichtlicher Perspektive ist jeder Mensch von ihnen herkünftig, ohne mit ihnen in einem notwendigen biologischen Zusammenhang stehen zu müssen.

Über die qualitative Dimension dieses Ursprungs sagt Rahner: «Der erste Tag der Geschichte ist Ursprung und Anfang, der verborgen und entzogen ist, nicht der

---

[40] *Theologisches zum Monogenismus*, in: *Schriften zur Theologie* I, 295f.

[41] Vgl. ebd., 270f.

erste Tag in der Reihe der homogenen Tage der Geschichte»[42]. Die erste Sünde ist darum auch nicht die numerisch erste, an der sich die Reihe weiterer anschießen, sondern sie setzt selber einen qualitativen Anfang; sie versetzt die Menschheitsgeschichte in einen Widerspruch zu Gottes Gnadenangebot.

Andere Konzeptionen des Sündenfalls als Individualgeschichte oder Metapher für eine allgemeine Vernetzung der Menschen im Unheil (Piet Schoonenberg)[43], das Resultat von Einzelsünden ist, werfen neue Probleme auf, deren Lösung nicht als einfach erscheint. Ist die Ursünde Tat des Einzelnen, wird unklar, weshalb notwendigerweise alle Menschen Sünder sind; einen Zwang zum Sündigen kann es nicht gegen, ohne den Begriff der Sünde aufzuheben. Verlegt man die Ursünde in die transzendentale Selbstkonstitution des Subjekts (Helmut Hoping)[44], wird es ebenso fraglich, weshalb jeder Mensch diesen Akt setzen muss. Außerdem ist es nicht leicht, diesen Akt von der Natur des Menschen zu unterscheiden, sosehr man auf dieser Differenzierung zu Recht insistiert. Gegen die allgemeine Vernetzung im Unheil oder eine Erbsünde qua ungünstige Disposition des Freiheitsvollzugs kann sich der einzelne Mensch zumindest intentional stellen, weshalb er sich keine Schuld zuzieht (so Wolfhart Pannenberg)[45]. Oder ist es doch die Endlichkeit des Menschen selbst, nämlich die ihm vom Schöpfer zugedachte Selbstständigkeit, die fast von selbst zur Verselbständigung gegen Gott reizt (Pannenberg) – so sehr, dass diesem Reiz jeder Mensch erliegt[46]. Die von Raymund Schwager unternommene genetische Naturalisierung der Erbsünde im Gefälle soziobiologischen Denkens führt zur Reduktion der Ursünde auf eine erste Sünde[47].

Diese hier nur angedeuteten und nicht weiter zu diskutierenden Ansätze wollen gegenüber der Kritik der Aufklärung am Erbsündendogma ein Freiheitsmoment retten, wodurch jeder Mensch auch durch sein eigenes Zutun zum Erbsünder wird. Allerdings scheint diesen Ansätzen gerade dieses Ziel auch wieder aus den Händen zu gleiten, da sie gleichzeitig die Universalität der Sünde erklären müssen, was nur

---

[42] *Erbsünde und Monogenismus*, in: SW 15, 665.

[43] Vgl. Piet Schoonenberg, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966.

[44] Helmut Hoping, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant* (IST 39), Innsbruck-Wien 1990.

[45] Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 293ff.

[46] Vgl. ebd., 303: Sobald der Mensch seine von Gott geschenkte Selbständigkeit verwirklicht, «liegt es nur allzu nahe, daß das in der Form einer Verselbständigung geschieht, in der der Mensch sich selber an die Stelle Gottes und seiner Herrschaft über die Schöpfung setzt».

[47] Raymund Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik* (Beiträge zur mimetischen Theorie 4), Münster-Thaur 1997.

durch eine Art Notwendigkeit zur Sünde geleistet werden kann. Höchst problematisch ist es zudem, wenn man diese Notwendigkeit zur Sünde an einer kreatürlichen Eigenschaft des Menschen festmacht.

7. Die analoge Sündhaftigkeit der Erbsünde

Gegenüber dem zunächst verständlichen Einwand, dass man eine Sünde nicht erben könne und die Erbsünde eine Tat des Erbsünders voraussetze, betont Rahner, dass die Sünde Adams «keine personale Schuldigkeit» derjenigen zur Folge habe, die nach Adam ins Dasein treten. Er wird also nicht die persönliche Tat Adams anderen zur Last gelegt. Ebensowenig geht es um eine Art Kollektivschuld oder Kollektivhaftung[48]. Dennoch generiere das Urereignis des Sündenfalls «eine Situation, die an sich nicht sein sollte und als widersprüchlich erfahren wird»[49]. Als Minimaldefinition der Erbsünde schlägt Rahner die Formulierung vor: Erbsünde ist «eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist»[50].

Da sich die Sünde Adams gegen die Gnade Gottes richtet, bestehe die Erbsünde auch nicht nur in einer gewissen Beschädigung des Menschen, in einer Art «Erbschaden»[51]. Der Mensch bleibe Gott etwas schuldig: nämlich die Gnade der Heiligkeit, die er von Adam her besitzen könnte und dem Willen Gottes gemäß besitzen sollte. Der «entheiligte» Mensch befindet sich demnach im Widerspruch zum heiligenden Willen Gottes. Dieses «*nicht* sein sollende Fehlen einer im voraus zur personalen Entscheidung vergöttlichenden *heiligen* Gnade hat... in analogem Sinn den Charakter der Sünde»[52]. Wichtig ist es also auf den *analogen* Gebrauch des Wortes Sünde im Fall des Begriffs Erbsünde zu achten. Die Ähnlichkeit von Sünde und Erbsünde besteht im Widerspruch gegen Gottes Heiligungswillen. Die Unähnlichkeit betrifft das persönliche Verschulden der Erbsünde: Persönliches

[48] Vgl. *Die Sünde Adams*, in: *Schriften zur Theologie* IX, 270.

[49] *Status Natuae Lapsae*, in: *Schriften zur Theologie* XIV, 104.

[50] *Theologisches zum Monogenismus*, in: *Schriften zur Theologie* I, 306.

[51] *Grundkurs*, 113.

[52] *Erbsünde*, in: SW 17/2, 1004; *Die Sünde Adams*, in: *Schriften zur Theologie* IX, 269.

Versagen ist nur Adam zuzuschreiben (*ratio voluntarii*)[53], nicht den Nachkommen Adams. Beide Aspekte zusammenfassend hat die Tradition die Erbsünde als *peccatum naturae* bezeichnet im Unterschied zu einem *peccatum personae*[54]. Es ist daher irreführend, die Plausibilität der Erbsündenlehre dadurch retten zu wollen, dass man sie nun doch mit einem persönlichen Versagen des Individuums in Zusammenhang bringt. Wie angedeutet, vermehren sich durch diesen Versuch eher die Schwierigkeiten, als dass sie sich lösen würden.

Bei Erbsünde wird auch nicht *etwas* vererbt, keine Sache wird weitergeben, deren Annahme man verweigern könnte. Vielmehr wird etwas vorenthalten, nämlich die Gnade Gottes.

Rahner begreift diesen Mangel der Gnade als ein negatives Existential, als eine negative Bestimmung des Menschen, die jedoch überboten wird durch ein positives Existential: die Gnade der Erlösung Christi[55]. Darum ist es jedem Menschen seit Adam auch möglich, die erbsündliche Entfremdung von Gott zu überwinden – ebenso die konkupiszente Negativität des Todes. Ein zumindest implizit auf Christus ausgerichtetes Leben ist dazu freilich erforderlich.

Sechs Wochen vor seinem Tod am 30. März 1984, während der Akademieveranstaltung in Freiburg zur Feier seines 80. Geburtstages dachte Rahner in seiner Rede über die Schwierigkeit nach, Treffendes über das ewige Leben zu formulieren, ebenso fragte er sich, in welcher Haltung Tod und ewiges Leben zu erwarten seien. Er sprach von dem «ungeheuren Schrecken eines unsagbaren Jubels», in dem sich zeige, «dass diese ungeheure schweigende Leere, die wir als Tod empfinden, in Wahrheit erfüllt ist von dem Urgeheimnis, das wir Gott nennen». In der Gemeinschaft mit diesem Gott werde der Mensch vollendet, der seinerseits durch seine Freiheitstaten dem eigenen Leben diese und keine andere Gestalt gegeben hat. «80 Jahre sind eine lange Zeit. Für jeden aber ist die Lebenszeit, die ihm zugemessen ist, der kurze Augenblick, in dem wird, was sein soll»[56].

Zu dem, was sein sollte, gehört Rahners Erbsündentheologie. Sie mag sicherlich weiterhin viele Fragen aufgeben. Aber vielleicht zeigt Rahners Ansatz doch, welches anthropologische Potential in der seit der Aufklärung gemiedenen Sündenlehre

---

[53] Vgl. *De peccato originali*, in: SW 8, 415ff., 421, 425f, 428ff.

[54] Vgl. Ludwig Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1981[10], 136.

[55] Vgl. *Erbsünde*, in: SW 17/2, 1003f.

[56] *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in: Karl Lehmann (Hg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, München u.a. 1984, 105-119.

steckt. Sie will nicht den Menschen schlecht machen. Vielmehr will sie zu einem realistischen Bild vom Menschen beitragen. Vor allem will sie aber erkennen lassen, was dem Menschen in Christus geschenkt wurde: dass die Tür geöffnet wurde zur unverbrüchlichen Freundschaft mit dem Gott des Lebens.

RTLu IX (2/2004) 315-339

Maria «scettro della vera fede», L'Immacolata Concezione e la discussione sul peccato originale

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il ripensamento sistematico e l'«analogia della fede»

Le dottrine della fede cattolica non costituiscono un cumulo di elementi arbitrariamente giustapposti, bensì formano un insieme armonico dove ogni parte ha il suo posto ben determinato. Si parla qui dell'«analogia della fede», «la coesione delle verità della fede tra loro e nella totalità del progetto della Rivelazione»[1]. Il termine tecnico *analogia fidei* si rifà ad un'espressione della Lettera ai Romani in cui l'apostolo Paolo esorta ad esercitare il carisma della profezia «secondo la misura della fede» (*katà tèn analogían tes písteos*) (Rm 12,6). Il profeta parla a nome di Dio. Il suo carisma, tramite un impulso speciale dello Spirito Santo, mira ad esortare ed edificare la comunità[2]. Nel Nuovo Testamento, il dono profetico è distinto da quello del maestro[3], ma nella tradizione posteriore ambedue i compiti (di per sé distinti) vengono uniti nella partecipazione al ministero profetico di Cristo, messa in rilievo dal Vaticano II[4]. Per non rimanere vittima di un disguido, il profeta deve orientarsi al contenuto della fede, proclamata dagli apostoli e dai loro collaboratori: bisogna essere d'accordo con la vera fede che serve da misura (*métron písteos*: Rm 12,3)[5].

---

1 CCC = *Catechismo della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1999, n. 114. Sulla storia del concetto vedi con ulteriore bibliografia K.-H. Menke, *«Analogia fidei»*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*[3] 1 (1993) 574-577.

2 Sul carisma profetico nel NT vedi G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart 1975, 16-27 (riassunto della ricerca specializzata).

3 Cfr. in particolare 1 Cor 12,28.

4 Cfr. soprattutto *Lumen gentium*, 35; B. Van Leeuwen, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*, in G. Baraúna (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 465-490.

Questa osservazione vale anche per la teologia contemporanea che alle volte ha richiamato il carisma profetico a proposito dei nuovi modi per annunciare la fede[6]: delle sfumature nuove possono essere giustificate, ma devono misurarsi sempre sul tesoro autentico della fede pronunciata dal Magistero[7]. Il richiamo ai tratti profetici della teologia si ispira (benché non sempre in maniera adeguata) a John Henry Newman che comunque mette anche in guardia contro un'autocoscienza troppo distaccata del teologo: chi viene ritenuto l'oracolo delle aule universitarie non è ancora un profeta di Dio[8].

Per la collocazione di una dottrina è sempre necessario tenere conto dell'intera tradizione, vista come struttura organica nell'*analogia fidei*. Questa coesione non ha soltanto un valore conoscitivo, bensì anche un'importanza estetica quale splendore della verità. Lo ribadiscono tra l'altro Hans Urs von Balthasar[9] e il cardinale Leo Scheffczyk che scrive: «Quando l'uomo contempla i misteri della fede, gli si apre un insieme strutturato, un "cosmo" di verità ed un'armonia interna che implica nella vita della fede anche la realtà del bello». Se manca quest'aspetto estetico che coglie l'uomo tutto intero, facilmente la fede perde il suo vigore, come purtroppo è avvenuto nel passato recente[10].

In questo contesto dell'*analogia fidei* bisogna valorizzare anche la figura di Maria. Secondo il Vaticano II, Maria, «per essere entrata... intimamente nella storia della salvezza, in qualche modo compendia in sé e irraggia le principali verità della fede»[11]. Maria come "compendio" o "crocevia" della fede cattolica[12] diventa

---

5 Sull'esegesi di Rm 12,3-6 vedi H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg i. Br. 1979², 369s. (tr. it. *La lettera ai Romani*, Brescia 1982); U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, vol. III, Zürich ecc. 1989², 13s. (non è giustificata, però, l'identificazione del carisma profetico con la predica da parte di Wilckens; sulla distinzione vedi tra l'altro G. Dautzenberg, *op. cit.*, 22; M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995⁴, 354ss.).

6 Vedi p. es. i riferimenti riportati da J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln 1993, 105-107 (tr. it. *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, 104-106).

7 Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo* (*Donum veritatis*), 1990; J. Ratzinger, *op. cit.*; F. Ardusso, *Magistero ecclesiale. Il servizio della Parola*, Cinisello Balsamo 1997, 149-179.

8 J. H. Newman, Predica *Faith and private judgment*, 26.8.1849, in Id., *Discourses addressed to Mixed Congregations*, 1849 (visto qui nella tr. ted.: *Predigten*, vol. XI, Stuttgart 1964, 240).

9 H. U. von Balthasar, *Gloria*, 7 voll., Milano 1975-1977.

10 L. Scheffczyk, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik I), Aachen 1997, 220.

11 *Lumen gentium*, 65.

12 Vedi L. Scheffczyk, *Maria, crocevia della fede cattolica* (Collana di Mariologia, 1), Lugano 2002.

poi un criterio eminente della vera fede, una misura privilegiata per le varie tesi sviluppate dai teologi. La scoperta di questo fatto fu vigorosamente favorita dal concilio di Efeso (431) che tramite la difesa del titolo "Madre di Dio" (*Theotókos*) chiarì il mistero cristologico dell'unione ipostatica[13]. Perciò Cirillo d'Alessandria, il grande promotore della *Theotókos* contro Nestorio, poteva chiamare Maria «scettro della vera fede»[14]. In una maniera simile si spiegano anche papa Leone Magno, in preparazione al concilio di Calcedonia[15], e Giovanni Damasceno: «Il nome "Madre" è sufficiente per porre il mistero del Verbo incarnato in tutta la sua interezza»[16]. L'espressione più spinta di questa esperienza è la formula liturgica che esalta Maria come vincitrice di tutte le eresie[17].

2. Il dogma dell'Immacolata Concezione come criterio di discernimento

Quello che vale per la figura di Maria in generale va applicato anche ai singoli dogmi mariani. Scegliamo come esempio l'Immacolata Concezione di cui festeggiamo quest'anno il 150° anniversario della solenne proclamazione dogmatica. Prima di entrare nei dettagli ricordiamo il testo esatto della definizione da parte di Pio IX:

«La dottrina, che sostiene che la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua Concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune

---

[13] Cfr. DH (= Denzinger-Hünermann), n. 250s; A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 267-284.

[14] *Homilia* IV (PG 77, 992 B).

[15] *Epistula ad Flavianum* 2 (PL 54, 757 B; ACO II II/1,24s.) = COD (G. Alberigo ecc., ed., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1991) 77: Eutiche avrebbe dovuto accogliere la professione universale della fede con cui l'insieme dei fedeli testimonia di credere in Dio Padre onnipotente e in Gesù Cristo, il suo unico Figlio, nostro Signore, il quale è nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria, «quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur» («tramite queste tre frasi vengono distrutte le macchinazioni di quasi tutti gli eretici»).

[16] *De fide orthodoxa* III,12 (PG 94, 1029 C).

[17] Una delle testimonianze più antiche è l'antifonario di Compiègne: «Gaude, Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti, quae Gabrielis archangeli dictis credidisti; dum Virgo Deum et hominem genuisti, et post partum virgo inviolata permansisti» (PL 78, 746). Cfr. A. Ziegenaus, *Häresie*, in *Marienlexikon* III (1991) 67-69.

da ogni macchia di peccato originale, è stata rivelata da Dio e perciò si deve credere fermamente e inviolabilmente da tutti i fedeli»[18].

Occorre compiere una breve analisi del contenuto di questa definizione. Prima di tutto il testo ribadisce la preservazione di Maria dal peccato originale. Il magistero non fornisce una definizione vera e propria del peccato originale, ma ne presenta una descrizione sintetica che determina alcuni elementi centrali. Il decreto sul peccato originale del concilio di Trento (1546) parla (all'interno di un anatematismo) del «peccato, che è la morte dell'anima»[19]: questa formula, presa dal II sinodo di Orange (529)[20], si trova in sant'Agostino[21], ma corrisponde anche alla descrizione più globale della situazione provocata dal peccato di Adamo secondo i Padri greci[22]. La "morte dell'anima" significa la privazione della vita divina, donata ai progenitori nel paradiso, ma andata perduta a causa del primo peccato. A differenza di Lutero, Trento distingue il peccato originale stesso dalla tendenza verso il male: seguendo anche qui una formulazione agostiniana, il Concilio sottolinea che la concupiscenza, la quale viene talora chiamata «peccato» dall'apostolo Paolo, «non è veramente e propriamente tale nei battezzati, ma perché ha origine dal peccato e ad esso inclina»[23]. Il peccato originale nei discendenti di Adamo (il *peccatum originale originatum*) presuppone il primo peccato (*peccatum originale originans*) e lo stato antecedente di comunione con Dio in Paradiso, descritto da Trento con i termini di «santità e giustizia»[24].

Pio IX non definisce la libertà di Maria da peccati personali, perché questo fatto faceva già parte dell'insegnamento comune della Chiesa, espresso tra l'altro dal concilio di Trento[25]. Neanche si esplicita l'insegnamento comune riguardante la

---

[18] Bolla *Ineffabilis Deus*, 8.12.1854. Traduzione tratta da S. M. Cecchin, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano 2003, 226; cfr. DH 2803; *Enchiridion delle encicliche*, vol. 2, Bologna 1996, n. 761.

[19] DH 1512.

[20] Cfr. DH 372.

[21] Cfr. M. Hauke, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*, Paderborn 1993, 27s.

[22] Cfr. M. Hauke, *Heilsverlust in Adam*, 704s. e *passim*.

[23] DH 1515.

[24] DH 1512; cfr. Ef 4,24; M. Hauke, *Heilsverlust in Adam*, 20s.; L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 383s.

[25] Cfr. DH 1573; J. Galot, *Maria. La donna nell'opera della salvezza*, Roma 1991², 225-238.

libertà dalla concupiscenza che non è peccato, ma farebbe inclinare verso il male[26].

È importante anche il carattere unico della preservazione dal peccato originale, avvenuta «per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente». La bolla *Ineffabilis Deus* chiaramente favorisce l'idea di un privilegio unico, ma non manifesta l'intenzione di definire esattamente l'unicità dell'Immacolata Concezione. Per questa ragione si sono trovati alcuni fautori della stravagante opinione, estranea alle fonti della rivelazione, di attribuire l'Immacolata Concezione anche a san Giuseppe[27]. Pio XII, nella sua enciclica *Fulgens corona* del 1953, ribadisce con tutta chiarezza che «fra tutti i santi e le sante, di una solamente può dirsi, allorché si tratta di qualsivoglia macchia di peccato, non potersi neppure porre il quesito; e parimenti che questo singolarissimo privilegio, a nessuno mai concesso, ella per questo motivo lo ottenne dal Signore perché venne innalzata alla dignità di Madre di Dio»[28].

Va ricordato inoltre che la preservazione dal peccato originale in Maria è avvenuta «in considerazione dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano». La Madre di Dio non deve essere collocata al di là dell'orbita della Redenzione, ma costituisce l'applicazione più perfetta dell'opera salvifica di Cristo. Lo dice esplicitamente, fuori della formula definitoria, la bolla *Ineffabilis Deus*: «la santissima vergine Maria, Madre di Dio, in previsione dei meriti del redentore Cristo Gesù, non fu mai soggetta al peccato originale e fu perciò redenta in una maniera più sublime»[29].

Il ruolo chiarificatore dell'Immacolata Concezione potrebbe essere studiato in vari contesti, per esempio: il dono gratuito della santità a Maria fa vedere, senza perdere il suo carattere unico, la precedenza della grazia per ogni opera salvifica umana; l'immacolatezza di Maria mostra il vero concetto della persona umana, aperta a Cristo, nel piano di Dio; la libertà di Maria, tipo della Chiesa, da ogni peccato, mette in rilievo la santità della Chiesa, sposa immacolata di Cristo, la quale in quanto Chiesa non è peccatrice[30].

---

[26] Cfr. J. Alfaro, *La formula definitoria de la Inmaculada Concepción*, in Academia Mariana Internationalis (ed.), *Virgo Immaculata*, vol. II, Roma 1956, 207-275, qui 265s.; M. Hauke, *Begierlichkei*, in *Marienlexikon* I (1988) 402-404; Giovanni Paolo II, *Catechesi del 12-6-1996*, n. 2 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIX/1, Città del Vaticano 1998, 1497).

[27] A questo proposito vedi J. Galot, *op. cit.*, 187, nota 7; S. de Fiores, *Giuseppe III. Cammino storico...*, in Id. – S. Meo (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986², 646-655, qui 647; 655, nota 66.

[28] AAS 45 (1953) 580; tr. it. in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 6, Bologna 1995, n. 953.

[29] *Enchiridion delle encicliche*, vol. 2, Bologna 1996, n. 748. Vedi anche Giovanni Paolo II, *Catechesi del 12-6-1996*, n. 3 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIX/1, Città del Vaticano 1998, 1498).

[30] Per la collocazione dell'Immacolata Concezione nei contesti accennati si veda tra l'altro L. Scheffczyk, *Maria, crocevia*, 93-115.

Dall'ampia panoramica che si presta ad un approfondimento studiamo allora il ruolo chiarificatore del dogma dell'Immacolata Concezione nella discussione sul peccato originale. Alla dottrina mariana non poteva mancare un confronto critico con i tentativi contemporanei di riformulare o persino di eliminare la dottrina del peccato originale[31]. Questo confronto si accese nel 1969 a partire da un articolo del mariologo statunitense Edward D. O'Connor, già noto per avere curato una grande opera dedicata all'Immacolata Concezione[32]. L'argomentazione di questo contributo fu accolta e amplificata in seguito da parte di altri autori, soprattutto di lingua spagnola ed italiana[33]. Tale recensione critica spinse alcuni autori rimproverati a difendere le loro tesi, pretendendo di non voler negare il dogma dell'Immacolata Concezione: Alfred Vanneste, Domiciano Fernandez e Alejandro de Villalmonte[34]. Focalizziamo l'attenzione sull'esito di questo dibattito. Inoltre esaminiamo una proposta recente del teologo polacco Jacek Bolewski, ispirato dalla teologia di Karl Rahner che (a differenza degli altri autori appena riportati) tenta di salvare il carattere storico degli eventi primordiali dello stato originale e della caduta.

---

31 Sulla discussione contemporanea attorno al peccato originale vedi, oltre al contributo di M. Schulz nel presente quaderno, i saggi di H. M. Köster, *Urstand, Fall und Ursünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983; I. Sanna (ed.), *Questioni sul peccato originale*, Padova 1996; L. Scheffczyk, *Schöpfung*, 372-435; F. Scanziani, *Solidarietà in Cristo e complicità in Adamo. Il peccato originale nel recente dibattito in area francese*, Roma-Milano 2001, assieme alla recensione di M. Hauke, *Solidarität in Christus und Komplizität in Adam*, in Forum Katholische Theologie 18 (2002) 243-265.

32 E. D. O'Connor, *Modern Theories of Original Sin, and the Dogma of the Immaculate Conception*, in Marian Studies 20 (1969) 112-136; cfr. Id. (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception*, Notre Dame 1958.

33 Cfr. J. M. Alonso, *Desmitologización del dogma de la Inmaculada Concepción de María?*, in Ephemerides Mariologicae 23 (1973) 95-120; J. M. Cascante Dávila, *El dogma de la Inmaculada en las nuevas interpretaciones sobre el pecado original*, in Estudios Marianos 42 (1975) 113-146; G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, 403-405 [ted. *Mariologie*, HDG III/4, Freiburg i. Br. 1978]; S. de Fiores, *Immacolata III. Teologia dell'Immacolata Concezione*, in Id. – S. Meo (edd.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986², 695-708, qui 699-702; Id., *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991³, 455-466; J. Galot, *op. cit.*, 186s., nota 6; I. Sanna, *Orientamenti teologici circa le origini umane e conseguenze per un approfondimento dell'Immacolata Concezione di Maria*, in S. De Fiores – E. Vidau (edd.), *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Prospettive ecumeniche*, Roma 2000, 189-223; U. Casale, *«La formula dogmatica di Pio IX e gli sviluppi teologici contemporanei»*: S. de Fiores – E. Vidau, *op. cit.*, 169-187, qui 177-181; J. L. Bastero de Eleizalde, *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid 2001, 113-170; E. Piacentini, *Nuovo corso sistematico di Mariologia* sub luce Immaculatae, Frascati (Roma) 2002, 139-143. Vedi anche di lavori citati in seguito.

34 A. Vanneste, *Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel*, in Ephemerides Mariologicae 23 (1973) 78-93; A. de Villalmonte, *La teología del pecado original y el dogma de la Inmaculada*, in Salmaticenses 22 (1975) 25-58; Id., *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca 1999, 79. 129-132. 158-160. 179s.; D. Fernandez, *Pecado original. Mito o realidad?*, Valencia 1973, 178-183; Id., *La crisis de la teología del pecado original afecta al dogma e la Concepción Inmaculada?*, in Ephemerides Mariologicae 35 (1985) 277-297.

3. Punti fermi della discussione sul peccato originale[35]

I due fattori principali che spinsero a tanti tentativi di riformulare (o di abbandonare) la dottrina del peccato originale furono l'evoluzionismo e la discussione esegetica sul genere letterario dei racconti biblici riguardanti il paradiso e la caduta. La teoria dell'evoluzione rende meno comprensibile come un inizio primitivo potesse avere un ruolo che determina tutta la storia, mentre la spiegazione di Gn 2-3 come "eziologia" porta spesso ad una lettura "metastorica" o persino "mitica" che vede i testi solo come descrizione simbolica di quanto avviene in ogni persona umana. Diventa problematico non tanto il peccato originale originato in sé, bensì l'evento storico del primo peccato e la primordiale comunione con Dio nello stato originale.

La risposta teologica a questa sfida, sul piano esegetico, deve mettere in risalto il riferimento dei testi biblici all'evento storico di una situazione iniziale di amicizia con Dio, terminata a causa della colpa della creatura[36]. Altrimenti dovremmo addossare la responsabilità per il male a Dio stesso, il che porterebbe al manicheismo. I racconti di Gn 2-3 hanno un carattere eziologico, in quanto spiegano la situazione attuale con uno sguardo all'inizio descritto in maniera simbolica, ma allo stesso tempo si riferiscono ad un inizio sano nella storia della salvezza. Lo spunto per la dottrina del peccato originale non è solo il racconto della Genesi, bensì l'evento di Cristo che si offre al Padre per espiare i nostri peccati al nostro posto e a nostro favore. È la donazione vicaria di Cristo che richiede come presupposto sistematico un evento vicario negativo all'inizio della storia umana. Così si arriva già nella teologia paolina e nei Padri all'importanza del primo peccato. La solidarietà vicaria di Cristo presuppone la complicità precedente dell'umanità in Adamo.

Per ciò che riguarda l'evoluzione, va distinto un evoluzionismo (che punta unicamente sugli influssi naturali) da una spiegazione del divenire come creazione continua. Già sul piano filosofico, attento ai fatti biologici stessi, è possibile smantellare un evoluzionismo neodarwinista che pretende di spiegare l'intero processo evolutivo secondo i fattori della selezione e della mutazione. Le conoscenze biologiche non possono contrastare la peculiarità dell'uomo e della sua creazione da parte di Dio. Siccome l'essere umano può manifestarsi anche ad un livello culturale molto sem-

---

[35] Vedi più ampiamente M. Hauke, *Das Paradies in der Theologie der Gegenwart*, in Annales theologici 11 (1997) 429-457; Id., *Solidarität in Christus*, oltre che i lavori riportati sopra, nota 31.

[36] Vedi CCC, n. 390.

plice, non si vede perché una situazione primitiva debba opporsi al fatto stesso dello stato originale nell'amicizia con Dio (paradiso) e all'evento storico della caduta.

I problemi accennati richiedono una formulazione più attenta delle realtà del paradiso terrestre e del peccato originale. Le nuove sfumature, però, di per sé non devono cancellare l'insegnamento autorevole delle fonti della Rivelazione sia nella Sacra Scrittura sia nella Tradizione, così come le propone il Magistero della Chiesa. Oppure, detto in termini semplici: se non è salvata la dottrina del concilio di Trento sul peccato originale, un insegnamento di fede protetto dall'anatema, una proposta teologica va fuori strada. È essenziale per la metodologia dogmatica che si mantenga il significato di una dottrina, come già ribadito dal Vaticano I: «Se qualcuno dice che è possibile che ai dogmi proposti dalla Chiesa, con il progredire della scienza, talora debba essere attribuito un senso diverso da quello che ha riconosciuto e riconosce la Chiesa: sia anatema» (DH 3043)[37].

4. Il ripensamento del peccato originale e l'Immacolata Concezione

4.1. La proposta evoluzionista di Teilhard de Chardin

Per studiare il problema del rapporto tra il dogma mariano ed il ripensamento del peccato originale, presentiamo alcune soluzioni molto spinte. Una risposta estrema alle sfide contemporanee, ma molto influente, è stata quella di Teilhard de Chardin (1881-1955)[38]. Il gesuita francese identifica la realtà del peccato con la molteplicità nel processo evolutivo e presenta il Male come «un *tratto naturale* della struttura del Mondo»[39]. Perciò il «peccato originale» è presentato come «il *rovescio* di ogni creazione»[40]. Esso perde il suo significato autentico per indicare una struttura ontologica in cui l'uomo si ritrova da sempre. «La soluzione proposta... non riesce a rendere ragione della effettiva bontà originaria della creazione, testimoniata

---

[37] Cfr. DH 3020.

[38] Vedi la presentazione di F. Scanziani, *op. cit.*, 60-79; cfr. anche H. M. Köster, *op. cit.*, 171-180; M. Hauke, *Paradies*, 433s.

[39] P. Teilhard de Chardin, *Cristologia ed Evoluzione*, in Id., *La mia fede. Scritti teologici*, Brescia 1993, 79-95, qui 85.

[40] P. Teilhard de Chardin, *Caduta, Redenzione e Geocentrismo*, in Id., *La mia fede*, 41-49, qui 46: «Il peccato originale è la reazione essenziale del finito all'atto creatore. Inevitabilmente esso si introduce nell'esistenza grazie ad ogni creazione. È il *rovescio* di ogni creazione».

dalla Bibbia, né di Dio stesso»[41]. La negazione dello stato originale e della caduta primordiale è resa possibile da una confusione anche del concetto della creazione, vista come unificazione ed aumento di complessità; perciò non esiste alcuna *creatio ex nihilo*[42]. Inevitabilmente l'autore non può valorizzare alcun intervento immediato di Dio per la creazione del primo uomo oppure per l'infusione dell'anima nel processo della generazione.

Nel pensiero di Teilhard si trovano comunque delle tensioni: nonostante la sua negazione dello stato originale e della caduta, il teologo può parlare anche dell'influsso nefasto dei primi peccati nella storia[43]. «Ciò suggerisce, in un certo senso, la singolarità degli inizi e del primo peccato, anche se Teilhard non ne fa il punto di partenza decisivo nel cammino della storia umana»[44].

Di fronte a questa negazione (non verbale, ma reale) del peccato originale occorre chiedersi come il teologo affronti il tema dell'Immacolata Concezione[45]. L'unico brano in cui l'autore si spiega sul significato di questo dogma è una lettera, già del 5 dicembre 1916: «L'Immacolata Concezione, per me, è la festa dell'*azione immobile*, voglio dire che si esercita con la semplice trasmissione dell'energia divina attraverso noi... Per essere attiva in questo modo [nel "ricevere e lasciar passare Dio"]..., la Vergine Santa ha dovuto ricevere il suo essere nel seno stesso della grazia» che appare come «perfezione costitutiva e nativa di una purezza che ha presieduto allo sbocciare dell'anima»[46]. Un altro testo, del tempo della maturità, afferma: Dio, per venire a noi, «Creò la Vergine Maria, e cioè fece sorgere sulla Terra una purezza così intensa da potere, in seno a tanta trasparenza, concentrarsi fino ad apparirvi Bambino»[47].

È evidente che il nostro autore non affronta sistematicamente il rapporto tra le sue teorie sul peccato originale e l'Immacolata Concezione. È notevole, comunque, che nella descrizione del dogma mariano manchi ogni riferimento esplicito al pec-

---

[41] F. Scanziani, *op. cit.*, 72s., nota 201.

[42] Cfr. K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde*, Olten-Freiburg 1969, 91.

[43] P. Teilhard de Chardin, *Riflessioni sul peccato originale* (1947), in Id., *La mia fede*, 179-190, qui 189, nota 12.

[44] F. Scanziani, *op. cit.*, 74.

[45] Su questo vedi E. D. O'Connor, *op. cit.* (1969), 113s.; J. M. Alonso, *op. cit.*, 97-99; S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, 455-457, con riferimento a *Textes du Père Teilhard de Chardin*, in Cahiers marials 7 (1963) 2, n. 37, 149-153.

[46] Citato secondo S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, 456s.

[47] P. Teilhard de Chardin, *L'ambiente divino*, Milano 1968, 160 [vedi anche Brescia 1994].

cato. Come significato della purezza originale di Maria, Teilhard mette in rilievo l'orientamento a fare sorgere la purezza del Salvatore e l'energia divina negli uomini. Non viene spiegato come una tale purezza possa avvenire, se la creazione di per sé è sempre accompagnata dal "peccato originale".

4.2. L'approccio sociologico di Piet Schoonenberg

Tra gli autori più citati sulla riformulazione del peccato originale si trova anche Piet Schoonenberg (1911-1999), importante soprattutto per il suo contributo nel manuale plurilingue *Mysterium Salutis*[48] e per il suo ruolo nella redazione del *Catechismo Olandese*[49].

Schoonenberg subisce l'influsso del suo confratello gesuita Teilhard de Chardin per quanto riguarda l'evoluzionismo. Perciò vengono abbandonate le dottrine dello stato originale e di una caduta primordiale. Il primo peccato compare solo come inizio anonimo di una trafila di peccatori. Mentre Teilhard punta sul processo biologico dell'evoluzione, Schoonenberg si concentra sull'influsso sociale che crea una situazione peccaminosa la quale viene dal peccato ed invita a peccare. L'essere situato nel peccato e il peccato personale costituiscono insieme «il peccato del mondo»[50]. L'autore propone di aggiungere la sua tesi sul "peccato del mondo" alla dottrina classica del peccato originale oppure (e qui troviamo la sua vera predilezione) d'integrare l'insegnamento tradizionale nella sua tesi: tutti i peccati, tra cui il primo peccato, «situano» l'uomo nello stesso modo[51].

Come il ruolo tradizionale del primo peccato viene esteso in qualche maniera sull'intera storia, così anche la realtà dello stato originale viene sostituita con un fatto universale: ogni uomo, destinato a trasmettere la grazia al prossimo, tramite il suo peccato priva il prossimo della grazia[52].

---

[48] P. Schoonenberg, *L'uomo nel peccato*, in J. Feiner – M. Löhrer (edd.), *Mysterium Salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 589-719.

[49] Sulla dottrina del peccato originale in Schoonenberg vedi L. Scheffczyk, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, Augsburg 1970, 183-189; Id., *Schöpfung*, 432s; M. Flick – Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Brescia 1974, 208-215; H. M. Köster, *op. cit.*, 193-195; J. A. Sayes, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, Madrid 1991, 260-264. Al confronto con le sue affermazioni mariane si dedicano J. D. O'Connor, *op. cit.* (1969), 116-123; J. M. Alonso, *op. cit.*, 99-105; J. Cascante Dávila, *op. cit.*, 118-120; S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, 459-462; J. L. Bastero de Eleizalde, *op. cit.*, 142-144.

[50] Cfr. P. Schoonenberg, *L'uomo nel peccato*, 648.

[51] Cfr. *ibid.*, 708.

[52] Cfr. P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966, 138 [tr. it. *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia 1970]: «Wer ein schlechtes Beispiel gibt oder einen Halt zum Guten vorenthält, beraubt den anderen der Gnade, die mit seinem Zeugnis zum Guten verbunden ist».

Siccome il suo approccio evoluzionista non valorizza la caduta primordiale, il teologo olandese lega il carattere universale del "peccato originale" alla crocifissione di Gesù, rifiutato ed escluso dagli uomini. Il "mondo" in senso negativo diventerebbe tale soltanto con l'uccisione del Salvatore. Perciò il "peccato originale" è strettamente universale solo dopo la morte e risurrezione di Gesù[53].

Schoonenberg ha rivolto l'attenzione all'influsso sociale nella diffusione del peccato. Questo rinvio, però, non va tanto oltre quanto già descritto da Pelagio: sarebbe il cattivo esempio di Adamo, ma non il suo peccato, che si trasmette. Non è possibile dedurre la situazione personale dell'uomo unicamente dall'ambiente sociale. Altrimenti i figli di genitori cristiani esemplari non avrebbero bisogno del Battesimo ed i figli di malavitosi non potrebbero accogliere valori opposti a quelli dei genitori. Schoonenberg sembra confondere i danni del peccato provocati nell'ambito sociale (danni reali e gravi) con il peccato originale stesso quale privazione di grazia. I danni sociali sono una conseguenza del peccato originale, ma non costituiscono la sua essenza.

Dal lato mariano, si pone la difficoltà di spiegare l'Immacolata Concezione. Se l'ambiente sociale in quanto tale condiziona l'interno della persona, come mai Maria poteva sfuggire a questa situazione? Bisogna ribadire invece: il peccato originale è un peccato proprio della persona (un peccato abituale quale privazione della grazia originale) e non una situazione dell'ambiente sociale[54].

La teoria di Schoonenberg, che punta sull'influsso sociale, vanifica inoltre l'accento dato dal dogma al momento della concezione: che senso avrebbe parlare dell'effetto dell'esempio negativo degli altri sul momento della concezione[55]?

Schoonenberg non si pone queste domande, ma si accontenta di ribadire il caso eccezionale di Maria[56]. Il problema non risolto si mostra anche nel Catechismo Olandese che descrive la Madre di Dio in mezzo ad un mondo peccatore:

---

[53] P. Schoonenberg, *L'uomo nel peccato*, 714. Poco tempo dopo, però, Schoonenberg ritiene problematico legare il carattere universale del peccato originale ad un unico peccato, in questo caso al peccato di rifiutare Cristo nella crocifissione. P. Schoonenberg, *Épilogue*, in Id., *L'homme et le péché*, Paris 1967, 255-265, qui 262, nota 1 [tr. it. *Dal peccato alla redenzione*, Roma-Brescia 1970; originale olandese: *De Macht der Zonde*, s'Hertogenbosch 1962].

[54] Cfr. A. Vanneste, *Le dogme du péché originel*, Louvain 1971, 151; J. M. Alonso, *op. cit.*, 105: «En fin, si el pecado original es identificado con la situación creada por los pecados de la comunidad, qué puede significar que María haya sido preservada de él? Porque, de hecho, Ella no ha sido preservada, sino "situada" en este mundo de pecado lo mismo que cualquier otro».

[55] Così la domanda di E. D. O'Connor, *op. cit.* (1969), 122.

[56] *Ibid.*, 695.

«Maria non ha conosciuto la colpa originale, è stata concepita immacolata. Vivendo in un mondo peccatore, ella è stata toccata dai dolori del mondo, ma non dalla sua malvagità. Nostra sorella nella sofferenza, non lo è nel male. Il male essa l'ha interamente vinto col bene. Naturalmente essa lo deve alla redenzione di Cristo»[57].

Una tensione aperta con il dogma si rivela nel contesto dell'universalità del peccato originale la quale rende l'Immacolata Concezione un privilegio, un caso singolare. Se il peccato originale diventa universale solo con la morte di Cristo – prima ci sono state magari altre "immacolate concezioni"? Possono, però, esistere altre persone umane non bisognose della Redenzione da parte di Cristo? Schoonenberg, in una delle sue prime opere, contempla la difficoltà che sorge dal bisogno universale d'essere redenti e risponde che la grazia di Maria verrebbe dalla Redenzione, mentre la grazia degli altri sarebbe dovuta alla grazia primordiale[58]. Alcuni anni più tardi, l'autore non ricorre più alla grazia primordiale, ma descrive Maria (accanto a Cristo) come unico essere umano così graziato da non soccombere alla situazione peccaminosa[59].

Il nucleo della critica teologica da rivolgere a Schoonenberg, a nostro parere, è la mancata valorizzazione della privazione di grazia collegata con la caduta primordiale. L'ambiente sociale non può sostituirsi al ruolo vicario del primo peccato. La rete dei rapporti umani non va identificata con la funzione solidale di Adamo prevista dal piano di Dio. Sul lato mariano, il teologo non riesce a valorizzare l'importanza del concepimento (quale momento di preservazione dal peccato originale). Inoltre le descrizioni sull'essere situati nel peccato non raggiungono il contenuto del peccato che Maria avrebbe contratto, se non fosse sentito in anticipo l'intervento della grazia di Cristo.

---

57 *Il nuovo Catechismo Olandese*, Torino-Leumann 1969, 322.

58 P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 211.

59 P. Schoonenberg, *Ereignis und Geschehen. Einfache hermeneutische Überlegungen zu einigen gegenwärtig diskutierten Fragen*, in H. van der Linde – H. Fiolet (edd.), *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*, Wien 1968, 119-161, qui 148 (cfr. ZKTh 90, 1968, 1-21, qui 16): «So gibt es keinen Menschen, der nicht in einer Situation steht, welche durch alle Sünden seiner Vergangenheit mitbestimmt worden ist. Außer Christus selbst gibt es aber vom Augenblick an, in dem die Sünde in die Welt eintrat, nur einen Menschen, der so begnadet ist, daß er dieser Situation nicht unterliegt, und das ist die Mutter des Herrn».

4.3. L'identificazione tra peccato originale e peccato attuale secondo Alfred Vanneste

Mentre Schoonenberg fa solo qualche riferimento sparso al rapporto sistematico tra l'Immacolata Concezione e la sua teoria sul peccato originale, il teologo belga Alfred Vanneste (* 1922) è il primo a difendersi esplicitamente contro la critica di svuotare il contenuto del dogma mariano[60].

Il teologo belga, dal 1957 al 1971 decano della Facoltà di Teologia a Kinshasa (Congo), sostituisce la trasmissione del peccato originale con l'universalità del peccato costituito dall'essere umano stesso. Metafisicamente l'uomo sarebbe capace di non peccare, ma storicamente non potrebbe evitare il peccato. Esiste soltanto il peccato commesso da ogni persona individualmente. Il battesimo dei bambini "per la remissione dei peccati" non assolverebbe dal peccato originale, ma si riferirebbe ai futuri peccati commessi dagli adulti. Il bambino non sarebbe ancora né uomo né peccatore realmente, bensì soltanto virtualmente.

La posizione di Vanneste è individualista e pessimista, in quanto ogni primo atto umano sarebbe già da sempre contro Dio. Questo pessimismo risulta dall'eliminazione dello stato originale. L'autore mantiene il termine "peccato originale" per la sua costruzione, ma questa etichetta «rimane semplicemente una realtà "nominale"»[61].

La critica di E. D. O'Connor (1969) nota che Vanneste riduce il peccato originale alla disparità tra la natura e la realtà soprannaturale[62]. Immaturità e mancata perfezione, però, appartengono ad una categoria morale diversa dalla peccaminosità. Sarebbe un abuso della lingua identificare queste due realtà talmente diverse. L'Immacolata Concezione mette alla ribalta l'assurdità di una affermazione del genere: non si può identificare il dogma con la constatazione che Maria fosse preservata dalla naturale immaturità umana[63].

---

[60] Cfr. A. Vanneste, *Immaculée Conception* (1973). Le sue tesi sul peccato originale si trovano tra l'altro in Id., *Le dogme du péché originel*, Paris-Louvain 1971; *La nouvelle théologie du péché originel*, in Ephemerides Theologicae Lovanienses 67 (1991) 249-277. Sulla teoria del peccato originale in Vanneste vedi le rassegne critiche di H. M. Köster, *op. cit.*, 195-197; F. Scanziani, *op. cit.*, 154-185; M. Hauke, *Solidarität in Christus*, 252s. Il rapporto con l'Immacolata Concezione viene discusso da E. D. O'Connor, *op. cit.* (1969), 124-128; J. M. Alonso, *op. cit.*, 105-111; J. Cascante Dávila, *op. cit.*, 121-123; S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, 462s.; J. L. Bastero de Eleizalde, *op. cit.*, 144-149.

[61] F. Scanziani, *op. cit.*, 182.

[62] E. D. O'Connor, *op. cit.*, 125s.

[63] *Ibid.*, 130.

Vanneste, nella sua risposta (1973), nota che il Padre O'Connor avrebbe perfettamente ragione, quando sostiene che nessuna spiegazione nuova del peccato originale sarebbe valida, se sconvolgesse il dogma dell'Immacolata Concezione[64].

Il teologo afferma poi che il ricorso alla situazione dei bambini sarebbe solo un caso limite. Bisognerebbe esprimere il vero significato del peccato originale senza riferimenti ai bambini piccoli. «Abbiamo ridotto la dottrina del peccato originale a quella dell'universalità del peccato, vale a dire del peccato *attuale*». "Adamo" è solo un simbolo di questa universalità peccaminosa[65]. Andrebbe specificato, però, che il peccato originale non è semplicemente assenza di grazia, bensì una mancanza di grazia proveniente dal peccato[66]. Ma come spiegare l'universalità storica del peccato? Perché gli uomini lo vogliono. Questa sarebbe l'unica risposta che si potrebbe dare[67].

L'identificazione del peccato originale con il peccato come atto personale richiede una riduzione analoga a proposito dell'Immacolata Concezione la quale si presenta come l'assenza di ogni peccato attuale[68]. La definizione dogmatica di Pio IX viene letta in quest'ottica: siccome esiste solo il peccato attuale, l'assenza di ogni peccato in Maria può riferirsi solo a questo[69].

J. M. Alonso, rispondendo alla difesa di Vanneste, ribadisce che la posizione riferita svuota la pratica ecclesiale del Battesimo dei bambini, la quale presuppone uno stato di peccato, e il dogma dell'Immacolata Concezione. La distinzione tra peccato originale e quello attuale si manifesta in maniera esemplare nei grandi teologi scolastici (come Tommaso d'Aquino e Bonaventura) che insegnano chiaramente una libertà da ogni peccato personale in Maria, ma non arrivano ancora alla preservazione dal peccato originale[70]. In Vanneste, il privilegio dell'Immacolata Concezione perde la sua specificità di fronte all'impeccabilità e non avrebbe avuto bisogno di

---

64 A. Vanneste, *Immaculée Conception*, 78.

65 *Ibid.*, 79.

66 *Ibid.*

67 *Ibid.*, 84.

68 *Ibid.*, 80: «... en réduisant le dogme du péché originel à l'idée de l'universalité du péché actuel nous sommes acculé à faire une réduction analogue en ce qui concerne celui de l'Immaculée Conception. C'est ainsi que... le privilège de l'Immaculée Conception s'identifie avec celui de l'immunité de tout péché actuel».

69 *Ibid.*, 88-90.

70 J. M. Alonso, *op. cit.*, 109-111; cfr. J. M. Cascante Dávila, *op. cit.*, 121-123.

una definizione dogmatica. La discussione pluricentenaria a questo proposito apparirebbe, nell'ottica del teologo belga, come errore tragicomico[71].

4.4. La presentazione unicamente caritologica del privilegio mariano da parte di Alejandro de Villalmonte e Domiciano Fernandez

Le concezioni teologiche descritte finora non raggiungono il contenuto della fede cattolica, ma si premurano ancora di mantenere il vocabolo "peccato originale". Una posizione ancora più radicale si trova in quanti vogliono eliminare *tout court* la dottrina del peccato originale, proponendo un "cristianesimo senza peccato originale". Di questo gruppo, due esponenti assai simili tra di loro hanno discusso anche la portata di questa eliminazione per il dogma del peccato originale: il padre claretiano Domiciano Fernandez (* 1925) ed il cappuccino Alejandro de Villalmonte (* 1921). Tutti e due hanno fornito anche dei contributi mariologici al di là della nostra discussione specifica[72].

Secondo Villalmonte[73], ogni persona umana nasce da sempre nello stato della grazia santificante[74]. Questa idea viene dedotta da un sedicente "cristocentrismo" che include tutta l'umanità da sempre nella predestinazione. Il passaggio dal "paradiso" alla "caduta" avviene attraverso il peccato personale.

A differenza di Schoonenberg e Vanneste, che ribadiscono un legame intrinseco tra l'idea del peccato originale e quella dell'Immacolata Concezione, Villalmonte sostiene che l'eliminazione della dottrina sul peccato originale non influisce per niente sul contenuto del dogma del 1854[75]. Basterebbe parlare della pienezza di grazia sin dal concepimento. Così la prospettiva amartiocentrica (concentrata sul

---

[71] Cfr. G. Söll, *op. cit.*, 403; S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, 462s.; J. L. Bastero de Eleizalde, *op. cit.*, 149.

[72] Il pensiero dei due teologi spagnoli viene accolto anche in un manuale mariologico: A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Leumann (Torino) 1995 (orig. spagnolo 1990), 212-222.

[73] Vedi soprattutto A. de Villalmonte, *La teología del pecado original y el dogma de la Inmaculada*, in Salmaticenses 22 (1975) 25-58; Id., *El pecado original. Veinte anos de controversia: 1950-1975*, Salamanca 1978; *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca 1999. Una recensione critica della sua posizione sul peccato originale si trova in H. M. Köster, *op. cit.*, 211s.; F. Scanziani, *op. cit.*, 154-185 (assieme alla critica a Vanneste); M. Hauke, *Solidarität in Christus*, 252s. Sul lato mariologico si spiegano G. Söll, *op. cit.*, 404s.; J. L. Bastero de Eleizalde, *op. cit.*, 154-159.

[74] Così tra l'altro A. de Villalmonte, *Cristianismo sin pecado original*, 130: «... todo hombre, al llegar a la existencia, se encuentra en estado de Gracia y amistad con Díos, inmune de toda mancha del PO». Vedi anche l'intero cap. VIII, 115-135.

[75] Cfr. A. de Villalmonte, *La teología del pecado original*, 38.

peccato) verrebbe sostituita con quella caritologica (mirata sulla grazia). Sarebbe questa anche l'idea che corrisponde alla prospettiva dei Padri orientali[76]. Il peccato originale sarebbe solo una tesi teologica, oramai superata, per mettere in rilievo l'universalità e la necessità assoluta della grazia di Cristo[77]. La formulazione negativa del dogma nel 1854 si spiegherebbe quindi con le circostanze del tempo, ma non cambierebbe il fatto della grazia iniziale in Maria; l'assenza del peccato è solo una conseguenza logica della grazia[78]. L'Immacolata Concezione riguarda unicamente l'esimia santità di Maria[79]. Maria, quale mediatrice di grazia, la riceve più abbondantemente, ma tale dono è un privilegio solo «in senso inclusivo, espressione di una forma più eminente e perfetta della medesima realtà di quanto possiedono tutti»[80]. Bisognerebbe fare il passo sistematico dall'immacolatismo mariano all'«immacolatismo universale»[81].

Una posizione molto simile si trova nell'opera di Domiciano Fernandez[82]. Anche lui è un protagonista dell'«immacolatismo universale»[83]. La dottrina del peccato originale non sarebbe un dogma, bensì una tesi teologica (un *theologoumenon*)[84] per mettere in rilievo un altro tema, quello dell'universalità della redenzione e della necessità assoluta di Cristo per salvarsi[85]. A proposito del tema mariano, Fernandez riferisce la critica di O'Connor secondo cui il dogma dell'Immacolata Concezione

---

76 Cfr. *ibid.*, 40s.

77 Cfr. *ibid.*, 47.

78 Cfr. *ibid.*, 49.

79 Il contenuto da tenere della bolla *Ineffabilis Deus* sarebbe quella: «María es llena de gracia, toda santa desde el instante primero de su existencia, y todo a lo largo de la misma. Por los meritos de Cristo y en forma eminentísima» (*ibid.*, 51).

80 A. DE VILLALMONTE, *Cristianismo sin pecado original*, 131: «Sin embargo, lo correcto es interpretar la "singularidad", y el "privilegio" en sentido incluyente, expresión de una forma más eminente y perfecta de poseer aquello mismo que todos poseen...».

81 *Ibid.*, 79: «el paso che nosotros damos desde el inmaculismo "mariano", al inmaculismo universal».

82 Cfr. anzitutto D. FERNANDEZ, *El Pecado Original. Mito o realidad?*, Valencia 1973; ID., *La crisis de la teología del pecado original afecta al dogma de la concepción inmaculada?*, in Ephemerides Mariologicae 35 (1985) 277-297. Un riassunto critico delle sue tesi si trova in H. M. KÖSTER, *op. cit.*, 190-193. Sul tema mariologico vedi J. M. CASCANTE DÁVILA, *op. cit.*, 123-126; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 149-154.

83 D. FERNANDEZ, *La crisis*, 278, nota 5: «Sinceramente prefiero [a quanto espone J. M. CASCANTE DÁVILA, *op. cit.*] decir que todo hombre que nace es criatura de Dios, es amado de Dios y está limpio de pecado».

84 *Ibid.*, 285.

85 D. FERNANDEZ, *La crisis*, 286: «Dicha doctrina, entre muchos males, había cumplido una función positiva: destacar con fuerza la universalidad de la redención y la necesidad absoluta de la mediación de Cristo para salvarse».

non è primariamente un dogma sulla grazia di Maria, ma sulla preservazione dal peccato originale[86]. Questa obiezione, risponde il nostro autore, nasconderebbe «un concetto negativo e molto limitato della redenzione: liberazione dal peccato»[87]. «Ogni essere umano, in quanto essere creato e limitato, ha bisogno della grazia e della salvezza di Cristo per poter partecipare alla vita eterna»[88].

In seguito, Fernandez esamina la critica secondo cui l'eliminazione del peccato originale rende inutile la definizione dogmatica dell'Immacolata. Il dogma non cambierebbe, quando si parla semplicemente dell'abbondanza della grazia al concepimento. I «Padri orientali hanno esposto il contenuto del dogma dell'Immacolata Concezione senza menzionare il peccato originale». L'Oriente, tra l'altro, parlerebbe di mortalità come conseguenza del primo peccato, ma non proporrebbe alcun vero allontanamento da Dio oppure una macchia morale[89]. Sarebbe una cosa secondaria parlare di un privilegio di Maria o meno[90].

Le tesi di Villalmonte e Fernandez non soddisfano neanche l'esigenza di una posizione in sé consistente. Il nocciolo del problema è la loro distinzione tra peccato e bisogno d'essere redenti. Come mai ci si può richiamare per i bambini neonati un bisogno di redenzione, se viene attribuita a loro l'innocenza o addirittura la grazia santificante del paradiso? Pare che i due autori facciano una gran confusione tra l'essere creato (che di per sé è innocente) e il bisogno di redenzione. La creazione, vista in sé, non ha bisogno di "redenzione". Altrimenti Dio avrebbe creato un'opera disastrata. Certo l'uomo creato, visto in sé, dipende da Dio e ha bisogno della grazia per oltrepassare i limiti della creatura, ma dei limiti non equivalgono alla necessità d'essere "redenti". I limiti creaturali, tra l'altro, rimangono anche nella gloria futura: la creatura razionale non smetterà di essere creatura.

Inoltre i due autori non riescono a fornire un concetto unicamente positivo ("grazia") di "redenzione". Il concetto di "redenzione" presuppone sempre un male da cui l'uomo deve essere liberato. Collocare questo male in un ambito che non toccherebbe il rapporto con Dio, oppure – in altre parole – metterlo fuori del concetto di peccato, rimarrebbe sotto il livello personale. Porre il male morale (il bisogno della reden-

---

[86] D. Fernandez, *La crisis*, 290; cfr. E. D. O'Connor, *op. cit.* (1969), 129; J. M. Alonso, *op. cit.*, 113.

[87] D. Fernandez, *La crisis*, 290.

[88] *Ibid.*, 293: «Todo ser humano, como ser creatural y limitado, necesita de la gracia y salvación de Cristo para ser partícipe de la vida eterna».

[89] *Ibid.*, 292.

[90] *Ibid.*, 293.

zione, in questo caso) nella struttura del creato, porterebbe infine al manicheismo.

Sono anche fuorvianti le piccole note sull'oriente cristiano, in particolare sui Padri greci. Si può dire in qualche maniera che il centro della loro attenzione non è la liberazione dal peccato, ma dalla morte. La morte, però, non è intesa solo come mortalità biologica, bensì come privazione della vita divina, comunicata ai progenitori in paradiso. Del resto non mancano i riferimenti nei Padri greci che avvicinano lo stato della morte "dell'anima" (quale conseguenza della caduta adamitica) all'"alienazione" da Dio (in particolare presso Basilio), alla perdita della salvezza, alla inimicizia nei confronti di Dio e alla schiavitù peccaminosa sottoposta a Satana. Troviamo anche delle formulazioni che vedono, citando Giobbe 14,4s. (LXX), nel neonato lo "sporco" (*rúpos*) di un peccato trasmesso in seguito ai progenitori. L'ambito orientale non raggiunge la chiarezza dell'occidente sulle tracce di Agostino, ma è senz'altro sbagliato abusare dei Padri greci per sostituire una visione "caritologica" ad una visione "amartiocentrica"[91].

Per sostenere la sua posizione, Fernandez si riferisce alla conclusione di un noto studio di Martin Jugie sull'Immacolata Concezione nella tradizione orientale: «I Padri orientali hanno espresso questa verità in termini equivalenti positivi. Invece di dire: "Maria è stata esentata, preservata dal peccato originale dal primo momento della sua concezione", essi dicono: Maria è stata sempre nella grazia con Dio. Ella è stata simile ad Eva prima del peccato. È stata santificata sin dal seno materno»[92].

Chi legge attentamente il brano citato, riportato da Fernandez, e per lo più l'opera stessa del famoso bizantinista, si accorge che le formulazioni positive della santità primordiale di Maria nei teologi orientali non eliminano il riferimento alla caduta dell'umanità nella quale Dio fa un nuovo inizio, conferendo una santificazione nuova. Andrea di Creta († 740), secondo la valutazione di Jugie, è stato uno dei primi testimoni orientali a sottolineare la santità di Maria sin dal primo momento della sua esistenza[93]. Sant'Andrea mette in rilievo il ristabilimento della grazia paradisiaca:

---

91 Sui Padri greci vedi M. Hauke, *Heilsverlust in Adam*, 604-717 (riassunto).

92 M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Roma 1952, 473s. Il brano viene citato in D. Fernandez, *op. cit.* (1985), 292s.

93 M. Jugie, *op. cit.*, 105-114; 475. Secondo J. Galot, *op. cit.*, 201, il primo testimone è stato Theoteknos di Livias (vedi sotto, nota 95); poi il teologo menziona Andrea di Creta, Germano di Costantinopoli e Giovanni Damasceno. In questo senso si esprime anche Giovanni Paolo II, Catechesi del 15.5.1996 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIX/1, Città del Vaticano 1998, 1253-54). Cfr. M. Hauke, *Die Unbefleckte Empfärgnis Mariens bei den griechischen Vätern. Die Hinweise Johannes Pauls II. im ökumenischen Disput*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 8 (2004) (in preparazione).

«Oggi l'umanità... riceve il dono della sua prima formazione tramite le mani di Dio e ritrova la vecchia bellezza... quando nasce la Madre della Bellezza per eccellenza, questa natura ricupera nella sua persona gli antichi privilegi ed è formata secondo un modello perfetto e degno di Dio. E questa formazione è un perfetto ristabilimento; e questa restaurazione è una divinizzazione; e questa è una assimilazione allo stato paradisiaco...»[94]. «Il corpo della Vergine è una terra che Dio ha lavorato, le primizie della massa adamica divinizzata nel Cristo, l'immagine veramente somigliante alla bellezza primitiva, l'argilla impastata dalle mani dell'Artista divino»[95]. Maria è «stata la prima ad essere restaurata dalla prima caduta dei progenitori» (*he próte tou prótou ptomatos ton progónon anáklesis*)[96]. Soprattutto l'ultima citazione mette in evidenza che anche Andrea di Creta, esempio per tanti autori bizantini, colloca la santa concezione di Maria nel contesto del paradiso (che viene ristabilito) e della prima caduta (che fonda la necessità universale della salvezza).

Per ciò che riguarda la descrizione del dogma mariano da parte di Villalmonte e Fernandez, pare evidente che un "immacolatismo universale" sia contrario alla formulazione del dogma come privilegio che come tale non vale per tutti. Le contraddizioni logiche dei due religiosi spagnoli mostrano inoltre che una descrizione unicamente caritologica del privilegio mariano porta a delle aporie nella soteriologia.

4.5. La presentazione "dialettica" del peccato originale secondo Jacek Bolewski

Un tentativo di rivedere l'intera dottrina del peccato originale in prospettiva mariana viene dal teologo polacco Jacek Bolewski (* 1946), professore di dogmatica a Varsavia. Egli presenta la sua proposta come esplicitazione di idee implicite nella teologia di Karl Rahner[97]. Il dogmatico polacco parte da «una interpretazione dialettica rispetto al peccato originale ed una prospettiva che mette al primo piano

---

[94] *In Nativ. B. Mariae* I (PG 97, 812 A). Cfr. M. Jugie, *op. cit.*, 109.

[95] *Hom. in Dormitionem S. Mariae* 1 (PG 97, 1068 C). Cfr. M. Jugie, *op. cit.*, 110; tr. it. in J. Galot, *op. cit.*, 202. M. Jugie, *op. cit.*, 106s., aggiunge dei testi che chiamano "santa" la concezione di Maria nel grembo di sua madre: *Canon in Beatae Annae conceptionem* (PG 97, 1308 A; 1313 B). L'immagine dell'«argilla» si trova già (attorno al 600) in Theoteknos di Livias: (Maria) «Nasce come i cherubini, colei che è di un'argilla pura e immacolata» (*Panegyricum in Assumptionem* 6, ed. A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e siècle*, Paris 1955, 274s. & Addendum; tr. it. in J. Galot, *op. cit.*, 201).

[96] *Hom. IV in Nativ. Deiparae* (PG 97, 880 C). Cfr. a tale proposito M. Jugie, *op. cit.*, 110, nota 1.

[97] J. Bolewski, *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner* (Frankfurter Theologische Studien, 40), Frankfurt a. M. 1991; Id., *«Neue Evangelisierung – marianisch»*, in R. A. Siebenrock (ed.), *Karl Rahner in der Diskussion* (Innsbrucker Theologische Studien, 56), Innsbruck-Wien 2001, 45-58, qui 51-55.

[98] J. Bolewski, *Der reine Anfang*, 15.

la comunanza di Maria con gli altri uomini»[98]. Rahner ribadisce che l'offerta universale della grazia andrebbe vista insieme all'universalità del peccato originale. Mentre un articolo del 1954 richiama ancora una distanza cronologia tra presenza del peccato originale e ricezione della grazia santificante[99], le sue lezioni mariologiche del 1967-68 suggeriscono una «dialettica reale *tra* la provenienza dell'uomo da Adamo ed il suo orientamento a Cristo». Questa dialettica tra grazia e peccato originale non avrebbe «di per sé niente a che fare con una successione cronologica di questi momenti»[100]. Siccome il peccato originale sarebbe già superato da sempre dalla grazia maggiore di Dio, le differenze tra Maria e noi non dovrebbero manifestarsi ultimamente in una differenza cronologica[101]. In questa prospettiva, Maria appare piuttosto come caso paradigmatico di una realtà universale. Una proposta analoga venne fornita dallo stesso Rahner a proposito del dogma dell'Assunzione: la trasfigurazione del corpo di Maria è presentata come modello per la pretesa risurrezione di tutti gli uomini nel momento della morte[102].

Siccome il rapporto sistematico tra la concezione "dialettica" del peccato originale e l'Immacolata Concezione non trova ancora una maturazione del tutto chiara in Rahner, Jacek Bolewski si premura di offrire un'ulteriore esplicitazione. Se la grazia santificante non viene soltanto offerta fin dall'inizio, ma comunicata effettivamente (come pensa il teologo polacco), non si può più parlare della presenza reale del peccato originale nel neonato. Bolewski propone perciò «una contestazione mariana del peccato originale»[103]. Formulato in maniera negativa: «Non soltanto in Maria, ma anche in tutti gli uomini il peccato originale come una "mancanza" (che dovrebbe esistere) della grazia santificante, da "cancellare" tramite il battesimo dei bambini, deve essere confutato. Detto in modo positivo: in tutti gli uomini bisogna sperare che l'offerta della grazia sin dall'inizio significhi una grazia efficace che cor-

---

99 K. Rahner, *Die Unbefleckte Empfängnis*, in Id., *Schriften zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 223-237, qui 236s. (tr. it. *L'Immacolata Concezione*, in Id., *Saggi di Cristologia e Mariologia*, Roma 1965, 413-435); cfr. J. Bolewski, *Der reine Anfang*, 69-75.

100 K. Rahner, *Münsteraner Mariologievorlesung* (riportata da un nastro), semestre invernale 1967-68, 145ss., citato in J. Bolewski, *Der reine Anfang*, 224.

101 K. Rahner, *Münsteraner Mariologievorlesung*, 154, citato in J. Bolewski, *Der reine Anfang*, 228.

102 Cfr. J. Bolewski, *Der reine Anfang*, 232-242.

103 J. Bolewski, *Der reine Anfang*, 267: «ein marianisches Bestreiten der Erbsünde».

104 *Ibid.*, 268. Più breve Id., *Neue Evangelisierung*, 57: Maria rappresenta l'inizio in Cristo per tutti gli uomini («eine Gestalt des Anfangs aus Gott darstellt, der in Christus von allen Menschen ausgesagt werden kann»).

risponda ad una volontà salvifica assoluta di Dio»[104]. Nonostante la "confutazione" del peccato originale, l'autore afferma in seguito di voler mantenere il peccato originale (!), in quanto ogni uomo viene situato dai peccati altrui e in quanto subisce delle tentazioni[105]. Di fatto, però, il teologo rinuncia al peccato originale in quanto tale e mantiene solo delle conseguenze della caduta. Infine, l'autore riduce il carattere specifico del dogma mariano a due punti: la libertà dal peccato originale verrebbe affermata per la prima volta rispetto a Maria; la Madre di Dio sarebbe inoltre senza alcun peccato (personale)[106].

A differenza degli autori sopra citati, Bolewski, seguendo Karl Rahner, tiene all'evento storico della caduta (e in qualche maniera dello stato originale). Questo fatto importante andrebbe valorizzato anche di fronte alla realizzazione storica sia della grazia sia del peccato originale. La "dialettica reale" tra peccato e grazia, come la propone il teologo polacco, non raggiunge più il peccato originale come privazione reale della grazia. L'approccio "trascendentale" si sostituisce in questa maniera all'evento storico della grazia che diventa di fatto una proprietà esistenziale dell'uomo, redento "da sempre". Diventa incomprensibile la necessità del Battesimo, soprattutto per i bambini, ma anche la peculiarità di Maria: l'Immacolata Concezione viene descritta dalla definizione dogmatica del 1854 chiaramente come privilegio. Questo punto è stato nel 1954 un freno di emergenza a Rahner per impedirgli di "universalizzare" l'Immacolata Concezione[107]. La riflessione sistematica sulla Madre di Dio potrebbe portare ad un ripensamento di tutta la dialettica trascendentale nell'ambito della grazia, chiedendo una valorizzazione maggiore della evangelizzazione e della vita sacramentale della Chiesa.

5. Valutazione sistematica delle proposte

5.1. La lettura positiva del dogma quale rinvio alla santità originale

È molto istruttivo vedere l'esito del confronto critico dei ripensamenti proposti con il dogma dell'Immacolata Concezione. Un'idea ricorrente in più autori, soprat-

[105] *Ibid.*, 270s.

[106] *Ibid.*, 282: «Bei ihr als Gottesmutter ist die Freiheit von der Erbsünde von Anfang an nicht nur zum ersten Mal ausgesagt worden; diese Aussage wird auf sie mit besonderer Eindeutigkeit bezogen, und zwar so, daß zugleich ihre Sündenlosigkeit angenommen werden muß, was bei den anderen Menschen nur mit Einschränkungen angenommen werden könnte».

[107] K. Rahner, *Die Unbefleckte Empfängnis*, 235s; cfr. J. Bolewski, *Der reine Anfang*, 73. 240-242; Id., *Neue Evangelisierung*, 51.

tutto in Villalmonte e Fernandez, è la premura di sostituire una lettura "negativa" del dogma (quale preservazione dal peccato originale) con una versione positiva, puntando sulla pienezza della grazia. Questa proposta porta con sé senz'altro un certo nucleo vero: il peccato, visto ontologicamente, non è una entità fisica, bensì (visto come stato proveniente da un atto volitivo cattivo) la privazione del bene della grazia santificante; perciò non si può parlare della preservazione dal peccato originale senza riferirsi alla pienezza della grazia conferita a Maria. Questo fatto è evidente da una lettura attenta della bolla *Ineffabilis Deus*[108] e di altri testi magisteriali[109], ma già dalla prospettiva patristica che ha preparato il dogma dell'Immacolata Concezione: Maria, sin da Giustino ed Ireneo, viene presentata come novella Eva nella quale è ripresa la santità paradisiaca dell'origine. Chi riconosce la preservazione dal peccato originale, valorizza anche il ritorno del paradiso primordiale in Maria e l'importanza dello stato originale. Riconoscendo questa grazia originale, si è al riparo dal pessimismo di Vanneste che lega l'essere creato già in quanto tale alla realtà del peccato. Maria fa vedere invece la vocazione originale dell'uomo alla santità e preserva da una prospettiva pessimista.

5.2. L'indispensabile riferimento al peccato originale

Per la santità di Maria bisogna ribadire l'aspetto positivo dello splendore paradisiaco della grazia proveniente da Cristo. D'altra parte proprio le proposte di Villalmonte e Fernandez mostrano che la grazia di Maria non può essere descritta senza riferimento alla realtà del peccato[110]. I due autori, volendo proporre una "redenzione" senza parlare della liberazione dal peccato, finiscono a denigrare la struttura umana in quanto tale. Proprio il discorso del peccato originale protegge la bontà dell'uomo voluto da Dio, e il dogma dell'Immacolata Concezione rinvia al caso reale della Madre di Dio in cui si realizza la santità perfetta di una persona umana.

---

108 Pio IX, *Ineffabilis Deus*: «... era del tutto conveniente che una Madre così venerabile risplendesse sempre adorna dei fulgori della santità più perfetta, e, immune interamente dalla macchia del peccato originale, riportasse il più completo trionfo sull'antico serpente» (*Enchiridion delle encicliche* 2, Bologna 1996, n. 739) (e altro).

109 Vedi p. es. Pio XII, enciclica *Fulgens corona* (1953): L'eccelso ufficio d'essere Madre di Dio «postula la pienezza della grazia divina e l'anima immune da qualsiasi peccato, perché esige la più alta dignità e santità dopo quella di Cristo» (*Enchiridion delle encicliche* 6, Bologna 1995, n. 953). Giovanni Paolo II, enciclica *Redemptoris Mater*, nn. 7-11 (la preservazione dal peccato originale viene trattata all'interno della sezione dedicata a Maria "piena di grazia").

110 Vedi anche I. Sanna, *op. cit.* (2000), 221: «il contenuto del dogma dell'Immacolata Concezione può essere espresso in modo tale che la prospettiva cristologica dello stesso dogma mantenga una sua priorità, senza che venga eliminato il necessario rapporto con la realtà del peccato».

«... i dogmi mariani dell'Immacolata e dell'Assunzione... presentano e difendono Maria come dotata di una forma di umanità pienamente riuscita»[111].

5.3. L'Immacolata Concezione come privilegio a servizio

Per l'Immacolata Concezione va ribadito, in modo analogo a quanto vale per l'Assunzione con anima e corpo in cielo[112], il suo carattere privilegiato. Il privilegio, però, non va letto in maniera isolata, come gioiello ammirevole nella corona della Vergine, bensì come grazia ricevuta per il servizio alla Redenzione. Ne testimonia, tra gli autori citati, il ricordo di Villalmonte che la grazia ricevuta entra nella prospettiva della mediazione, un'idea già ben presente nei primi autori medievali testimoni del nostro dogma[113]. Di fatto, quest'aspetto si presenta già nei Padri che paragonano la maternità universale di Maria con quella di Eva «madre di tutti i viventi» (Gn 3,20)[114]. Maria è concepita senza peccato originale, risplendente nella santità, per poter essere la Madre di Dio e la madre spirituale degli uomini, la Madre della Chiesa. Un "immacolatismo universale" invece, che presenta tutti gli uomini "concepiti senza peccato originale", offusca proprio questo carattere specifico di Maria come "novella Eva", "madre di tutti i viventi" nell'ambito della grazia. Questa specifica missione dell'Immacolata non si capisce più, quando il suo privilegio si estende su ogni persona umana.

Pur ribadendo il privilegio dell'Immacolata Concezione, va anche aggiunto il suo carattere esemplare. La precedenza della grazia già al concepimento fa comprendere meglio il caso analogo dell'opera salvifica in ogni uomo: per la giustificazione occorre che Dio faccia il primo passo, mandando la "grazia preveniente" che sostiene anche la cooperazione umana. L'Immacolata Concezione è quindi un privilegio unico, ma anche nella maniera indicata un caso esemplare.

---

111 I. Sanna, *op. cit.* (2000), 222.

112 Cfr. J. L. Bastero de Eleizalde, *op. cit.*, 171-205; S. M. Perrella, *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare*, in G. Calvo Moralejo – S. Cecchin (edd.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*, Roma 2001, 71-167, qui 107-129.

113 Cfr. A. de Villalmonte, *Cristianismo sin pecado original*, 131; Id., *Los inicios de la teología de la Inmaculada*, in Ephemerides mariologicae 40 (1990) 195-219.

114 Cfr. M. Hauke, *Marienlehre und Marienfrömmigkeit bei den Heiligen der Väterzeit*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 6 (1-2/2002) 49-68, qui 52-54.

5.4. Il doveroso ricorso agli eventi storici di paradiso e caduta

La discussione sulla proposta di Schoonenberg ha messo in rilievo un altro tratto importante: il peccato originale non si spiega dall'influsso negativo dell'ambiente sociale, ma dipende dalla chiamata universale alla grazia, fallita all'inizio della storia umana a causa del primo peccato. La mancanza della grazia è colpa perché contraddice a questa chiamata; nascere privi della vita soprannaturale, è colposo a causa della vocazione che va oltre l'essere umano. L'universalità del peccato, in altre parole, non si spiega senza la «complicità in Adamo» (F. Scanziani). Schoonenberg stesso svela le aporie della sua proposta, quando egli propone il caso di persone umane concepite senza peccato originale prima della crocifissione di Cristo. Per ricorrere all'universalità del peccato, bisogna ricorrere all'origine, quindi agli eventi storici di paradiso e di caduta. Il privilegio dell'Immacolata Concezione presuppone il ricorso a questi eventi.

5.5. Concepimento e dimensione soprannaturale

Per il dogma mariano è essenziale il richiamo al concepimento, quindi al primo momento dell'esistenza umana. Qui è presupposta una convinzione che vale per l'intera antropologia: l'embrione non è soltanto una persona umana virtuale (come sostiene Vanneste), bensì egli è persona sin dall'inizio. Senz'altro la formulazione dogmatica non esplicita questo momento, ma lo favorisce decisamente. Peccato originale e grazia non sono, di per sé, degli oggetti dell'esperienza, bensì delle realtà che si definiscono dal rapporto intimo con Dio, un legame che oltrepassa la dimensione sociologica e psicologica, messa in rilievo da Schoonenberg. Già il ricorso al concepimento stesso fa capire la profondità della dimensione soprannaturale, radicata nella partecipazione alla vita divina, comunicata a Maria al momento della concezione nel grembo di sua madre. È vero che peccato e grazia si manifestano nell'ambito sociale, ma il ricorso all'Immacolata Concezione smantella la superficialità di una proposta insufficiente.

5.6. L'Immacolata Concezione ed il carattere storico del processo salvifico

La formulazione negativa del dogma, proprio come preservazione dal peccato originale, protegge anche il carattere storico del processo salvifico. La grazia non è una realtà presente in tutti ed ovunque sin dall'inizio, come suggerisce la proposta di Bolewski, bensì ha bisogno d'essere comunicata nell'evento storico del Battesimo rispettivamente della conversione. Perciò il dogma dell'Immacolata Concezione sottolinea l'esigenza della missione, della nuova evangelizzazione e dell'economia sacramentale.

5.7. Conclusione

Il dogma mariano, insomma, si dimostra come "scettro della vera fede" anche nell'ambito della discussione sulla protologia, sulla redenzione e sulla necessità di ricevere la grazia. Pare interessante l'osservazione di O'Connor che paragona il rapporto storico tra i due dogmi del peccato originale e dell'Immacolata Concezione con una passeggiata in montagna:

«Durante una scalata, un uomo riceve un sostegno forte da un altro e poi viceversa; anche nello sviluppo delle dottrine appaiono dei momenti privilegiati, quando una verità è chiara e ferma di modo che essa può essere usata come punto di riferimento per altre dottrine. Poi, quando la prospettiva cambia, quello che era chiaro può oscurarsi di nuovo, ed ha bisogno d'essere assicurato tramite altre dottrine che dipendono da quanto formulato prima»[115].

Nel 1854, il dogma dell'Immacolata Concezione si riferisce alla dottrina del peccato originale, non sottoposta ad opposizioni nella teologia cattolica del tempo. Nel 2004, la dottrina del peccato originale (e del paradiso terrestre), contestata da certe fasce di teologi, può sostenersi anche sulla definizione dogmatica del privilegio mariano. Infatti, come ammette persino uno dei teologi sopra citati: «nessuna spiegazione nuova del dogma del peccato originale è valida dal punto di vista dell'ortodossia cattolica, se si rischia di far vacillare il dogma dell'Immacolata Concezione»[116].

[115] E. D. O'Connor, *op. cit.*, 134 (tr. di Hauke).

[116] A. Vanneste, *Immaculée Conception*, 78: «aucune explication nouvelle du dogme du péché originel n'est valable du point de vue de l'orthodoxie catholique si elle risque d'ébranler celui de l'Immaculée Conception».

RTLu IX (2/2004) 341-376

«Die Erfindung des Scotus». Protestantische Kritik an der Immaculata-Definition nach 1854 und im 20. Jahrhundert

Achim Dittrich
Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Bonn

Das 19. Jahrhundert war ein bewegtes Saeculum, in ganz Europa, für Katholiken wie für Protestanten. Politische Umbrüche allerorten, die Auswirkungen der Aufklärung und die Gegenkultur der Romantik. Mitunter konnten die christlichen Konfessionen in einem gewissen Anti-Rationalismus zusammenfinden; der erneute Konfessionalismus und seine Besinnung auf das Eigene war auf Erneuerung bedacht, nicht nur auf Abgrenzung. Im Protestantismus entstand der «Neulutheranismus», doch der aufklärerische Rationalismus blieb bedeutsam. J. M. Möhler schrieb seine «Symbolik», in der das erneuerte katholische Selbstbewußtsein gegenüber den Reformationsbekenntnissen zum Ausdruck kam. Doch im Hinblick auf das Nachdenken und die Verehrung Mariens herrschte in der ersten Hälfte jenes Jahrhunderts noch eine durch die Aufklärung verursachte Zurückhaltung, auch bei der katholischen Theologie. Protestantischerseits nannte der D. F. Strauß 1835 die Jungfrauengeburt einen Mythos, F. Schleiermacher dagegen hielt am vollen Apostolikum fest, idealisierte Maria als Frau, verneinte aber ihre bleibende Jungfräulichkeit. Wenn auch die Schleiermachersche Auffassung zunächst maßgeblich war und nicht selten die Distanz zu Maria bedauert wurde, so konnte sich bis zum Ende des Jahrhunderts doch ein Minimalismus in der «protestantischen Mariologie» durchsetzen[1]. Katholischerseits markieren die Erscheinung

[1] Quasi als Pionier einer reduktionistischen Entwicklung bezüglich protestantischer Mariologie verwarf D. F. Strauß 1835 (in: *Das Leben Jesu*) die Jungfrauengeburt als hellenistischen Mythos. Von dieser Auffassung ist die protestantische Theologie seit A. v. Harnack und dem zweiten Apostolikumstreit (vgl. Wesen des Christentums, 1900) nicht mehr abgerückt ist; erneuert von der Religionsgeschichtlichen Schule, wurde sie durch die maßgeblichen protestantischen Exegeten M. Dibelius (*Jungfrauensohn und Krippenkind*, Berlin 1932) und R. Bultmann (*Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921) Allgemeingut prot. Theologie. Das vehemente Votum Karl Barths für die Ernstnahme einer historischen Jungfrauengeburt (*Kirchl. Dogmatik* I,2, Zürich 1939, 151f) konnte sich nicht durchsetzen. – Vgl. zu die-

von 1830 in der Rue de Bac in Paris[2] sowie die erstmalige Herausgabe des marianischen Devotionsbuches von L. M. Grignon von Montfort 1843[3] eine Wende und den Beginn des sog. *Marianischen Zeitalters*, das bis zur Definition der Aufnahme Mariens 1950 andauern sollte. 1849 stellte Pius IX. mit der Enzyklika *Ubi primum* die Definition der *Immaculata Conceptio Mariae* in Aussicht und befragte den Weltepiskopat. Obwohl einige Bischöfe aus Mitteleuropa Bedenken angemeldet hatten, kam es 1854 schließlich zur Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens.

Wie hat die protestantische Theologie auf dieses Ereignis reagiert? Wie hat sich das Meinungsbild seit damals entwickelt, was sagen protestantische Theologen heute? Beim folgenden Durchgang einiger repräsentativer Meinungen (Hase, Preuß, Hengstenberg, Barth, Asmussen, Ebeling, Wilckens u. a.) soll auch die diesbezügliche Auffassung der Reformatoren selbst berücksichtigt werden. Die Erklärungen «Communio sanctorum» und «Maria in Gottes Heilsplan» (Gruppe von Dombes) sollen den aktuellen Meinungsstand abschließen.

1. Stimmen des 19. Jahrhunderts zur Definition der *Immaculata Conceptio*

«In der Mitte des Jahrhunderts gab die Erhebung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis zum Dogma der römischen Kirche auch den evangelischen Theologen Veranlassung, sich mit dieser Frage und darüber hinaus mit der Stellung

ser Frage: H. M. Köster, *Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit D. F. Strauß*, in: *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Mariologische Studien IV), Essen 1969, 35-88; A. Dittrich, *Der Streit um die Jungfrauengeburt*, in: A. Dittrich, *Protestantische Mariologie-Kritik*, Regensburg 1998 (Mariologische Studien XI), 49-55. Die Aussagen F. Schleiermachers († 1834) zur Jungfrauengeburt und Maria finden sich in seiner Dogmatik sowie in: *Weihnachtsfeier – Maria als Exempel der Mütterlichkeit*, 1806. Er lehnte die Augustinische Erbsündenlehre ab, ebenso die Immaculata conceptio; vgl. W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München-Basel 1963 (= Delius), 300f.

[2] Vgl. H. Petri, *Marienerscheinungen - Rue du Bac*, in: *Handbuch der Marienkunde* II, Regensburg 1997, 35.

[3] Es handelt sich um die beiden Schriften *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* und *Secret de Marie*, die Grignon um 1700 herum verfaßt hatte, die aber wegen geistesgeschichtlicher Widerstände (Jansenismus, Fr. Revolution) erst über 100 Jahre später veröffentlicht wurden. Damit begann der Siegeszug dieses sog. «Goldenen Buches», das in viele Sprachen übersetzt wurde und 1980 in Deutschland seine 22. Auflage fand. Es geht darin um die «wahre Marienverehrung» als Weg zu Gott, verbunden mit einer Marienweihe; vgl. H. J. Hünemann, *Grignon de Montfort*, in: *Marienlexikon* 3, hg. v. R. Bäumer u. L. Scheffczyk, Regensburg 1991, 28f).

des Christen zur Gottesmutter überhaupt auseinanderzusetzen»[4]. Am meisten Beachtung fanden die Ausführungen von K. Hase, E. W. Hengstenberg und kurzfristig auch von E. Preuß.

1.1. Karl von Hase

«Manches Lächeln ist uns vorgekommen und die Verwunderung haben wir getheilt über den Mangel an alt- und neu-römischer Besonnenheit bei diesem ganzen Geschäfte. ... Auch in den Thaten menschlicher Willkür vollzieht sich ein geschichtliches Gesetz, welches hier darin besteht, daß diejenige Meinung, durch welche der einmal anerkannte Gegenstand religiöser Verehrung höher gestellt wird, als die frömmere erscheint»[5] – so schreibt der protestantische Apologet Hase über die Reaktionen seines Umfeldes über die Definition von 1854. Sein «Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche», das ein Erwiderung zu Möhlers «Symbolik» sein möchte, hat über Jahrzehnte hinweg weite Verbreitung in mehreren Auflagen erfahren. Der Theologieprofessor aus Jena zeigt ein gewisses Wohlwollen für katholische Anliegen, motiviert von einem antirationalistischen Affekt. Doch die Definition der *Immaculata Conceptio* hält er für einen lächerlichen Anachronismus.

Hase wundert sich über die Definition, denn dem erklärlichen Bedürfnis nach einer «natürlichen Steigerung des Marien-Cultus... trat doch die Sorge entgegen,

---

[4] Reintraud Schimmelpfennig, *Geschichte der Marienverehrung im dt. Protestantismus*, Paderborn 1952 (= Schimmelpfennig), 88.

[5] Karl Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche*, 3. verbesserte Aufl., Leipzig 1871 (= Hase), 342. Im Vorwort der 1. Auflage, 1862 in Rom verfaßt (S. X), steht: «Ich habe diese Schrift ein Handbuch der Polemik genannt, wiefern sie alles zusammenfassen sollte, was von unserm hochgelehrten Martin Chemnitius an von Seiten des Protestantismus fürjetzt noch Berechtigtes und Lebenskräftiges vorgebracht worden ist». Das Buch versteht sich als eine ergänzende bzw. umfassende Zusammenfassung protestantischer Kritik gegenüber «Möhlers geistesmächtigem Angriff auf die protestantische Kirche» (S. III). Das Kapitel «Marien-Cultus» weist die Abschnitte «Heilige Jungfrau» und «Unbefleckte Empfängnis» auf.
Zu Hase vgl. Schimmelpfennig, 86: «die Haltung dieses bedeutenden Kirchenhistorikers» ist «charakteristisch... für die nicht konservative, aber anti-rationalistische Haltung bestimmter Theologen des 19. Jahrhunderts». Hase habe das Weibliche in Maria idealisiert, den Verlust des Madonnenkultes bedauert. Trotz der klaren Distanz zur katholischen Mariologie fordert er eine protestantische Rückbesinnung: «wir verkennen nicht, daß der göttliche Sohn auch in der Mutter geehrt werde, wir halten sie wert in ihrer einfachen biblischen Wahrheit wie in ihrer künstlerischen Verherrlichung» (zitiert nach Delius, 301).
Delius, 301: «Die kritische Theologie des 19. Jahrhunderts übt in der Stellung zur Maria die gleiche Zurückhaltung wie das 18. Jahrhundert. Aufs Ganze gesehen nehmen die Theologen die Haltung des M. Chemnitz ein. Ihre kritische Stellung zur Person Jesu Christi und zu seiner Menschwerdung beeinflußt auch die zur Maria. Der einzige Theologe, der sich mit der Marienverehrung kritisch auseinandersetzt, ist Karl v. Hase in seiner Polemik».

dass ein Menschenkind dem Gottmenschen gleichgestellt werde, und nachdem diese Sorge einmal durch hochangesehene Auctoritäten der mittelalterlichen Kirche im entschiedenen Widerspruche gegen eine drohende Gleichstellung der Entstehung Marias mit dem hehren Wunder der Menschwerdung des Gottessohnes ausgesprochen war, konnte niemals im Interesse der katholischen Kirche liegen, solchem Widerspruche durch ein unfehlbar verkündetes Dogma entgegenzutreten. Pius IX hat die ganze Auctorität des Papstthums in Glaubenssachen auf dieses Dogma gewagt, das so gar keinen Anhalt findet in der H. Schrift und nur den mittelbaren Widerspruch des Paulus, das so gar nicht auf eine alte und einige Tradition sich berufen kann, und das der Erbauung so gar nichts bietet als etwa die Hoffnung, der Eitelkeit einer himmlischen Frau zu schmeicheln, welche dafür... auch feierliche Proben ihrer mächtigen Fürbitte ablegen werde»[6]. Hase hält die Definiton von 1854 für reine Willkür des Papstes: «Man hat den Protestantismus das Christenthum der Subjectivität genannt, und nicht unberechtigt, wiefern er den Gläubigen in sich selbst vertieft und auf das eigne Gewissen stellt. Wo aber ist das Subjective im geringeren Sinne, das Willkürliche individueller Neigungen nackter und unvorsichtiger zu Tage gekommen als in diesem Gebahren hierarchischer Machtvollkommenheit!»[7]. Er schließt sein Kapitel über die *Immaculata* mit dem umfassenden Vorwurf: «Das Dogma der unbefleckten Empfängnis ist von gelehrten und heiligen Kirchenlehrern abgelehnt worden, diese Ablehnung ist durch feierliche Decrete der obersten Kirchengewalten noch am 7. Dec. 1854 als zulässig anerkannt: vom nächsten Tage an bringt diese Ablehnung dies Ausstossung aus der alleinseligmachenden Kirche mit sich, und das soll von nun an in alle Ewigkeit als unfehlbare Wahrheit gelten, nur weil es die Lieblingsmeinung eines frommen und unglücklichen Papstes war. Darein dürfte sich doch auch der katholische Unterthanenverstand schwer finden»; abschließend meint er, daß diese «letzte Entwicklung eines Mythus, der so zum volksthümlichen Sinnbilde und Inbegriffe des römischen Katholicismus geworden ist»[8] nicht zukunftsweisend ist, sondern jetzt schon der Vergangenheit angehöre. Der vermeintlich überbordende, unzeitgemäße Marienenthusiasmus wird dem romanischen Süden zugeordnet.

---

6 Hase, 342f.

7 Hase, 344.

8 Ebd.

1.2. Eduard Preuß

Ein besondere Gestalt in der protestantischen Auseinandersetzung mit dem Immaculata-Dogma ist der Lutheraner Preuss, ein Kontroverstheologe und zunächst Streiter für das reformatorische Anliegen Luthers. Er hatte sich – wie Hase – bereits mit der Lehre von Martin Chemnitz[9] befaßt und die Dekrete des Tridentinums untersucht, als er 1865 eine Streitschrift gegen das Immaculata-Dogma veröffentlichte: «Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängnis aus den Quellen dargestellt und aus Gottes Wort widerlegt»[10]. Der Berliner Professor legte damit eine ausführliche Untersuchung über die Geschichte der Immaculata-Lehre vor. Sein Fazit ist, daß mit der Definition der Immaculata im Katholizismus der christliche Glaube endgültig durch eine «neue Religion» ersetzt worden sei. Wegen der Repräsentativität der Preußschen Untersuchung (1865) sollen hier ausführlich zentrale Aussagen wiedergegeben werden. Trotz der bildhaft-apologetischen Sprache ist an der wissenschaftlichen Reputation des Theologieprofessors nicht zu zweifeln, wie seine sonstigen Veröffentlichungen zeigen.

Preuß will zeigen, wie «modern» das «System» des Papsttums ist, das sich eben nicht als «alt» und «apostolisch» ausgeben kann (Vorwort).

«Die Irrlehren der römischen Kirche haben alle eine unter sich gleiche Entstehungsgeschichte: Ihre Anfänge sind unscheinbar und liegen nicht in dem Gebiete des Dogma's, sondern in dem des Kultus oder doch der kirchlichen Praxis; ihre Wurzel ist eine gewisse Frömmigkeit, die nicht nach der Richtschnur des Wortes Gottes geregelt wird. Hat aber solch selbstgewähltes frommes Verfahren durch die Gewohnheit Ansehn erworben, so tritt die Spekulation hinzu und vergeistigt es zur Theorie... hat sie sich aber erst des Mittelpunktes, das ist des päpstlichen Stuhls, bemächtigt, dann gewinnt sie einen Sieg nach dem andern; zuletzt legt sie ihr Joch auf den Hals aller, die unter der Botmässigkeit Roms stehn» (s. 1). Das Papsttum habe sich 1854 «durch die feierliche Sanktion... von seiner materiellen Basis, der Ueberlieferung und der Bibel gelöst...; wie es an ihrer Stelle die öffentliche Meinung zu seinem Fundamente gemacht, und sich endlich selbst für die inkarnirte öffentliche Meinung erklärt hat. So ist die Bulle vom 8. December 1854 ein Bruch des

[9] Vgl. zu M. Chemnitz den Aufsatz von F. Courth, *Mariens Unbefleckte Empfängnis im Zeugnis der frühen reformatorischen Theologie*, in: G. Rovira (Hg.), *Im Gewande des Heils*, Essen 1980, 94f.

[10] E. Preuß, *Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängnis aus den Quellen dargestellt und aus Gottes Wort widerlegt*, Berlin 1865; ders. (Hg.), *Martin Chemnitz, Examen Concilii Tridentini* 1565, Berlin 1861; ders., *Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Aus der heiligen Schrift dargelegt*, Berlin 1868.

Papstthums mit seiner eigenen Vergangenheit, ein Bruch mit den Grundsätzen des h. Vinzenz von Lerins, Grundsätzen, an welche sich noch das Concil von Trident mit der Angst eines Ertrinkenden klammerte; ein Bruch auch mit den objektiven Mächten, welche die Geister beherrschen; eine thatsächliche Erklärung seiner eignen Unfehlbarkeit» (3). Er erwartet dabei in naher Zukunft die formelle Erklärung der päpstlichen Infallibilität, da mit der Immaculata-Definition diese praktisch schon beansprucht und anerkannt worden sei.

Preuß schreitet nun Schritt für Schritt die Geschichte der Theologie ab im Hinblick auf die Frage, ob man Maria eine Immaculata conceptio zugebilligt habe; er erzählt mit prosaischem Spott die Geschichte des Dogmas.

So attestiert er Ephräm eine «ungezügelte Einbildungskraft» und der Folgezeit «Überschwang und Verfehlung ohne Maß» (7). Nicht nur im Osten war die «Schleuse... aufgezogen und das Wasser phantastischen Lobes ergoss sich nun in Strömen über die Kirche» (8). Er würdigt in seiner dramatisierenden Darstellung stets auch die vermeintlichen Kritiker der voranschreitenden Mariendevotion, neben Bernhard auch Thomas v. Aquin. Duns Scotus gilt ihm als Hauptschuldiger für den Fortschritt der Immaculata-Lehre: «Aus dem Mutterschosse einer zuchtlosen Andacht geboren hatte sie in Johannes Scotus die Gabe der Rede gewonnen» (45). Auf der Gegenseite sieht er die Dominikaner: «Man sieht, es war für die neue Lehre keine Kleinigkeit sich freie Bahn zu schaffen, die alten Grossmächte: Gottes Wort und der Glaube der Väter waren nicht mit einem einzigen Stosse über den Haufen zu werfen» (34). Eine neue Etappe habe sich dann erst mit der Reformation ergeben.

Der frühe Luther habe eine gewisse Sympathie für die Sündenlosigkeit Mariens und die ganze Reformation wenig Interesse an der Marienlehre gehabt, aber bei den Magdeburger Centurien wurde festgehalten, daß Maria nicht ohne Sünde sei.

Nach der Würdigung der Reformation folgt der Blick auf das Tridentinum:

Während die dt. Kirche «sich aus dem mittelalterlichen Meinungssumpf auf den Felsen des Wortes Gottes hinaufrettete, wogte in der italienischen der Streit über die unbefleckte Empfängnis nach kurzer Waffenruhe hin und her wie vordem» (72). Er resümiert «die allmähliche Verirrung der occidentalischen Kirche und ihre Bekehrung»: «Zuerst ihre zuchtlose Andacht, dann den daraus geflossenen Irrthum; wie selbiger weiter durch die Frivolität der Universität Paris, der Mutter des Abendlandes, gepflegt wurde; wie er durch ein kopfloses Concil vergeblich versuchte Gesetz der ganzen Kirche zu werden; wie er sich des römischen Stuhles

bemächtigte und so nach und nach zur öffentlichen Meinung heranwuchs. Da kam Gottes Ruf zur Bekehrung. Ein Theil seiner Gemeinde wandte sich wirklich von dem Willen der Vernunft und des Fleisches zum Worte Gottes, auch in der damals noch untergeordneten Frage von Mariä Empfängnis; ein anderer Teil blieb in seiner Verirrung, erklärte sich zu Trident selbst für unfehlbar und verfluchte alles, was ihm zuwider war. Im Schosse dieser unfehlbaren und stolzen Parthei hatte die Meinung der unbefleckten Empfängnis die Herrschaft» (80).

Die Dominikaner werden als die letzten Aufrechten dargestellt, die der Irrlehre widerstehen.

Doch 1662 (Bulle Alexanders VII.) seien auch sie überwunden worden: «die letzte Schlacht in ihrem dreihundertjährigen Streit war verloren. Ehre ihnen. Sie haben männlich den Kampf wider den Scotistischen Irrthum gekämpft. Das erste Mal auf der Arena der Universität von Paris. Dort unterlagen sie, und, als sie sich wiederaufrafften, noch einmal im Münster zu Basel. Dann stritten sie in dem Heimathlande der Päpste; Bandellus rang stolz und energisch mit Sixtus dem vierten, aber die päpstliche Autorität war ihm zu stark... Ihre letzte Schlacht schlugen sie in voller Verzweiflung in dem Lande ihres Patriarchen, in Spanien. Sie sind auch da unterlegen» (107 f). Die beiden katholischen Kritiker Launoy und Muratori werden als Blitz und Wetterleuchten gewertet, dem endgültig die Nacht gefolgt sei.

Schließlich sei der «Romantiker auf dem Papstthron», Pius IX., zum finalen Akt geschritten, wenn auch zögerlich:

«Die Bedenken, welche sich einer solchen Dogmenfabrikation ohne Schriftgrund und ohne das Zeugniss des Alterthums, selbst in der Seele des Papst-Flüchtlings entgegenstellten, beseitigte der Jesuit Perrone. Dogma, sagte er, ist was Gott offenbart hat. Dass aber Gott eine bestimmte Lehre offenbart hat, wird am sichersten aus der Meinung der Mehrzahl geschlossen» (119). Und das überwiegend positive Votum der 1849 befragten Bischöfe verspottet er als «das eintönige Jubelkonzert eines devoten und marienküssenden Episkopats» (121). Hinsichtlich der Bedenken einiger mitteleuropäischer Bischöfe habe «Perrone... die Zweifel zerstreut: Die Kirche ist die Wahrheit, der Papst ist die Kirche, also Papst-Wahrheit» (133). So kommt es für Preuß zu den «zwei bitteren Früchten», nämlich der Bulle Ineffabilis und der Liturgie von 1863: «Wir haben gesehen, wie der Satan sie säte, wie aus dem Samen der Keim kam, und aus dem Keime die Pflanze. Wie dann die Pflanze gross ward und fest. Zuletzt ein Baum, der seine Aeste über das Abendland streckte ... Alles mit innerer, beinahe unabwendbarer, Nothwendigkeit. Der Samen ist die

zuchtlose Devotion, der Keim das Fest der Empfängnis. Die Pflanze war die Lehre des Scotus. Zu einem Baume erstarkte sie im Quartier latin zu Paris. Der Baum aber streckte seine Aeste über Basel und über Madrid und Agreda, endlich auch über Rom. Und hier in Rom trieb er Blüthen, Alexander-Blüthen von so starkem Duft, dass thomistische Dominikaner und andere ehrliche Leute darob fast erstickten. Dann kam die Hitze des Sommers, die weissen Blätter fielen ab und da habt ihr die Früchte» (143f).

«Der Alp des Papstthums» (144) ermöglichte den Triumph einer irrigen Auffassung, die durch «grobe Schwindeleien» zur Herrschaft gelangt sei, eine Auffassung, die «weder nach evangelischen noch nach tridentinischen Grundsätzen wahr <ist>. Nicht nach evangelischen, weil sie die reine Lehre des Wortes Gottes bricht und verhöhnt; nicht nach tridentinischen, weil dies Fündlein mit dem, was das Concil von 1546 Tradition nennt, nicht das geringste zu thun hat... Die Bulle Ineffabilis, und ihr nach ein halbes Dutzend Trabanten, macht im Angesicht der hier mitgetheilten Thatsachen mit staunenswertem Ernst den Versuch: in der Schrift, in den Büchern der Väter und selbst in unserer armen Vernunft für ihre unbefleckte Empfängniss eine materielle Basis zu finden. Höchst lächerlich für unseren großen Perrone. Denn ist die Thatsache, daß der Papst gesprochen hat, nicht genug?» (148).

Preuß betrachtet nun die Schriftstellen, die die Jesuiten *G. Perrone* und *C. Passaglia*[11] zur Immaculata-Lehre in sich gegenseitig beleuchtende Beziehung setzen.

Paulus (Röm 3,23f), aber auch das Buch der Könige (1 Könige 8,46) sagten deutlich, daß alle Menschen Kinder Adams und insofern Sünder seien. «So wie nun einerseits die Sünde durch unsern Aeltervater Adam auf uns alle gekommen ist, so ist andrerseits Christus auch für alle gestorben. Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, er hat sich selbst zum Lösegeld für alle gegeben. Wenn für alle, dann doch auch für Maria? Ist sie aber mit uns andern durch das Opfer Christi erlöst, dann ist sie vorher doch gefangen gewesen?» (152).

Die anklagenden Worte Marias und ihr Unverständnis gegenüber dem 12jährigen Jesus im Tempel werden als sündhaft gewertet, ebenso das Verhalten Marias

[11] G. Perrone SJ († 1876), *Abhandlung über die dogmatische Definition der unbefleckten Empfängnis der selig-sten Jungfrau Maria*, Regensburg 1855; C. Passaglia SJ († 1887), *De immaculato Deiparae semper virginis conceptu commentarius* I-III, Romae 1854-55.

bei der Hochzeit von Kana, wo Jesus sie tadelte. «So besteht die Verfehlung Maris hier in ihrer Einmischung in Christi Beruf, in ihrem unzeitigen Drängen, wie der h. Irenaeus sich ausdrückt» (159). Bei der Rede Jesu über die wahren Brüder und Schwestern, über seine wahre Mutter (Mk 3,31ff) sieht er den klarsten Hinweis: «Ich denke, die Jungfrau Maria für ein sündiges Menschenkind halten, ist doch besser als Gott lästern» (160).

Preuß referiert die gängige protestantische Exegese hinsichtlich Mariens, bei Joh 19,26 präsentiert er gefühllos einen patristischen Gedanken des Ostens: das Leiden Marias unter dem Kreuz sei Ausdruck ihrer Unvollkommenheit und Sünde, denn Leid sei nach 1 Mose 3 und Apk 21 eine Folge der Sünde. Man muß allerdings die damals mitunter haltlos spekulativen Interpretationen einzelner Mariologen berücksichtigen, die er vor Augen gehabt haben mag; daher spottet er: «Gott schuf ein Weib ohne Sünde, dies Weib versöhnte Gottes Zorn, litt für uns, starb für uns, fuhr für uns leiblich gen Himmel, sitzt jetzo zur rechten Hand Gottes, ist die Königin des Himmels, und macht alle selig die zu ihr beten oder sich wenigstens ein Exemplar ihrer Medaille verschaffen. Das alte Christenthum ist aus den Angeln gehoben, eine neue Religon ist an seine Stelle getreten; eine Religion, die ungleich lieblicher und für sentimentale Herzen wol auch anziehender ist als die alte» (161).

Er wendet sich gegen die allegorische Bibeldeutung und Typologie, da sie sehr willkürlich sei: «Wie kommt der Papst dazu sich selber Typen zu machen, statt sie von der Schrift zu empfangen?» (224). «Wozu auch überhaupt all diese dunkeln und gekünstelten Dinge. Bringt uns doch einen hellen und klaren Text, einen Text, der die unbefleckte Empfängniss der Mutter so deutlich lehrt, wie Matth. 26, Vers 63 und 64 die Gottheit des Sohnes. Haben sie denn einen?» (230). Auch das Protoevangelium Gen 3,15 läßt sich für Preuß nicht mit der Unbefleckten Empfängnis verbinden.

Dann betrachtet er die mariologisch relevanten Stellen der Väterliteratur sowie die Argumente der Logik und Vernunft.

Inakzeptabel sei die Art, wie Perrone und seine Mitstreiter für die Immaculata einzelne Väteraussagen positiv herausgreifen, um andere zu ignorieren oder umzuinterpretieren: «Johannes Scotus und die seinigen werden freilich mit allen diesen Zeugnissen eben so leicht wie mit den Schrifttexten fertig» (171). Augustinus und die Kirchenväter finden seine Anerkennung. «Tausend Jahre lang hat niemand unter allen, die im Namen Jesu getauft sind, von ihr <Immaculata-Lehre> auch nur geträumt; und dreizehnhundert Jahre lang hat niemand gewagt öffentlich und vor

aller Welt zu ihrer Fahne zu schwören... Das bestätigen die besonneneren unter den Papisten ohne den mindesten Anstand» (197f).

Er befragt die Logik zur Immaculata-Lehre, wo ihm besonders der Jesuit Bellarmin ein Ärgernis ist. Es sei auch heute «wie in den Tagen des Thomas: die Lehre von der unbefleckten Empfängniss streitet wider ihre eigenen Prämissen» (172). Da Maria natürlich gezeugt worden ist, unterliege sie nach kath. Denken auch der Erbsünde. «Aber, redet Bellarmin ein, konnte Gott die Seele Marias, als er sie mit dem verpesteten Fleische verband, nicht so reich mit Gnade begaben, dass sie von der Sünde ganz rein blieb. Ganz gewiss. Ebenso gut konnte Gott Bellarmin sterben lassen gleich nachdem er getauft war, dann wären uns seine vier Bände Kontroversen erspart worden» (173).

Die deduktive Methode der Mariologen und Neuscholastiker weist er zurück, sie sei einfach zu widerlegen und mit «der Widerlegung der Schicklichkeitsgründe ist der unbefleckten Empfängnis die Wurzel abgeschnitten, aus der sie einst so lustig hervorbrach» (190).

Er fragt, ob Maria natürlich gestorben sei; wenn ja, dann sei dies aber ein Hinweis auf ihre Sündhaftigkeit, da nach Röm 5,12 der Tod der Sünde Sold ist. «Man müsste denn annehmen, sie sei für die Sünde der Welt stellvertretend gestorben wie Christus. Eine Gotteslästerung, zu welcher sich die Phantasie papistischer Skribenten bis jetzt nicht verirrt hat» (174 f).

«Gesetzt aber den Fall, Gott hätte sie durch ein so einfaches Verfahren, wie unsere Gegner fingiren, wirklich vor der Sünde behütet, warum behütet er nicht auf eben so einfache Weise Pius den neunten und mich? Ja überhaupt alle Menschen?» (176) Christi Leiden würde überflüssig. «So ist es die Ehre unseres Heilands, um deretwillen wir die Erfindung des Scotus von uns weisen» (177). «Denn die Sündlosigkeit eines Geschöpfes streitet wider die alleinige Sündlosigkeit Jesu, die durch Gottes Wort ausdrücklich bezeugt wird, und die behauptete Mittlerschaft Marias, welche in der Immaculata-Bewegung die treibende Kraft ist, klingt der Erklärung des h. Petrus, Apg 4,12, gegenüber wie offenbare Verhöhnung» (178 f).

Das Fazit von Preuß lautet: «So bleiben wir denn bei der alten reinen Lehre, welche von den Aposteln gepflanzt und von den Vätern bezeugt ist: Maria hat in Adam gesündigt, ist in Sünden empfangen und geboren, hat auch während ihres Wandels auf Erden wider das Gesetz des alleinheiligen Gottes mannichfaltig gefehlt. Nichts desto weniger preisen wir sie mit der ganzen Christenheit selig. Dann an ihr hat grosses gethan, der da mächtig ist; das ist, Gott selbst hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehn und hat sie gewürdigt seine Mutter zu heissen. Und sie hat ihres

Herrn Wort gehört, hat dem gehörten geglaubt und hat das geglaubte treulich und einem feinen Herzen bewahrt»[12].

Eduard Preuß hat 1865 in breiter Darstellung die gesammelte Kritik lutherischer Theologie vorgetragen. Er ist weder Rationalist noch Romantiker, sondern kann mit Hase auf einer Linie gesehen werden. Allerdings hat er eine stellenweise gehässige apologetische Schärfe in seine durchaus wissenschaftliche Untersuchung getragen, die Eifer verrät; einen Eifer, der ihn vom Saulus zum Paulus wandeln sollte. Das Buch von Preuß wurde nur wenige Jahre im Protestantismus rezipiert und fehlt deshalb in den Darstellungen protestantischer Marienverehrung bei Schimmelpfennig (1951) und Delius (1963) sowie Heymel (1991)[13]. Ungewöhnlicherweise findet sich nämlich von E. Preuß ein zweites Buch über die Immaculata conceptio aus dem Jahr 1879: «Zum Lobe der unbefleckten Empfängniß der Allerseligsten Jungfrau. Von einem, der sie vormals gelästert hat»[14]. Mittlerweile war er in die USA ausgewandert und Anfang des Jahres 1872 zur katholischen Kirche konvertiert. Im neuen Immaculata-Buch beleuchtet er die gleiche Entwicklungsgeschichte in einem positiven Licht, im Einverständnis mit dem Infallibilitätsdogma von 1870. Es wurde katholischerseits von einer «Rache der Unbefleckt Empfangenen» gesprochen[15].

Dieser Wandel bei Preuß macht deutlich, daß die Betrachtung der Immaculata-Lehre durchaus eine Frage des Standpunktes ist. Neben der Frage der Interpretationshermeneutik ist die Frage nach der Anerkenntnis der Lehrautorität des Heiligen Stuhles ausschlaggebend, welche aber mit dieser Hermeneutik verbunden gesehen werden muß – sonst ginge es tatsächlich um einen willkürlichen Positivismus.

---

[12] Preuß, 179; als Prolog: «Für wen ich das schreibe? Für meine Brüder, deren Sehnsucht nach Rom steht; Kinder desselben Vaters, durch die heilige Taufe gezeugt ... -Schon haben sie den Faden zerschnitten, der sie noch mit der Schrift und den Vätern rückwärts verknüpfte. Und wenn euer Papst, wie er muss, seine eigene Unfehlbarkeit vor dem Angesichte der christlichen Welt feierlich wird erklärt haben, dann wird die letzte Kette gesprengt sein, welche die Söhne von Veronius und Bossuet mit diesem Stuhle verband» (256).

[13] M. Heymel, *Maria entdecken. Die evangelische Marienpredigt*, Freiburg 1991 (= Heymel).

[14] E. Preuss, Zum *Lobe der unbefleckten Empfängniß der Allerseligsten Jungfrau*. Von einem, der sie vormals gelästert hat. Mit einem Geleitworte des H. Herrn Konrad Martin, Bischof von Paderborn, Freiburg 1879.

[15] Vgl. zur Konversionsgeschichte von E. Preuß: Paul Sträter, *Marienverehrung als Hilfsmacht zum christlichen Leben*, in: ders. (Hg.), *Katholische Marienkunde* III (Maria im Christenleben), Paderborn 1951, 55.

1.3. E. W. Hengstenberg und andere Neulutheraner

Der lutherische Exeget *E. W. Hengstenberg*, ein Opponent von A. Harnack, verteidigte in der Berliner «Evangelischen Kirchenzeitung» 1855 in einem Aufsatz[16] die Immaculata-Definition. Das neue Dogma halte sich «ganz innerhalb der menschlichen Grenzen, und nimmt zur Vergottung der Maria keinen Ansatz. Die bloße unbefleckte Empfängnis und daraus hervorgehende Sündlosigkeit ist nur ein geringer Vorzug für die "Königin des Himmels"». Eine natürliche Geburt Jesu hält er für einen frevelhaften Gedanken; ebenso sei es unvorstellbar, daß Maria nach der Geburt Jesu, nach der Überschattung mit dem Hl. Geist nochmals den ehelichen Verkehr aufgenommen hätte. Gegenüber der liberalen Theologie: «Es ist offenbar schlimmer, die übernatürliche Geburt Christi unsers hochgelobten Herrn zu leugnen, als die unbefleckte Empfängnis der Maria zu behaupten»[17].

Hengstenberg sieht zwar in der Definiton eine «zulässige Ehrung», allerdings stehe sie theologisch im Widerspruch zur Hl. Schrift, da zumindest die Stellen Lk 2,43, Joh 2,4 sowie Mk 3,21-35 eine gewisse Sündhaftigkeit Mariens zeigten. Darüberhinaus könne nicht die Sündlosigkeit Jesu durch die Mariens begründet werden. Daher diene die Lehre von der unbefleckten Empfängnis nicht der Ehre des Herrn.

Gleichzeitig kritisiert er aber die «rationalistische Barbarei», verbliebene Marienbilder aus protestantischen Kirchen zu entfernen. Mit den Neulutheranern *W. Löhe* und *A. Vilmar*[18] votiert er für eine Neubelebung der Marienfeste Mariae Verkündigung, Heimsuchung und Reinigung, die in vielen Pfarreien verschwunden seien. Hengstenberg würdigt Maria und die Heiligen, die «uns also tatsächliche Prediger der göttlichen Gnade <sind>, Muster christlicher Tugend, Diener und Werkzeug, durch welche Gott sein Volk segnet»[19].

1855 hielt Pfarrer *F. Ahlfeld* zum Fest Mariä Verkündigung eine Predigt, die als typisch gelten darf für eine «evangelische Marienbetrachtung»[20]. Maria ist danach wie alle Menschen nicht ohne Erbsünde geboren. «Wir wollen gern bekennen, daß

---

16 E. W. Hengstenberg, *Über das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis*, in: *Ev. Kirchenzeitung*, Berlin 1855, 56. Bd., 17-24; Hengstenberg selbst ist der Herausgeber jener Kirchenzeitung.

17 Ebd. 24 (zitiert nach Schimmelpfennig, 93).

18 Vgl. A. Vilmar, *Maria*: in: *Wagners Staats- und Gesellschaftslexikon* XII, Berlin 1859, 763ff; W. Löhe, *Von der weiblichen Einfalt*, Stuttgart 1845.

19 Hengstenberg, a.a.O., 24 (zitiert nach Delius, 302f).

20 Schimmelpfennig, 88f.

Gott die lauterste von allen Töchtern Davids, ja von allen Menschenkindern, zur Mutter seines eingeborenen Sohnes erwählt hat. Aber eine Sünderin ist sie dennoch. Sie hat auch das natürliche, unreine Herz»[21]. Demut sei ihr Schmuck und ihre Krone sei die Ehre, Mutter des Herrn werden zu dürfen. «Mutter Maria» sei ihr ewiger Ehrenname. «Wir ehren sie, verehren sie aber nicht»[22].

Auch der Theologe *Louis Harms* predigte bei den drei protestantischen Marienfesten: Maria sei natürlich geboren, weder vor der Erbsünde bewahrt, noch frei von aktueller Sünde[23]. «Wir preisen die demütige Jungfrau selig, weil Gott ihr die höchste Gnade hat zu Teil werden lassen, die einem Menschenkinde auf Erden zu Teil werden konnte, aber dabei lassen wir es auch bewenden, *wir preisen sie selig, aber wir beten sie nicht an. Sie ist nicht groß, aber Gott hat große Dinge an ihr getan*»[24]. Zu würdigen seien jedoch die Demut, der Glaube und Gehorsam der Jungfrau.

Der Neulutheraner *G. A. Süskind* hält die Immaculata-Lehre für schriftwidrig, das Gebet zu Maria für lästerlich, da der Sohn der Jungfrau, nicht die Jungfrau selbst angebetet werden solle. «Und doch läßt sich sagen: Maria sei eine rechte Wallfahrtskirche. Dahin gehet und lernet tun, wie sie getan, lernet beten, wie sie gebetet; lernet harren, wie sie geharret; lernet glauben, wie sie geglaubet; lernet loben, wie sie gelobet»[25].

Der lutherische Theologe *W. O. Dietlein* veröffentlichte 1863 das vieldiskutierte Buch «Ave Maria», der «Versuch einer evangelischen Marienlehre»[26]. Er ermahnt darin den Protestantismus, Maria wieder ernstzunehmen, sich für eine Mariologie zu öffnen statt nur die katholische Marienlehre zu kritisieren. In seiner Darstellung macht er – ausgehend vom Bibelzeugnis – starke Anleihen bei der katholischen Mariologie, was ihm den Vorwurf des Katholisierens eingebracht hat (E. Preuß u.a.). Wenn er auch die Definition von 1854 bedauert, so sieht er doch einen positiven Aspekt darin: «Die Verordnung Ineffabilis ist nichts weniger als eine blindlings die Verehrung Marias überspannende Meinung; sie ist vielmehr eine sorgfältige

[21] F. Ahlfeldt, *Predigt am Tage Mariä Verkündigung* 25.3.1855, in: *Predigten an Sonn- und Festtagen*, Bd. 1, Leipzig 1860, 137 (zitiert nach Schimmelpfennig, 89).

[22] Ebd. 140.

[23] L. Harms, *Predigten über die Evangelien des Kirchenjahres*, Hermannsburg 1860, 375f.

[24] Ebd., 372 (zitiert nach Schimmelpfennig, 88f).

[25] G. A. Süskind, *Passionsschule*, Wittenberg 1880, 38 (zitiert nach Schimmelpfennig, 91).

[26] Delius, 303; W. O. Dietlein, *Ave Maria. Beitrag zur Lehre von der seligzupreisenden Jungfrau*, Halle 1863.

Läuterung der bis dahin herrenlos dem überspannenden Mißverständnisse preisgegebene Vorstellung, und will durch das neu aufgedrückte Siegel die geläuterte Erkenntnis der Frage sicherstellen»[27]. Ähnlich wie Hengstenberg kommt er nach der praktischen Würdigung zur theologischen Kritik, die das Dogma nicht als in der Bibel verankert anerkennt. «Vielmehr war sein Bemühen zu zeigen, daß die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben, auch das Geheimnis der besonderen göttlichen Gnade ist, welche der Jungfrau widerfahren ist»[28]. Er ist ein Opponent der Kritik des Haseschen Handbuchs der Polemik an der Marienlehre. Zukunftsweisend für die interkonfessionelle Verständigung ist wohl Dietleins Aussage, «daß gerade die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben das Geheimnis ist, in welchem auch das Geheimnis der besonderen Gnade, die der seligen Jungfrau eignet, seine tiefsten Wurzeln hat»[29].

Walter Delius zieht das Fazit: «In Hinblick auf die marienfreundliche Haltung der Neulutheraner wird man sagen können, daß diese weder auf die Theologie noch auf die Frömmigkeit der Evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts Einfluß gehabt hatte. Wohl aber hat das Mariendogma zur Folge, daß in der Evangelischen Kirche gelegentlich Marienpredigten gehalten worden sind, die in Maria das Ideal der Mutter sehen. In der Literatur der Romantik spielt der Madonnenkult eine besondere Rolle. Künstlerische und ästhetische Gesichtspunkte veranlassen auch evangelische Künstler und Schriftsteller sich mit der Gestalt der Maria zu beschäftigen»[30].

Die Kritik des Protestantismus an der Immaculata-Definiton im 19. Jahrhundert, von neulutherisch (Hengstenberg) bis antirationalistisch (Hase, Preuß), ist sich darin einig, daß – bei aller grundsätzlichen Berechtigung der Marienverehrung – das Dogma von 1854 keinen Rückhalt in Schrift und Tradition finde und der Willkür des Papsttums entspringe.

Die liberale Theologie kennt bereits den Gedanken der Dogmenentwicklung (Harnack), der zum Verständnis der Lehrentwicklung bei der Immaculata-Frage nötig ist, wendet ihn aber gegen das Depositum fidei, meist im Sinne einer Depravation des ursprünglichen Evangeliums. Bei Preuß findet sich der ausgeführte Gedanke, daß die Immaculata-Lehre die reformatorische Vorstellung der

---

27 Dietlein, *Ave Maria*, 167 (zitiert nach Delius, 303f).

28 Delius, 304.

29 Dietlein, 170 (Delius, 304).

30 Delius, 304.

Rechtfertigung *sola fide et gratia* in Frage stelle. Dieses Thema wird in der Kritik des 20. Jahrhunderts beherrschend.

2. Die Reformatoren und die Lehre von der *Immaculata conceptio Mariae*

Mit Beginn des 20. Jahrhunderts kommt es zu einer «Lutherrenaissance», die auch das Schrifttum des Reformators neu in den Blick nimmt. Doch erst in der Mitte des Jahrhunderts wird – angestoßen durch die provozierende Definiton der *Assumptio Mariae* – das Marienbild Luthers genau untersucht und damit auch die Frage der Immaculata conceptio. Auch die Rede der anderen Reformatoren über Maria wurde gesichtet[31].

2.1. Martin Luther

F. W. Künneth sieht es als Luthers beständige Überzeugung an, «daß Gottes Gnade in Maria heiligende, auch leibliches Leben durchformende Kraft besitzt»[32]. Er habe die Immaculata-Lehre des (schismatischen) Basler Konzils gekannt, aber wesentlich darauf abgehoben – im Sinne einer *Conceptio duplex* –, daß Maria im Fleische für die Empfängnis Christi der Erbsünde enthoben und vom Hl. Geist gereinigt worden sei. Damit blieb er durchaus im Rahmen der damaligen Interpretation der Augustinischen Erbsündenlehre. «Das einseitige Argumentieren späterer Protestanten vom Schriftzeugnis her, unter Absehen von der Tradition der Kirchenlehre, ist Luther fremd. Zwischen dem biblischen Zeugnis und dem Marienzeugnis der Alten Kirche besteht keine Kontroverse – prinzipiell auch nicht zur bestehenden römischen Kirchenlehre der Zeit»[33].

Künneth schränkt aber im Hinblick auf 1854 ein: «Die Tatsächlichkeit der in

---

[31] Vgl. dazu die an der Neubegründung des prot. Marienlobes interessierte Studie von W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962 (= Tappolet); sowie M. Heymel, *Maria entdecken. Die ev. Marienpredigt*, Freiburg 1991; P. Meinhold, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, in: Saeculum 32 (1981) 43-58; E. W. Gritsch, *Embodiment of Unmerited Grace. The Vergin Mary according to M. Luther and Lutheranism*, Washington D. C. 1980.

[32] F. W. Künneth, *Luthers Marienzeugnis und das theolog. Ringen der Gegenwart*, in: Zeitenwende 35 (1964) 661-670 (= Künneth), hier: 664f; Künneth darf als «einer der ernstzunehmendsten Kritiker der kath. Mariologie in Deutschland" gelten, vgl. A. Dittrich, *Prot. Mariologiekritik*, Regensburg 1998 (= Dittrich), 25.

[33] Künneth, 662.

Maria leiblich wirksamen Gottesgnade berechtigt nicht zu dogmatisch verbindlichen Folgerungen über ihre bleibende Jungfräulichkeit und Sündenreinheit, wenn solche Züge des Marienbildes nicht mit klaren Worten von der Schrift bezeugt werden. Andererseits ist der Abbau marianischer Vorstellungen im Protestantismus... über das Schriftzeugnis hinausgegangen»[34].

Horst Gorski präzisiert: Obwohl die Schrift nichts zu dieser Empfängnis sage, teile Luther die «Erbsündlosigkeit Marias im Augustinischen Verständnis, daß also zwischen der leiblichen Empfängnis im Akt des Zeugens und der seelischen Empfängnis, wenn Gott später die Seele eingießt, unterschieden wird, und daß Maria im Blick auf die Eingießung sündlos sei»[35]. Luther erkenne im Englischen Gruß aus Lk 1,42 einen indirekten Hinweis auf Marias Sündenlosigkeit.

Die profunde Lutherstudie von *Hans Düfel*[36] (1968) sagt allgemein: «In ähnlicher Weise, wie es bei der Beurteilung von Luthers mariologischer Entwicklung der Fall war, hat die Frage nach der Stellung des Reformators zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias den Theologen Schwierigkeiten bereitet. Von evangelischer und römisch-katholischer Seite sind mehr oder minder abweichende Ansichten darüber geäußert worden»[37]. Düfel skizziert die diversen Stimmen pro und contra von Luthers Immaculataglauben[38], zählt ihn selbst aber nicht zu den Anhängern dieser Lehre. Die entscheidende Stelle, auf die fast alle Interpreten abheben, ist die Predigt Luthers zum Fest Mariae Empfängnis 1527 (Rothischen Festpostille)[39], die von der unbefleckten Empfängnis Mariens spricht. Düfel charakterisiert diese Stelle so: «Maria ist leiblich – wie alle Menschen – in Sünden empfangen, aber mit der

---

[34] Künneth, 667f.

[35] Horst Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd*, Frankfurt u.a. 1987, 82.

[36] Hans Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968 (= Düfel); vgl. auch: A. Dittrich, *Die Entdeckung der Lutherschen Marienrede*, in: Dittrich, 15-29.

[37] Düfel, 165.

[38] Düfel, 166-179: so werde Luther als Anhänger der Immaculata-Lehre (zumindest bis 1528) gesehen von E. Preuß (1865), J. Köstlin (1901), W. Maurer (1949), Fr. Heiler (1955), H. Asmussen (1950), R. Schimmelpfennig (1952) u. Th. Sartory (1954). Katholischerseits: M. Scheeben (1882), S. Pauleser OFM (1951); vgl. E. Stakemeier, *De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta Reformatores*, in: *De Mariologia et Oekumenismo*, Rom 1962; B. Gherardini, *Lutero – Maria. Pro o contro?*, Pisa 1985, sowie F. Courth, *Mariens Unbefleckte Empfängnis im Zeugnis der frühen reformatorischen Theologie*, in: G. Rovira (Hg.), *Im Gewande des Heils*, Essen 1980, 85-100 (= Courth).
Der Lehrer Düfels, W. v. Loewenich, deutete 1954 das Votum Luthers für die Immaculata um auf die Empfängnis Christi, was Düfel verwirft. Th. Süss sieht beim jungen Luther einen Kompromiß zwischen skotistischer u. thomistischer Auffassung (in: Positions lutheriennes, 1954, Nr. 3, 101).

[39] Vgl. WA (1886) 4, 345.

Eingießung der Seele von Erbschuld gereinigt. 1528 wird diese Auffassung dahingehend abgeschwächt, daß über Marias Empfängnis nichts in der Heiligen Schrift zu finden sei. Gedanken darüber seien zollfrei, es soll aber kein Glaubenssatz über die Art der Empfängnis Marias aufgestellt werden»[40].

Tatsächlich wurde in der zweiten Auflage der Rothschen Feldpostille 1528 von Luther selbst eine Änderung der Predigt vorgenommen, die klar macht, daß der Reformator persönlich für eine Reinigung der Jungfrau Maria von der Erbschuld votiert, aber daß sich wegen des fehlenden Schriftzeungisses daraus kein Glaubensartikel erheben ließe.

Übersieht man das Gesamt der Lutherschen Äußerungen zu Maria im Kontext seiner Rechtfertigungslehre, dann kann man *F. Courth* zustimmen, der von einem sich wandelnden Verständnis der Immaculata conceptio bei Luther spricht, das «neben dem immer deutlicher hervortretenden Schriftprinzip von seiner Gnadenlehre bestimmt» wird[41]. Letztlich hatte die Frage nach der Erbsündenfreiheit Mariens keine soteriologische Bedeutung, sondern wurde christologisch funktional gedacht[42].

1522 predigte Luther am Fest der unbefleckten Empfängnis und betonte dabei, daß allein Jesus Christus «rein» geboren sei, daß er der einzige reine Mensch sei. Am Heiligabend 1539 konkretisierte er, daß Maria wie alle Menschen in Sünden empfangen worden sei; selbst wenn Maria vor der Erbsünde befreit worden wäre, hätte sie von sich aus der einzigartigen Geburt Jesu Christi nicht genügen können[43]. So kann, im Ganzen gesehen, Luther nicht als Anhänger der Immaculata-Lehre gelten, wie sie 1854 als Dogma definiert worden ist.

2.2. Jean Calvin und Huldrych Zwingli

«Nach *Johannes Calvin* ist Christus allein dem Unheilszusammenhang der Erbsünde enthoben»[44]. Diese Heraushebung Christi nach seiner menschlicher Natur ist eine Tat des Heiligen Geistes, der eine «unbefleckte Erzeugung» Jesu

---

[40] Düfel, 169f.

[41] Courth, 87.

[42] Vgl. dazu Luthers Predigt «Von der Erbsünde" vom 8.12.1520 (WA 9, 492,2-9); vgl. auch E. Campi, *Zwingli und Maria. Eine reformationsgeschichtliche Studie*, Zürich 1997 (= Campi), 59; vgl. auch E. Campi, *Via antiqua, Umanesimo e Riforma. Zwingli e la vergine Maria*, Torino 1986.

[43] WA 47, 860,35-38; vgl. Tappolet, 27ff, hier 31; auch Campi, 59f.

[44] Courth, 88.

bewirkt hat. «Maria aber will der Reformator keinerlei Freiheit von der Erbsünde einräumen; es sei denn, so hält er ausdrücklich den Katholiken entgegen, sie könnten die biblische Grundlage für ihre Lehre nennen»[45].

Huldrych Zwingli: «Von der unbefleckten Empfängnis Marias findet sich bei Zwingli... keine Spur»[46] – diese Aussage von *G. W. Locher* findet in der neueren Forschung keine Zustimmung. *E. Campi* kommt in seiner Studie über Zwingli zum differenzierteren Schluß, daß der «Sprachgebrauch des Reformators... eine Berufung auf jene Lehre möglich machen <mag>, diese Berufung ist aber... mit Sicherheit widerlegbar, ja sogar grundsätzlich unmöglich»[47]. Bei Zwingli gebe es im Unterschied zu Luther keine *Conceptio duplex* und somit keine Differenzierungsmöglichkeit hinsichtlich der Erbsünde. Die totale und je persönliche Sündhaftigkeit sei ihm eine wesentliche *Conditio humana*. «Er versieht zwar Maria aufgrund ihrer einzigartigen Stellung in der Heilsökonomie mit großer Ehre, zögert aber nicht, sie für ein gänzlich menschliches Geschöpf zu halten, d.h. daß auch sie der Sünde unterworfen war und auch sie die Erlösung nötig hatte. Trotz beträchtlicher Entwicklungen und Schwankungen, die das Denken Zwinglis über die Sündenlehre kennzeichnen, ist... unübersehbar, daß er sich klar auf der Linie der Alten Kirche, der Scholastik und der anderen Reformatoren bewegt, wenn er behauptet, daß die Wurzel der Sünde in der Übertretung Adams zu suchen sei. Die Sünde ist dementsprechend die totale Verderbnis des Menschen, der leiblichen sowie der seelischen Kräfte»[48]. Bei Zwingli kann keinesfalls von einer Immaculata conceptio gesprochen werden, allerdings finden sich einige Predigtgedanken, die von einer Heiligung Mariens sprechen[49].

Das Urteil des waldensischen Theologen *G. Miegge* kann als grundsätzliche Einorndung der Mariologie bei den Reformatoren gelten: «Die Reformation hat die Jungfrau Maria nicht zum Gegenstand besonderer Forschung oder Polemik gemacht; sie ließ die ganze Mariologie und den mit ihr verbundenen Kult als nicht schriftbegründet fallen»[50]. Anerkennung fand Maria vor allem bei ihrem demütigen Glaubensgehorsam bei der Verkündigung.

---

[45] Courth, 88; vgl. zu Calvin auch B.-D. Dupuy, *La Mariologie de Calvin*, in: Ist 4 (1958) 479-490 sowie Delius, 233f.

[46] G. W. Locher, *Zwingli in neuer Sicht*, Stuttgart-Zürich 1969, 128.

[47] Campi, 66; vgl. auch Rudolf Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, Zürich 1939.

[48] Campi, 62f.

[49] Vgl. Courth, 88.

[50] G. Miegge, *Die Jungfrau Maria* (Kirche u. Konfession 2), Göttingen 1962 (zitiert nach Delius, 95).

3. Protestantische Stellungnahmen zur *Immaculata conceptio* im 20. Jahrhundert

3.1. Karl Barth

Der bedeutende reformierte Theologe *K. Barth* forderte den Glauben an die ungeschmälerte Offenbarung Gottes, des «ganz Anderen», ein, an das ganze Apostolikum. Sein Votum für die Ernstnahme einer historischen Jungfrauengeburt war für die protestantische Theologie eine Provokation, hatte man doch mit Harnack, Dibelius und Bultmann diese Glaubensaussage als Theologoumenon entleert[51]. Der Ausfall der irdischen Vaterschaft ist für Barth das Nein zu allen Möglichkeiten des Menschen gegenüber Gott. Die Jungfrauengeburt sei allein eine christologische Wahrheit.

Maria selbst will er keinesfalls zum Gegenstand der Theologie machen: «Die Mariologie ist eine Wucherung, d. h. eine krankhafte Bildung des theologischen Denkens. Wucherungen müssen abgeschnitten werden»[52]. Auch Marienverehrung hält er für unangebracht. «Wir lehnen die heutige katholische Mariologie ab, weil sie gegenüber der Schrift und gegenüber der älteren Kirche eine willkürliche Neuerung bedeutet und weil diese Neuerung sachlich in einer Verfälschung der christlichen Wahrheit besteht. ... Die Mutter Gottes des katholischen Mariendogmas ist... sehr schlicht das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff des bei seiner Erlösung auf Grund der zuvorkommenden Gnade dienend (*ministeraliter*) mitwirkenden menschlichen Geschöpfs und eben als das auch das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff der Kirche»[53]. Maria trifte hierbei nicht in die Trinität, sondern sei Typus einer positiven Empfänglichkeit des Menschen gegenüber Gott, Typus der katholischen *Analogia entis*. Maria stehe in Konkurrenz zu Gott, ebenso wie die katholische Kirche, die sich in Maria versinnbildlicht sieht. Aber es gebe keine Wechsel-

---

[51] Vgl. Fußnote 1, auch A. Ziegenaus, *Die Jungfrauengeburt im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ihre Interpretation bei A. v. Harnack*, in: H. Petri (Hg.), *Divergenzen in der Mariologie*, Regensburg 1989, 35-56.
Zu *K. Barth*: vgl. Dittrich, 50-55 sowie K. Riesenhuber, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth u. Karl Rahner*, Freiburg 1973 (Quaestiones disputatae 60) (= Riesenhuber); H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957; H. Urs v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung u. Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976[4].

[52] KD I,2, 153.

[53] KD I,2, 157.

wirkung zwischen Gott und Geschöpf. Er fragt: «*mediatrix omnium gratiarum*? *corredemptrix*? *regina coeli*? Wie hat man das Alles auf jenes *fiat mihi* und auf jene Mutterschaft aufbauen mögen – ein so flagrantes "Zu viel" – wo doch die so glorifizierte, neben den einen Mittler, Erlöser und König gestellte Person vom Engel gerade nur das Reich ihres Sohnes verkündigt (bekommt), wo ihr selbst gerade nur das gesagt wird, daß sie bei Gott Gnade gefunden habe und daß er mit ihr sei...?»[54].

Barth prognostizierte 1938 zusammen mit Bartmann die Definition der *Assumptio Mariae*, weil diese Aussage die logische Konsequenz des mariologischen System sei - eine Irrlehre, der er mit «tiefstem Unverständnis» gegenüberstehe[55]. Der eschatologische Charakter des Christentums würde durch eine *Maria assumpta* aufgehoben. Mit der wahren Maria des Evangeliums habe die Mariologie wenig zu tun. Vielmehr sei sie verformt worden zum Symbol der Mitwirkung des Menschen an seinem Heil.

Barth geht in seiner Kirchlichen Dogmatik nur einmal und beiläufig auf die *Immaculata conceptio* ein (KD I,2, 155), was sehr eigenartig ist, da er doch im Hinblick auf die Mariologie stets das Kernproblem der Gnaden- und Rechtfertigungslehre anvisiert. Er will die uneingeschränkte Alleinwirksamkeit Gottes bei der Erlösung des Menschen verteidigen und akzeptiert keine Differenzierung der Gnade. Von daher ergibt sich indirekt eine klare Ablehnung der Immaculata conceptio in der Sache, denn er verwirft den Begriff einer zuvorkommenden Gnade. «Die verdinglichende Aufspaltung der Gnade, durch die das je neue rechtfertigende Handeln Gottes in Christus zur Form, zum inneren Zustand und Vermögen des Geschöpfs depotenziert wird, ist Barths tiefster, im Grunde einziger – weil alles andere umfassender – Vorwurf an katholische Gnadenlehre und Mariologie»[56].

«Mariologie ist... für Barth die konkrete Gestalt katholischer Gnaden- und Erlösungslehre, sofern sie, mindestens in gefährlicher Nähe zum Semipelagianismus, die Erlösung auch im Menschen begründet sein läßt; "diesem am Werk Gottes schöpferisch mitwirkenden Geschöpf eigentlich gilt die unaufhaltsame Ausstattung der Maria mit jener Würde, mit jenen Privilegien, mit jenen bis an eine relative

---

[54] KD IV,3, 691.

[55] KD I,2, 153.

[56] Riesenhuber, 25.

[57] Riesenhuber, 24.

Konkurrenz mit Christus heranreichende Aussagen über ihre *cooperatio* zu unserem Heil" (KD I,2, 159)»[57].

Barth nimmt vor allem die Verkündigung an Maria als konkrete Bezugsstelle, entsprechend der Bedeutung, die Mariologen jener im Rahmen einer Cooperatio-Lehre beimessen. Dabei verneint er jede gnadenhafte Vorbereitung Mariens, keine vorausgehende Gnade, die Maria vor der Erbsünde bewahrt hätte, auch wenn sie unmittelbar von Christus her gedacht wird. Möglicherweise hat die übertriebene Privilegienmariologie der Neuscholastik Barth den Blick auf die gnadentheologisch herausfordernde Frage der *Immaculata conceptio* verstellt.

«Dies: die *loco totius humanitatis* auf Grund von Gnade die Gnade bejahende Maria, in dieser Maria also die der Welt auch abgesehen von der Inkarnation des Logos innewohnende göttliche Sophia – diese Sophia verstanden als Offenheit, als Bereitschaft des Geschöpfs für seinen Gott – diese Bereitschaft verstanden als *vertex meritorum* und also das Geschöpf, das nun "auch Subjekt der göttlichen Heilswirksamkeit" ist – dies ist's, was die Mariologie meint»[58], und was Barth vehement ablehnt, weil der Mensch in der Rechtfertigung nur passives Objekt des völlig souveränen göttlichen Erbarmens sein könne.

Barth († 1968) hat sich über das Zweite Vatikanum hinaus nicht von seiner Kritik an der Mariologie distanziert. Zwar sind seine Bezugspunkte in der katholischen Mariologie (Scheeben, Adam, Bartmann u. a.) noch vorkonziliar, doch hat sich durch die stärkere Einbindung der Mariologie in die Ekklesiologie (*Lumen Gentium* VIII) nichts am Kernbestand der Mariologie geändert. Barth sah sich bereits der starken Verknüpfung beider Traktate gegenüber, was er aber negativ deutete[59]. So bleibt das klare Nein von Karl Barth zur aller über die Jungfrauengeburt hinausgehenden Mariologie, auch zur *Immaculata conceptio*.

3.2. Giovanni Miegge

Der waldensische Theologe *G. Miegge* hatte bereits 1950 eine Studie über die Entwicklung der Marienlehre, die 1959 in zweiter, verbesserter Auflage und dann 1962 auch in deutscher Sprache erschien; bis heute gilt sie im Protestantismus als Standardwerk[60].

---

[58] KD I,2, 159 im Hinblick auf M. J. Scheebens Mariologie.

[59] Vgl. Riesenhuber, 27f; es ist fraglich, ob die Einschätzung Riesenhubers am Ende seines Buches, 115, stimmt, daß Barth weithin die katholische Mariologie mißverstanden habe – vgl. Dittrich, 54f.

[60] G. Miegge, *Die Jungfrau Maria* (Kirche u. Konfession 2), Göttingen 1962 (= Miegge); ital.: *La vergine Maria. Saggio di Storia del Dogma*, Torre Pellice 1959.

Auf 27 Seiten betrachtet Miegge die Entwicklung der Immaculata-Lehre. Eine kulturgeschichtliche Spekulation ist es, wenn er den wesentlichen Impuls für die stark aufbrechende Marienverehrung und Mariologie des 12. Jahrhunderts in einer langen «Verdrängung der Gefühle» durch die «asketischen Ideale des Mittelalters» vermutet; von daher rühre die Idealisierung der Frau in der europäischen Kultur nach der Jahrtausendwende, von daher der neue Marienkult. Wenn er auch dem religionsgeschichtlichen Verdacht, in der Marienverehrung habe sich heidnischer Aberglaube eingeschlichen, entgegen Barth ein gewisse Plausibilität einräumt, so wertet er die Väterzeit doch eher positiv. Allerdings spottet er über das Klosterideal, mit dem Ambrosius für die Nonnen des 4. Jahrhunderts Maria stilisiert habe. Er würdigt Augustinus und dessen Erbsündenlehre, bedauerte aber die Inkonsequenz bei der Einstufung Mariens: man könne «mit Harnack zugeben, daß Augustin, indem er Maria hinsichtlich der aktuellen Sünde eine Ausnahmestellung zubilligte, allgemein die dogmatische Entwicklung gefördert hat, die fünfzehn Jahrhunderte später zur Definition der unbefleckten Empfängnis führen sollte»[61].

Besondere Würdigung erfährt Bernhard von Clairvaux, dessen tadelnde *Epistula* an die Kanoniker von Lyon fast vollständig wiedergegeben wird. Bernhards Kritik sei nicht gegen Maria gerichtet, da er selbst ein glühender Marienverehrer war, sondern er sehe den augustinischen Sündenbegriff hintergangen und dabei die Ehre Christi geschmälert[62].

Im weiteren wird Thomas von Aquin als vernünftiger Theologe zumindest in der Marienfrage vorgestellt, der zwar von der Heiligung Mariens im Mutterleib ausgehe im Sinne eines vernünftigen Satzes, nicht aber einer offenbarten Wahrheit. Und Thomas lege Wert darauf, daß die Reinigung erst nach der Beseelung im Mutterleib erfolgt sei, damit auch Maria den Makel der Erbsünde in der leiblichen Zeugung empfangen habe und so von Christus her gereinigt worden sei. Miegge lobt aber nicht nur Thomas: «Dies ist also die faktische einhellige Meinung der größten Geister des 12. und 13. Jahrhunderts, des hl. Bernhard, des hl. Thomas von Aquin, des hl. Bonaventura. Maria ist zwar im Mutterleib geheiligt worden; das kann man glauben, obwohl es einen Bibel- oder Väterbeweis dafür nicht gibt. Aber sie ist nicht ohne Sünde empfangen»[63].

Miegge sieht keinen logischen Übergang vom Heiligungsgedanken zu dem der

---

61 Miegge, 104.

62 Miegge, 105-8; Bernhard v. Clairvaux, *Epistula* 174 (172) *ad Canonicos Lugdunnenses*, PL 182, 332ff.

63 Miegge, 112.

Immaculata conceptio: «Die Heiligung im Mutterleib rückt Maria in die Nähe ähnlicher Fälle, die man für solche hielt; sie respektiert auch in Marias Person das allgemeine Gesetz von Sünde und Erlösung. Die unbefleckte Empfängnis dagegen zerbricht diesen Zusammenhang und führt hinsichtlich Marias etwas völlig Neuartiges ein»; die Theologen der klassischen Zeit der Scholastik hätten erkannt, daß «die unbefleckte Empfängnis Marias und Jesu wunderhafte Empfängnis einander in besorgniserregender Weise nahestehen würden»[64].

Wie Barth unterstellt Miegge der katholischen Lehre seit der Renaissance-Zeit Pelagianismus, wogegen die Reformation die augustinische Erbsündenlehre von einem «maskierten Manichäismus» befreit habe. Daher fand die Immaculata-Lehre im Katholizismus zunehmends Anklang. Doch sie sei «in einem entscheidenden Punkt die Leugnung der Lehre von der Universalität der Sünde, und sie war zugleich die Verklärung der zu fast göttlicher Höhe erhobenen jungfräulichen Reinheit. Darum mußte sie unausweichlich den Sieg davontragen – zu ausgesucht katholisch war sie, als daß die augustinischen Bedenken eines Thomas von Aquin oder das Wissen um den unüberschreitbaren Abstand zwischen Christus und seiner Mutter, wie es alle Großen der klassischen Periode der Scholastik besaßen, gegen sie hätten bestehen können. Es ist gewiß kein Zufall, daß auf dem Felde der Theologie die Idee der unbefleckten Empfängnis gerade von der skotistischen Schule vertreten wurde, in der das große System des mittelalterlichen Glaubens sich auflöste»[65].

Der Beitrag des Duns Scotus sei nicht so originär, wie oft angenommen werde, aber entstamme dem franziskanischen Denken des späten 13. Jahrhunderts. Seit Duns Scotus falle die Heiligung Mariens und ihre leibliche und seelische Empfängnis quasi in eins, wenn es auch abstrakt noch unterschieden gedacht worden sei. Der Weg ins Jahr 1854 sei mit einer Argumentation der Schicklichkeit bestritten worden: «*Potuit, decuit, fecit*. So baut man im Katholizismus die Dogmen auf; so ist ... die ganze Mariologie aufgebaut»; seine Betrachtung der katholischen Mariologie stützt sich wesentlich auf den «modernen Mariologen» G. M. Roschini, dessen Einordnung der Immaculata-Definition er teilt, daß nämlich das Dogma der Theotokos und der *Immaculata conceptio* die wesentlichen Grundlagen der ganzen Mariologie seien[66].

---

[64] Miegge, 113.

[65] Miegge, 116.

[66] Miegge, 118; G. M. Roschini OFM, *Mariologia* I-IV, Romae 1948[2].

Miegges Exegese der Bulle von 1854 «Die feierliche Erklärung bestimmt nicht näher, in welchem Augenblick die Bewahrung Marias vor der Erbsünde als geschehen zu denken sei; aus dem Kontext der Bulle geht hervor, daß mit dem "ersten Augenblick ihrer Empfängnis" der Augenblick der "Beseelung" der Jungfrau bezeichnet ist; so verstehen die Mariologen das Dogma. Es handelt sich also um die mittlere Lösung,... die den Gedanken ausschließt, Maria könne geheiligt worden sein, ehe sie eine Seele besaß! Die makellose Empfängnis wird passiv als Bewahrung vor der Sünde und aktiv als Heiligung im Mutterleibe verstanden»[67].

«Daß es zu dieser Definition kam, kann nicht im mindesten wundernehmen – als sonderbar kann allenfalls gelten, daß so viele Jahrhunderte nötig waren, um eine so folgerichtige Entwicklung zu ihrem Ende zu führen» – denn für die römische Kirche ist «Kriterium der Offenbarung ... nicht das, was tatsächlich in der Schrift steht, sondern was nach Anordnung der Kirche in ihr enthalten sein muß, weil es dem Glauben der Kirche entspricht. Es ist klar, daß man in diesem circulus vitiosus jedwede Neuerung als offenbarte Wahrheit definieren kann»[68].

Miegge argumentiert ganz auf der Linie von Barth und will die Alleinwirksamkeit Gottes verteidigen gegenüber der Parallelisierung Mariens zu Christus. So lautet seine umfassende Kritik: «Der Katholizismus scheint in seiner geschichtlichen Entwicklung die Aufgabe übernommen zu haben, mit ständig wachsender Entschiedenheit all das, was sich an menschlichem Geschehen mit der christlichen Heilslehre verbindet, aufzuwerten, indem er gegenüber dem "Gott allein die Ehre" nachsichtig auch für den Menschen einen entsprechenden Teil an Ehre beansprucht»; der Marienkult sei der beste Beweis dafür[69].

3.3. Max Thurian und Hans Asmussen

Neben *W. Tappolet* ist auch *M. Thurian* zu nennen, wenn es um das Bemühen in den 1960er Jahren geht, im Protestantismus das reformatorische Marienlob neu zu entdecken und von daher eine mariologische Brücke zur katholischen Kirche zu

---

67 Miegge, 121.

68 Miegge, 113 u. 123.

69 Miegge, 210; vgl. Miegge, *Die gegenwärtige Situation der kath. Mariologie*, in: ThLZ 82 (1957) 562-70.

70 Vgl. O. Karrer, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 2546, 26. Nov. 1950; kritische Entgegnung durch: G. W. Locher, *Inhalt und Absicht von Zwinglis Marienlehre*, in: Kirchenblatt für die ref. Schweiz 107 (1951) Nr. 3.

71 Schon frühzeitig hat sich katholischerseits *J. V. Pollet* OP gegen diese Absicht gewandt (vgl.: *Recherches sur Zwingli*, in: Revue des Sciences Rel. 28 (1954) 155-174. Die diesbezüglich vehementeste Abwehr für Luther unternahm der dialektisch denkende Theologe *H. Düfel*, a.a.O.

schlagen. *O. Stakemeier* und *O. Karrer*[70] kamen diesem protestantischen Bemühen entgegen[71]. Mittlerweile aber kann Zwingli nicht mehr als ein Verfechter der Mariologie angesehen werden, Luther nur bedingt, Calvin ist nie in diesen «Verdacht» geraten. Dennoch gilt es, einen Blick auf das vielbeachtete Buch von Max Thurian zu werfen.

Trotz seines vehementen «*Non possumus*!» gegenüber der Definition von 1950 hat der reformierte Theologe und Taizé-Frater *Thurian* seit 1951 sich zunehmends mit der Mariologie beschäftigt. Sein 1962 veröffentlichtes Buch «Marie. Mère du Seigneur, figure de l'Eglise» ist über Jahrzehnte hin in mehreren Sprachen verlegt worden[72].

Thurian fordert das Festhalten des Glaubens an die Semper virgo ein, erklärt auf rein biblischer Grundlage die besondere Heiligkeit Mariens, beschreibt sie als «personale Manifestation des Volkes Israel, der Tochter Sion»[73]. Mit Barth votiert er für die Marienlehre der ersten vier ökumenischen Konzile. Darüberhinaus ist Maria ihm ein Bild der Kirche, ja ihr Anfang. Das biblische Meditation Thurians über Maria ist dogmatisch nicht unbedarft.

In einem Anhang behandelt Thurian «Die unbefleckte Empfängnis Marias und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel und die protestantische Theologie»[74]. Hinsichtlich des reformatorischen Zweifels an der Heiligkeit Marias hebt er hervor, daß diese ein dauerhaftes Geschenk Gottes sei, das stets in der Relation zur einzigen Gnadenquelle zu sehen sei. Eine falsche Seinsphilosophie könne vergessen, «daß die Gnade immer eine lebendige und personale Beziehung zu Gott ist»[75]. Das Immaculata-Dogma unterstreiche zu sehr «das gemachte Geschenk, das dem Sein eingeprägt und von der Natur erworben wird, als die lebendige Wirklichkeit der personalen Beziehung zu Gott, der unaufhörlich in Maria die Gnade erneuert – eine Erneuerung, derer sie als menschliches Geschöpf ständig bedarf, um in ihrer einzigartigen Berufung erhalten zu bleiben». Maria dürfe nicht den menschlichen Bedingungen enthoben werden, brauche dies auch nicht, um die Sündlosigkeit Jesu

---

[72] Zur 1950er Stellungnahme vgl. DITTRICH, 61f; M. THURIAN, *Mariology Reformed*, in: *Ways of Worship. The Report of a Theological Commission of Faith and Order*, London 1951 - dieser Text wurde als *Maria. Die Mutter des Herrn – Urbild der Kirche*, Mainz 1965 (1967², 1978³) in einigen Auflagen und fünf Sprachen veröffentlicht (*Maria Madre del Signore. Immagine della Chiesa*, Brescia 1983⁶); dazu ausführlich DITTRICH, 88-94 und HEYMEL, 101ff.

[73] M. THURIAN, *Maria*, Mainz 1967² (= THURIAN), 17.

[74] THURIAN, 229f.

[75] THURIAN, 230.

zu gewährleisten. «Selbst wenn der protestantische Glaube die Heiligkeit Marias während ihres ganzen Erdenlebens bejaht, wie es Zwingli getan hat, so erachtet er es doch nicht für absolut notwendig, daß Maria nicht hat sündigen können»[76]. Schließlich meint Thurian, daß sich in der Immaculata-Frage zwei Auffassungen von der Gnade gegenüberstehen, die sich nicht widersprechen, aber die Betonung auf verschiedene Aspekte des Werkes Gottes am Menschen legen: «einerseits auf die Berührung der göttlichen und der menschlichen Natur, die eine endgültige Seinsveränderung des Menschen bewirkt – andererseits auf die Beziehung zwischen der göttlichen und der menschlichen Person, die eine in ständiger Wechselbeziehung erneuerte Verbindung erfordert»[77].

1962 sagte Thurian, daß die Protestanten die beiden Dogmen von 1854 und 1950 nicht gelten lassen können. Er ist bei dieser ablehnenden Auffassung nicht geblieben; er hat sein Verständnis für die katholische Mariologie in den folgenden Jahrzehnten weiter vertieft[78], um letztlich ganz zur katholischen Kirche überzutreten.

Das Jahr 1950 mit der Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel war ein starker Impuls für die protestantische Theologie, ihr ökumenisches Augenmerk besonders auf Maria zu richten und sich diesbezüglich zu erklären; den Auftakt einiger wichtiger Bücher zum Thema «Maria im Protestantismus» machte in Deutschland der lutherische Theologe *Hans Asmussen*, ein Mitstreiter Barths in der Bekennenden Kirche während der 1930er Jahre. Er rief 1951 in seinem Buch «Maria, die Mutter Gottes» aus: «Man hat Jesus Christus nicht ohne Maria!»[79]. Auf 70 Seiten streitet er für ein protestantisches Marienlob, das er nicht für beliebig hält: «Wir sind nicht gerettet, wenn wir einen vom Himmel gefallenen Gott anbeten. Jesus... ist aber nur der unsere, wenn Maria die unsere ist. – Solange die Verehrung, welche wir dem Herrn Christus angedeihen lassen, ohne das Echo des Segens ist, mit welchem Gott die Mutter Jesu Christi segnete, müssen wir uns den Verdacht gefallen lassen, daß wir gar nicht den einen Mittler Jesus Christus meinen, sondern nur eine zeitlose Idee, der wir den Namen Jesus Christus beilegen»[80].

---

[76] THURIAN, 230.

[77] THURIAN, 230f.

[78] Vgl. die beiden Beiträge von THURIAN: Maria u. der Ökumenismus, in: J. C. HAMPE (Hg.), Die Autorität der Freiheit I, München 1967, 482-86; Gestalt, Lehre und Verehrung Mariens im ökumenischen Gespräch, in: SKZ 150 (1982) 722-29.

[79] H. ASMUSSEN, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1951 (= ASMUSSEN), 13; weitere Auflagen: 1955², 1960³. Zu Asmussen vgl. DITTRICH, 75-79; HEYMEL, 73ff, SCHIMMELPFENNIG, 134f.

[80] ASMUSSEN, 40 u. 61.

Er sieht sich als Gegner der Theologie Bultmanns, der das Vorwort geschrieben hatte zum 1950 neuaufgelegten «Wesen des Christentums» von A. v. Harnack. Man hat Asmussen des Katholisierens verdächtigt (Barth u.a.), da er von einer Mitwirkung Marias im Christusereignis spricht und in ihr die «Erste einer erlösungsbedürftigen Menschheit» sieht. Er fordert den Glauben der ersten vier Konzilien samt der *Semper virgo* ein.

Bei seiner Betrachtung des biblischen Marienzeugnisses kommt er auch auf die Maria *assumpta* und *immaculata* zu sprechen. Er will zwar die Definition von 1950 nicht dramatisieren, aber auch er sieht Maria durch dieses Dogma zu sehr herausgehoben aus der Menschheit. Für die Immaculata-Lehre hat er keinerlei Verständnis: «Würde Maria eine Sündlosigkeit zugeschrieben, wie sie... niemand außer Christus oder Adam und Eva vor dem Fall gehabt hat, dann muß es scheinen, als ob die Grenze zwischen Gott und Mensch in einer Weise verschoben ist, die man nicht verantworten kann»[81]. Er insistiert auf der «Sünderin Maria» und möchte es anschaulich machen, indem er sagt, eine sündige Maria hätte gewiß mehr Verständnis für die Fehler der Lebenden in ihrer Aufgabe als Fürbitterin bei Gott[82].

Maria ist ihm die notwendige Pforte des Heilands und Exempel der Mitwirkung mit der souveränen Gnade Gottes. Wenn er sich auch von einer Totalkonkupiszenz distanziert, so kann er doch den Schritt zur *Immaculata conceptio* nicht mitgehen. Allerdings meint er, daß die meisten divergierenden Fragen in der Tiefe nicht wirklich trennend seien.

3.4. Stellungnahmen zur Immaculata-Lehre in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

1959 schrieb der Missouri-Lutheraner *Jaroslav Pelikan* (USA): «Die Definitionen von der unbefleckten Empfängnis vor 100 Jahren und die von der Marienhimmelfahrt in der Mitte dieses Jahrhunderts drohen aus dem römischen Katholizismus eine universale Naturreligion zu machen»[83]. Es sei jedoch nicht zu leugnen, daß die moderne Mariologie viel Anziehendes hat und tiefe Einsichten in sich berge; sie ermögliche «dem römischen Katholizismus, einen großartigen Blick von der natür-

---

[81] Asmussen, 40.

[82] Nur diese Frage kritisierte K. Rahner in seiner Rezension: Maria müsse nicht Sünderin sein, um ganz zur erlösungsbedürftigen Menschheit zu gehören; durch Christi Gnade erlöst u. vor aller Sünde bewahrt, sei sie Glaubende u. Mutter Christi (in: ZKTh 73 [1951] 113f); weitere Rezension v. H. Volk in: ThRev 47 (1951) 6-10.

[83] J. Pelikan, *The Riddle of Roman Catholicism*, New York 1959, 138-141 (zitiert nach Brandenburg 40f).

lichen Welt in sein System hineinzubringen, ohne damit das souveräne Anderssein Gottes preiszugeben. Erst in unseren Tagen hat protestantisches Denken damit begonnen, den Reichtum zu realisieren, den es durch die radikale Ausschließung der natürlichen Welt verloren hatte, und es bleibt abzuwarten, ob die Wiederbetrachtung dieses Gebietes die offensichtliche Tiefe der römisch-katholischen erreichen wird. Die Verehrung der seligsten Jungfrau Maria hat sodann geholfen, das harte Gesicht Gottes zu mildern, welches die prophetische Religion so oft hervorbringt. (...) In einer protestantischen Mariologie... gibt es zwei Einsichten, die nicht übersehen werden dürfen, nämlich Marias Bedeutung für Christus und ihre Bedeutung auch für die Kirche»[84].

Der lutherische Theologe *G. Ebeling* äußerte sich 1950 in einem Vortrag über den Sinn des mariologischen Dogmas[85]. Der Bultmannschüler meint kritisch: Maria sei die «vollkommene Synthese zwischen Gnade und Natur». Aber letztlich gehe es um die katholische Kirche, die sich in Maria selbst symbolisiere. Mit der *Assumptio Mariae* sei nun auch die katholische Kirche vollendet und jeder eschatologischen Spannung enthoben. Die Immaculata-Lehre hält er für die logische Konsequenz der mariologischen Entwicklung, die mit dem Ephesinum begonnen habe, wobei er dem Theotokos eine «doketische Tendenz» unterstellt. Nur scheinbar wahre das Dogma von 1854 das Gnadenprivileg, die Bewahrung Marias vor der Erbsünde, sowie die Einordnung der Mariologie in die Christologie. «Wir sehen hier, wie das *solus Christus* theoretisch immer gewahrt bleibt, doch so, daß es als prima causa eine secunda causa aus sich heraussetzt, an die sich zu halten gleichbedeutend wird mit dem, daß man sich an Christus hält»[86]. Die Möglichkeiten der mariologischen Lehrentwicklung seien noch nicht ausgeschöpft, Maria aber trifte in die Position des Hl. Geistes. Und stets blickt Ebeling auf die Kirche: «Von der Mariologie her wird erst die soteriologische Bedeutung der Kirche im katholischen Verständnis voll erkannt. Die Kirche ist die fortdauernde, ganz in die menschlich-geschichtliche Natur eingegangene Wirklichkeit der Inkarnation»[87].

---

[84] Pelikan veröffentlichte 1996 «Mary throught the centuries. Her place in the history of culture», London u. a. (dt. 1999). Der protestantische Kultur- und Dogmengeschichtler konvertierte Ende des Jahrhunderts zunächst zur katholischen Kirche, um dann orthodox zu werden; vgl. Dittrich, 263.

[85] G. Ebeling, *Der Sinn des mariologischen Dogmas*, in: ZThK 47 (1950) 383-91; der Aufsatz wurde unverändert abgedruckt in: *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964 (= Kirche u. Konfession 7) 175-84 (= Ebeling); zu Ebeling vgl. Dittrich, 71ff.

[86] Ebeling, 179.

[87] Ebeling, 183.

Mariologie als andere Form katholischer Anthropologie – das war das Fazit der Doktorarbeit des lutherischen Theologen *F.-W. Künneth*. 1964 schrieb er: «Die Tatsächlichkeit der in Maria leiblich wirksamen Gottesgnade berechtigt nicht zu dogmatisch verbindlichen Folgerungen über ihre bleibende Jungfräulichkeit und Sündenreinheit, wenn solche Züge des Marienbildes nicht mit klaren Worten von der Schrift bezeugt werden»[88].

Ein unerwartete Position bezieht der Hamburger Kirchenhistoriker *Ulrich Wickert*; er bewertete 1971 die Lehre von der *Assumptio* Marias positiv und bedauerte nicht nur die protestantische Marienabstinenz, sondern auch das nach dem Konzil eingetretene Schweigen der katholischen Theologie über Maria. Ebenso kann er 1985 die Immaculata-Lehre akzeptieren: «Die von protestantischer Seite... unnötig problematisierte Lehre von der Sündlosigkeit Mariens besagt ja nichts anderes, als daß Maria vom ersten Augenblick ihres Daseins an mit Leib und Seele von Christus ergriffen, auf ihn hingordnet und in sein Heilswerk integriert gewesen ist»[89]. Auch die Proklamation der *Mater ecclesiae* durch Paul VI. 1964 findet er sinnvoll.

Viele protestantische Stellungnahmen zu Maria nach dem II. Vatikanum zeigen vor allem ökumenisches Wohlwollen, doch den Sachfragen weicht man oft ängstlich aus. *Peter Meinhold* steht für eine ganze Reihe von Theologen, die Maria als Glaubensvorbild stilisieren und von daher eine Basis für eine ökumenische Sicht auf Maria gewinnen wollen[90]. Andere wenden die analytische Philosophie auf die Mariologie an, erregen aber den Verdacht, die Dogmen in eine bloße Zeichenhaftigkeit aufzulösen bzw. theologische Divergenzen zwischen den Konfessionen als reine Sprachprobleme zu betrachten, so z. B. *D. Ritschl*[91].

Den Divergenzen bzgl. der Mariologie stellt sich der lutherische Theologe *Hans*

---

[88] F.-W. Künneth, *Maria, das röm.-kath. Bild vom christl. Menschen*, Berlin 1961 (Arbeiten zur Geschichte u. Theologie des Luthertums, Bd. VII); Luthers Marienzeugnis u. das theolog. Ringen der Gegenwart, in: Zeitenwende 35 (1964); zu Künneth vgl. Dittrich, 87f.

[89] Ulrich Wickert, *Die Weltlichkeit des Glaubens, die historische Theologie und Maria Assumpta*, in: *Wort Gottes in der Zeit*, hg. v. H. Feld u. J. Nolte (FS K. H. Schelkle), 1973; ders., *Maria, Mutter der Kirche*, Jestetten 1985, 17; zu Wickert vgl. Dittrich, 156ff u. 165-169f.

[90] P. Meinhold, *Maria in der Ökumene. Die Mutter Jesu im NT*, Wiesbaden 1978; vgl. Dittrich, 172ff.

[91] D. Ritschl (ref.), *Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie*, in: ÖR 31 (1982) 443-461; vgl. Dittrich, 186.

Grass in seinem 1991 veröffentlichten «Traktat über Mariologie». Kritisch im Hinblick auf einen oberflächlichen ökumenischen Dialog sagt er: «Die heute oft geäußerte Meinung, daß wir uns in der altkirchlichen Basis einig seien (*consensus quinque saecularis*) ist eine Fiktion»[92].

Er verwirft jegliche Typologie im Hinblick auf Maria als unbiblisch und verneint jede «Aufgabe Mariens im Heilswerk» (UR 20) als unprotestantisch. Wegen der katholischen Betonung der Erlösungsbedürftigkeit Mariens brauche die Mariologie zwar nicht als Abgötterei bezeichnet zu werden, aber für eine Annäherung in diesem Bereich sieht er keinerlei Ansatzpunkt. Es «ist klar, daß sich die katholische Mariologie außerordentlich belastend auf die ökumenischen Beziehungen auswirkt. Sie bildet neben dem Papsttum einen Hauptstein des Anstoßes auf unserer Seite»[93]. Solange die katholische Lehre Maria zum Wesen der Kirche notwendig hinzuziehe, sei keine Einigung der Konfessionen möglich; eine bloße Marienverehrung ohne dogmatisches Gewicht wäre akzeptabel.

Es ist auffällig für die protestantische Auseinandersetzung mit der Mariologie, daß sie selten auf die Immaculata-Lehre eingeht, wie dies auch bei Grass der Fall ist. Er ist damit zufrieden, daß letztlich auch Luther die Lehre von 1854 verworfen hätte. Deren protestantische Inakzeptabilität ist ihm so sehr ein Faktum, daß er in der systematisch angelegten Studie nicht eigentlich auf sie eingeht. Seit Miegge hat sich m. E. kein protestantischer Theologe mehr intensiv und ausführlich mit dieser anstößigen Lehre beschäftigt.

Ein exegetisches Moment lieferte der Kieler Landesbischof *Ulrich Wilckens*, als er 1999 im Hinblick auf die Immaculata-Lehre meinte, da Jeremia bereits im Mutterleib geheiligt wurden, sei eine Heiligung Mariens vor ihrer Geburt biblisch vorstellbar. Diese katholische Exegese des Jeremiabuches hat allerdings Miegge als unzutreffend und willkürlich abgelehnt, da es im AT um die Erwählung und Vorbereitung für die Prophetenaufgabe ginge[94].

Wilckens hatte 1987 allgemeiner gesagt: Der «Trend der Lehrbildung der römisch-katholischen Kirche vom Dogma von 1854 an hin zu einer immer zentraleren und umfassenderen ekklesiologischen Bedeutung der Mariologie bietet – neben

---

92 H. Grass, *Traktat über Mariologie*, Marburg 1991 (MThST 30) (= Grass); Grass wendet sich vor allem gegen die VELKD-Veröffentlichung *Maria – Ev. Fragen u. Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch*, in: US 37 (1982) 184-201, ein Diskussionsauftakt, der dann zum VELKD-Buch *Maria, die Mutter unseres Herrn* führte, hg. v. M. Kießig, Lahr 1991; vgl. Dittrich, 196f.

93 Grass, 109.

94 Vgl. Miegge, 114.

den entsprechenden Entwicklung der Lehre vom Papsttum – den brisantesten Dissens zwischen evangelischer und katholischer Theologie in der Neuzeit». Und 1988: Die beiden neuzeitlichen Mariendogmen seien problematisch, da sie die katholische Kirche «auf bestimmte Motive aus ihrer jahrhundertealten Frömmigkeitsgeschichte lehrmäßig-definitiv festlegt und über die lehrmäßigen Gegensätze der Reformationszeit hinaus neue Barrieren in ihrem Verständnis zu der evangelischen Kirche errichtet»[95].

4. Neueste ökumenische Dokumente zur Mariologie

4.1. «Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen»

1999 veröffentlichte eine bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD das Dokument *Communio Sanctorum*[96], das allerdings wenig Aufmerksamkeit gewinnen konnte aufgrund der spektakulären Diskussionen um die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre in Augsburg. Die Arbeitsgruppe hat das Thema «Heiligenverehrung» ökumenisch aufgearbeitet und dabei auch die Marienverehrung in den Blick genommen.

Es werden Gemeinsamkeiten formuliert, aber ebenso Unterschiede herausgestellt und danach bewertet, ob sie für die je andere Konfession tolerabel sei. Im Kapitel 4 (Nr. 253-260) geht es auch auf die Verehrung Marias ein, der Mutter des Herrn. Maria wird so unter die Heiligen subsumiert, was mariologisch nur für einige Fundamentalfragen sinnvoll ist. Sie wird als «Schwester des Glaubens» tituliert, einige Begriffe und Passagen aus LG VIII zitiert. Ihre heilsgeschichtliche Aufgabe wird benannt und von daher die Lehre der Jungfrauengeburt und der Gottesmutterschaft Mariens als christologische Aussagen charakterisiert. Die Kritik der Reformation am Marienkult wird benannt und für die Neuzeit von «Maria als Zeichen der konfessionellen Trennung» (Nr. 256) gesprochen. Die Dogmen von 1854 und 1950 werden als protestantischerseits fragwürdig bezeichnet, da sie ohne

---

[95] U. Wilckens formulierte maßgeblich Nr. 256 des ökum. Dokumentes «Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen», Paderborn u. Frankfurt 2000², worin sich der Jeremia-Verweis findet. Ders., Evangelische Zustimmung und Kritik, in: US 42 (1987) 226 - es ist ein Kommentar zur Enzyklika *Redemptoris mater*; ders., *Maria, die Mutter des Herrn in evangelischer Sicht*, in: US 43 (1988) 166-176, hier: 172.

[96] *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Frankfurt 2000².

unmittelbare Verankerung in der Bibel seien. Es wird konstatiert, daß erst seit den 1990er Jahren Maria zum Gegenstand ökumenischer Dialoge geworden sei.

In Nr. 259 heißt es, daß die «Erwählung Mariens von Anfang an» für Protestanten kein Problem sei, da auch Jeremia im Mutterschoß bereits erwählt worden ist. Aber Maria müsse im Schuldzusammenhang der sündigen Menschheit belassen werden, da sie in die Gemeinschaft der Glaubenden gehöre und nicht über ihr stehe. Die Darstellung der protestantischen Position wird abgerundet durch den Verweis auf die *Assumptio Mariae*, die nicht mit Gewißheit behauptet werden könne; Maria habe ebenfalls nur die Hoffnung auf Vollendung wie alle Menschen. Nr. 260: Die ev.-luth. Kirche «sähe freilich ihren Glauben an den einzigen Mittler Jesus Christus gefährdet, sollte Maria damit aus der Gemeinschaft der Glaubenden herausgehoben und ihrem Sohn – etwa als Mittlerin – an die Seite gestellt werden».

Nr. 263 konstatiert: «Nach wie vor bleiben triftige Gründe bestehen, welche Maria als Gestalt *zwischen* den Kirchen erscheinen lassen. Sie sind nicht immer theologischer Natur, sondern – trotz aller Klärungen – sehr oft im Bereich von Emotionen und konfessionellen Traditionen verankert». Die Katholiken sollten die alleinige Mittlerschaft Jesu ernster nehmen, ebenso den Primat von Glauben und Gnade, den Vorrang des Wortes Gottes in der Bibel. Der doxologische Charakter der neuzeitlichen Mariendogmen könne in den Vordergrund gestellt werden. Bei Nr. 265 wird gefragt, «ob es zur Einheit im Glauben notwendig ist, daß reformatorische Theologie sich diese Mariendogmen zu eigen macht, wenn sie andererseits bereit ist anzuerkennen, daß es sich bei ihnen um Sätze handelt, die grundsätzlich im Einklang mit der Offenbarung stehen». Nr. 267 lädt die lutherischen Christen ein «zu bedenken, daß für katholisches Denken die Mutter Christi die Verkörperung des Rechtfertigungsgeschehens allein aus Gnade und durch den Glauben» sei. Die Erwählung Mariens solle als Ganzberufung ernstgenommen werden, vom Anfang bis zur Vollendung. «Was aber die Anrufung und Verehrung der Mutter Gottes anlangt, so gelten hierfür keine anderen Regeln und Maßstäbe, als sie im Hinblick auf alle Heiligen beschrieben worden sind». Allgemein wird festgehalten, daß Maria das «vornehmste Glied der Kirche» sei – «mehr nicht».

Solche ökumenischen Dokumente sind zuallerst Ausdruck des guten Willens zwischen den Dialogpartnern. Sie neigen zu oberflächlichen oder kompromißhaften Formulierungen bzw. zur Überbewertung von Einzelmeinungen, die von der jeweiligen Konfession nicht in Gänze vertreten werden. *Communio sanctorum* ist bemüht um eine ehrliche Formulierung der Gemeinsamkeiten und trennenden Momente. Aber die problematischen Stellen wurden nicht so geklärt, daß man von einem

Fortschritt sprechen könnte. Fraglich ist, ob Nr. 267 in dieser Formulierung katholischerseits wirklich zuläßig ist: Maria als Verkörperung des Rechtfertigungsgeschehens allein aus Gnade und durch den Glauben. Das *Sola fide* ist klar, aber die konkrete Aufgabe des Glaubens bleibt ungeklärt. Die Aussage verschleiert m. E. die bleibende Bruchstelle zwischen den Konfessionen, nämlich die Frage nach der begnadeten, aber doch wirklich-personalen Mitwirkung Mariens am Heilsgeschehen und damit des Menschen schlechthin bei seiner Erlösung.

4.2. Die Gruppe von Dombes: Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen

1997 veröffentlichte diese seit 1937 bestehende ökumenische Arbeitsgruppe aus katholischen und protestantischen Theologen, die sich nach ihrem Treffpunkt in Frankreich – das ehemalige Kloster von Dombes bei Lyon – benennt, eine ausführliche Studie über die Marienlehre, auf einer ähnlichen Linie wie zwei Jahre später *Communio sanctorum* in Deutschland, wobei jedoch die orthodoxe Sichtweise mitberücksichtigt wird. Dieser Text soll als Abschluß des Beitrages referiert werden, da er alles noch einmal zusammenfaßt und wichtige Perspektiven für den weiteren ökumenischen Dialog öffnet und klärt.

Der Gesamttext hebt stark auf die Einbindung Mariens in die Menschheitsfamilie ab und sucht in den konfessionell verschiedenen Perspektiven den Platz der Herrenmutter in der Gemeinschaft der Heiligen. Ein Kapitel handelt über «Die katholischen Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis und von der Aufnahme in den Himmel". Es beginnt: «Wir sind uns dessen bewußt, daß alle protestantischen Konfessionen diese beiden ... Dogmen inakzeptabel finden (Nr. 234)»[97]. Unter Nr. 240: «Die reformatorischen Christen heben oft die Tatsache hervor, daß diese beiden Dogmen kein explizites biblisches Fundament haben. So findet der Dialog zwischen Katholiken und Protestanten hier in konzentrierter Form die klassischen Streitfragen wieder: die Normativität des Zeugnisses der Hl. Schrift, die Lektüre und das Verständnis der Schrift in der lebendigen Tradition der Kirchen, der *sensus fidei* der Gläubigen (der vor allem in der Frömmigkeit zum Ausdruck kommt), die Intervention des Lehramtes sowie die "Aufnahme"... der lehramtlichen Definitionen»; unter Nr. 241: «Die Protestanten erkennen sehr wohl die Heiligkeit Marias in der Gemeinschaft der Heiligen an, aber ihrer Meinung nach darf man

[97] Groupe de Dombes, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, hier 104.

[98] Dombes, 106.

nicht, ausgehend vom Glauben an Christus, bis zu Behauptung der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme in den Himmel gehen»[98].

Gemäß dem Prinzip der «Hierarchie der Wahrheiten» (UR 11) «sollte man den Lehren von der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme in den Himmel eine Bedeutung zuerkennen, die gewiß nicht nebensächlich ist, aber zweitrangig im Vergleich mit dem Kern des christlichen Glaubens» (Nr. 242). Es müßte katholischerseits nachgewiesen werden, daß die beiden Dogmen keine Neuheiten, sondern durchaus in der Schrift verwurzelte Glaubensvorstellungen seien. Dabei sei die Immaculata-Lehre schwieriger zu erklären als die der Assumpta. Nr. 266: «Es handelt sich... um rein theologische Schwierigkeiten, die auf das unterschiedliche Verständnis der Beziehungen zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen, der Erbsünde, der Gnade und der Freiheit, und der Stellung Marias im Heilsplan zurückgehen»[99].

Protestantischerseits muß für die Inkarnation des Logos Maria keineswegs von Anfang vor der Sünde bewahrt gewesen sein. Die Immaculata-Lehre wird nicht von der Schrift bezeugt, ja eher wird sie von dieser bestritten (Nr. 267). Die «Katholiken sind der Meinung, daß Maria dieser Gunst vom Augenblick ihrer Empfängnis ab teilhaftig geworden ist, und genau in diesem Punkt kommt es zur Meinungsverschiedenheit»; doch könne eine Annäherung darin gefunden werden, daß die Erlösung Marias mittels ihrer Bewahrung nicht ihr absolutes Privileg ist, sondern für die Berufung zur Heiligkeit aller stehe (Nr. 268).

Das ökumenische Dokument stellt schließlich einen Konsens fest mit der Voraussetzung, daß vorbehaltlos die Souveränität Christi gewahrt bleibt: Maria mußte wie jedes Geschöpf von Christus erlöst werden und die *Immaculata conceptio* ist nur verstehbar in Bezug auf das Mysterium der Menschwerdung (Nr. 269). Alle Überlegungen seien gnadentheologisch begründet, in gewisser Weise gelte für beide Erlösungsauffassungen das *Sola gratia*, den Maria sei nicht aufgrund von Verdiensten erlöst worden. Die Heiligkeit Marias dürfe nicht statisch gesehen werden; wenn selbst Jesus versucht werden konnte, dann sie auch.

Nr. 272: «Der Dialog über die Unbefleckte Empfängnis kann im Endeffekt von den Fortschritten der ökumenischen Reflexion über das Thema der "Mitwirkung" nur profitieren. Denn einerseits können die Katholiken, sofern sie zugeben, daß das *Fiat* Marias anläßlich der Verkündigung nur mittels der Gnade Gottes möglich war, die Unbefleckte Empfängnis als einen radikalen Ausdruck dieser Gnade darstellen,

[99] Dombes, 116.

durch die es Gott gefallen hat, Maria von Anfang an das zu geben, was ihr erlauben würde, dem Plan Gottes zuzustimmen. Und umgekehrt können die Protestanten, sofern sie anerkennen, daß die Gabe der Gnade Maria nicht davon dispensiert, frei und aktiv auf den Willen Gottes zu antworten, besser den Sinn der katholischen Position verstehen, nach der es nicht Ziel der Unbefleckten Empfängnis ist, Maria aus der menschlichen Situation herauszureißen, sondern sie vielmehr darauf vorzubereiten, eines Tages, wie jedes erlöste Geschöpf, eine aktive Antwort auf die Initiative Gottes zu geben»[100].

Unter Nr. 273 und 274 wird abschließlich klargestellt, worin die Unterschiede der konfessionellen Betrachtung der *Immaculata conceptio* bestehen bleiben, daß nämlich diese Lehre einem protestantischen Verständnis der göttlichen Gnade und dem Werk Christi nicht voll gerecht werde, weil Erlösung doch Sünde voraussetze. «Die Lehre der Unbefleckten Empfängnis läuft immer Gefahr, Maria dem menschlichen Alltag zu entreißen, und zwar weil sie... das einzige Geschöpf ist, das von Anfang an vor der Erbsünde bewahrt worden ist». Katholischerseits werde weiterhin die Bewahrung vor der Erbsünde als Voraussetzung des Fiat Mariens gedacht, wenn auch die Heiligkeit Mariens nicht vergleichbar ist mit der Christi. «Diese Heiligkeit hat sie keineswegs der menschlichen Situation entrissen, sondern hat in ihr die wahrhafte Menschlichkeit wiederhergestellt und sie fähig gemacht, eines Tages das Wort des Engels anzunehmen und so die Verwirklichung des Heilsplans zu ermöglichen... Diese Sicht übersteigt jede logische Notwendigkeit: sie gehört in den Bereich der göttlichen Maßlosigkeit»[101].

5. Schluß

Überblickt man die Zeit seit 1854, dann zeigt sich die unisono vorgetragene Kritik der protestantischen Theologie an der Immaculata-Lehre in zwei Punkten: die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis sei nicht schriftgemäß, finde keinerlei konkreten Anhaltspunkt in der Bibel; aus impliziten Momenten der Heiligen Schrift diese Lehre erheben zu wollen, sei nicht ausreichend, um ein Dogma daraus zu bilden. Im weiteren wird auch von den wohlwollendsten protestantischen Theologen stets angemerkt, daß eine Bewahrung vor der Erbschuld Maria wenn nicht aus dem

[100] Dombes, 119.

[101] Dombes, 120f.

allgemeinen Schuldzusammenhang ganz herausnehme, sie doch von der übrigen Menschheit isoliere und zu sehr an Christus selbst heranrücke.

Es hat sich gezeigt, daß die Marienfrage eine Frage nach der Kirche ist, in deren Verständnis und Möglichkeiten die konfessionellen Meinungen nach wie vor auseinandergehen. Diesbezüglich halte ich die ökumenische Studie der Gruppe von Dombes für das erhellendste und zukunftsweisendste, was bisher zur Marienlehre und zur Frage der *Immaculata conceptio* speziell verfaßt wurde. Diese Arbeit siedelt die ganze Marienfrage nicht nur im notwendigen Kontext der Ekklesiologie an, wie es auch die ökumenische Veröffentlichung *Communio sanctorum* getan hat; sie erkennt auch das Zentralproblem der ganzen mariologischen Diskussion, das in letzter Zeit oft übergangen wurde: die Soteriologie. Es geht beiden Konfessionen um die wahre Erlösung, um das Sola fide, um das Verhältnis von Mensch und Gott in der Rechtfertigung. Insofern bleibt gültig, was Michael Schmaus, Karl Barth oder Karl Rahner zur Marienfrage gesagt haben: An Maria scheiden sich die Geister, da «fast das Ganze der Lehrdifferenzen zwischen der evangelischen Christenheit und der katholischen Kirche in dem Gegensatz in der Mariologie sich wiederfinden läßt, als dem radikalsten Fall des Gegensatzes in der theologischen Lehre vom Menschen und seinem Verhältnis zu Gott überhaupt»[102]. Daran hat sich nichts geändert, nichts Geringeres steht zur Diskussion: das Heil des Menschen durch Christus und die Teilnahme des Gläubigen in der Gnade.

Es ist für die weitere Klärung und Vertiefung wichtig festzuhalten, daß Erbsünde und Konkupiszenz nicht dasselbe sind, wie es die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 im Hinblick auf das Erbsündenverständnis von Luther und Tridentinum festgehalten hat. Maria ist so die ganz Geheiligte, die dennoch versuchbar war und ihren Weg mit ihrem Sohn Jesus Christus im Glauben zu gehen hatte. Die Bewahrung vor der Erbsünde, was sie letztlich zur tatsächlichen Sünde unfähig machte, ist nicht nur ihr individuelles-einzigartiges Privileg, sondern auch das Gnadengeschenk Gottes an die Kirche, an die Menschheit. Und die Vollendung Marias im Himmel und ihre Aktualität für die Kirche ist nicht Wirkursache, sondern personale Struktur unserer Heiligung im Leib Christi, in der Kirche, in der Gemeinschaft der Heiligen. Das sei abschließend nochmals betont: Maria ist nicht ohne die Kirche zu verstehen, die Kirche nicht ohne Maria! Dieser Ertrag des II. Vatikanums muß bei der gnadentheologischen Diskussion der mariologischen Fragen leitend sein.

---

[102] K. Rahner, *Zur konziliaren Mariologie*, in: StdZ 182 (1964) 88f.

RTLu IX (2/2004) 377-420

Storia, memoria, arte sacra tra passato e futuro

Jean Soldini
Storico dell'arte e filosofo

1. Che cos'è l'arte?

Prima di entrare nel cuore del discorso dobbiamo abbozzare, da un punto di vista estetico[1], una risposta alla domanda "che cos'è l'arte?". Tra le definizioni di arte troviamo un po' di tutto, comprese la conclusione che è impossibile darne una definizione e l'idea che essa è ciò che una certa cultura, con taluni parametri e determinate convenzioni, dichiara essere arte. Tuttavia, riassumendo rapidamente quanto è emerso nella storia della cultura occidentale attorno all'esperienza artistica, possiamo iniziare col mettere in risalto tre principali profili che si sono in parte intrecciati, anche se con accentuazioni variabili secondo le epoche[2]. Innanzitutto l'arte come *techne*, come *saper fare* che s'incontra nel mondo antico e nel mondo medievale. Agli occhi degli Antichi e dei Medievali, era molto più evidente quanto univa artigianato e ciò che noi oggi chiamiamo arte rispetto a quanto poteva separarli[3]. Questa prima definizione si lega all'idea di arte come *conoscenza*, come saper fare che è un far vedere e, dunque, un far conoscere la realtà, con un'interdipendenza che è stata particolarmente marcata nel Medioevo. A partire dal Rinascimento si osserva un progressivo sviluppo dell'aspetto della conoscenza, con un'attenzione all'*espressione* personale dell'artista che inizia a manifestarsi col Manie-

[1] Con Luigi Pareyson possiamo dire che l'estetica non è una parte della filosofia, ma è la «filosofia intera in quanto impegnata a riflettere sui problemi della bellezza e dell'arte» (*I problemi attuali dell'estetica*, in AA.VV., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Milano 1987, parte IV, 1808).

[2] Cfr. L. Pareyson, *I problemi attuali dell'estetica*, 1816-1818.

[3] Cfr. W. Tatarkiewicz, *Storia di sei Idee*, Palermo 1997², 44 (1ª edizione 1993; tit. orig. *Dzieje szesciu pojec*, Warszawa 1975).

rismo. Essa è ovviamente sempre stata rilevante nell'arte, ma diventerà vieppiù oggetto di considerazione dal XVI secolo in poi. Col XIX secolo, l'arte come espressione sarà il fatto saliente sia sul piano speculativo sia su quello della riflessione degli artisti. Pensiamo subito al Romanticismo, ma è quanto ugualmente si osserva là dove la ricerca dell'oggettività è messa in primo piano, come in Courbet: «L'immaginazione nell'arte consiste nel saper trovare l'espressione più completa di una cosa esistente, ma in nessun caso nel supporre o nel creare questa stessa cosa. Non appena il bello è reale e visibile, ha in sé la sua espressione artistica. Ma l'artista non ha il diritto di amplificare questa espressione. Può solo rischiare di snaturarla, e in seguito d'indebolirla. Il bello dato dalla natura è superiore a tutte le convenzioni dell'artista»[4]; dell'artista da solo, con la sua potenza percettiva, a confronto col bello da esprimere. L'arte come esperienza prevalentemente relativa all'esprimere è caratteristica del XIX e del XX secolo, ma sarebbe errato affermare che questa tendenza sia stata accompagnata da un abbandono dell'interesse per il piano della conoscenza, come ci hanno mostrato il Cubismo e il Surrealismo. Parimenti non si può parlare di un totale abbandono dell'attenzione rivolta al fare, anche se alcuni degli esiti artistici, soprattutto nella seconda metà del XX secolo, hanno voluto eliminare questa componente fino a delegare per esempio ad altri la produzione dell'oggetto ideato dall'artista.

L'attività artistica come fare, conoscere, esprimere è un formare una forma[5] il cui esistere possiede un'intensità che l'avvicina alla natura e, particolarmente, al mondo dei viventi. Ma da che cosa deriva questa singolare intensità? Facciamo un esempio, che non sia quello più prevedibile del quadro e che porti con sé qualche difficoltà pur nella sua semplicità. Che differenza c'è tra una sedia comune e una sedia che appartiene al mondo dell'arte? Che differenza c'è tra un comune calice per la celebrazione dell'eucaristia e un calice che è un'opera d'arte? La prima sedia *è* una sedia. La seconda sedia *è* ugualmente una sedia. Il primo calice *è* un calice. Il secondo calice *è* anch'esso un calice. Che differenza esiste tra il primo ed il secondo *è*? Che cosa fa sì che il secondo sia *essere* in senso più alto? Iniziamo dicendo che qui la forma è eminentemente risposta all'esigenza che l'uomo ha di sedersi oppure all'esigenza che il cristiano ha di raccogliere il vino che durante la celebrazione eucaristica diventa il sangue di Cristo. Nasce però subito un altro interrogativo: in

4 In R. Fernier, *La vie et l'œuvre de Gustave Courbet. Catalogue raisonné*, tome I, Lausanne-Paris 1977, XI.

5 Sull'arte come *formatività* cfr. L. Pareyson, *I problemi attuali dell'estetica*, 1819 e soprattutto il volume dello stesso autore, intitolato *Estetica. Teoria della formatività*, Torino 1954.

che modo quella forma è risposta più ricca, più compiuta? Il fatto è che nel caso di una sedia ordinaria o di un calice mediocre l'idea di sedia o di calice per la celebrazione eucaristica, cioè l'idea di risposta, ha guidato dall'esterno la manipolazione di una determinata quantità e qualità di materia in vista dell'obiettivo da raggiungere. Nell'oggetto artistico l'idea-guida è, invece, presente nell'oggetto, è all'opera nell'opera, non è qualcosa che dall'esterno conduce alla trasformazione della figura della materia. L'idea è presente, diciamo così, con la sua carne ideale assieme alla materia, in una comunione profonda con essa; *è operante in seno a un'appartenenza*. È questa appartenenza che caratterizza, per esempio, una chiesa; qui la funzione sacra è in comunione intima con la pietra, resa manifesta dalla sua consacrazione e poi, infinite volte, ridestata dal culto[6].

L'arte è dunque incontro radicale, permanente tra forme. È reciproca accoglienza – in atto fin dall'inizio della realizzazione dell'opera – di forme che danno vita a qualcosa di nuovo e che sono esaltate nel loro essere trovandosi al servizio di un ente raccolto attorno a un centro[7]. L'artista chiama realtà diverse a donarsi l'un l'altra per dar vita a una nuova realtà. Egli favorisce l'incontro reciproco delle sue idee, dei suoi ricordi, di ciò con cui, facendo, entra via via in contatto, delle sue esperienze, dei materiali utilizzati e anche di se stesso. L'opera non tradisce, denuncia o dichiara semplicemente la personalità dell'artista ma, come dice Luigi Pareyson, *è* la personalità dell'artista[8]. Eppure l'artista nell'opera è diverso da colui che possiamo incontrare nella realtà quotidiana. Spesso il valore straordinario di un percorso artistico non è quello dell'artista come persona. Nel passaggio dall'opera a quest'ultima e viceversa esiste un vuoto. Così può accadere quanto dice Simone Weil: «Un'opera d'arte ha un autore, e tuttavia, se essa è perfetta, possiede qualcosa di essenzialmente anonimo. Essa imita l'anonimato dell'arte divina»[9]. E Georges Rouault scrive, sempre a proposito dell'opera d'arte: «deve difendersi da sola»[10].

In ogni opera, secondo il suo valore, vi è qualcosa della presenza reale di quell'albero dipinto dall'artista, dell'artista stesso, delle sue idee con la loro essenza ideale, dei suoi riferimenti formali, del colore partecipe in qualche modo in quanto

---

6 Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. a cura di G. Vattimo, Milano 1983, 192 (tit. orig. *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960).

7 Cfr. J. Soldini, *Saggio sulla discesa della bellezza. Linee per un'estetica*, Milano 1995, 95-119 e 161-171.

8 Cfr. L. Pareyson, *I problemi attuali dell'estetica*, 1817.

9 S. Weil, *Quaderni*, vol. II, Milano 1988, 169 (tit. orig. *Cahiers*, 3 voll., Paris 1970-1974, nuova edizione riveduta e aumentata; 1ª edizione 1951-1956).

10 G. Rouault, *Soliloques*, Avant-propos de C. Roulet, Neuchâtel 1944, 106.

rosso, giallo, verde al di là del pigmento utilizzato e grazie ad esso, alla sua singolarità materiale trascesa perché magnificata con ciò che di più grande essa porta in sé. Si osservi tra l'altro come in certi casi – è così per la scultura in bronzo – una certa materia prenda parte all'incontro prima ancora di essere effettivamente presente. L'artista fa già venire all'opera il bronzo mentre lavora la forma in argilla; nonostante le apparenze, il bronzo non giunge all'ultimo momento.

L'albero, l'artista e le sue idee, i suoi riferimenti formali, i materiali utilizzati, tutte queste realtà si mettono all'opera, vengono all'opera, *diverse* e *uguali*, attratte dall'opera *in fieri* per dar vita a una nuova realtà che non preesiste loro e che è comunione. In virtù del fatto che ciò che esiste non è chiuso su se stesso, esse straripano, tracimano prendendo il sopravvento sull'artista come ideatore e produttore, sulla sua volontà di potenza, malgrado la sua volontà di potenza, dando luogo a qualcosa d'inedito in cui le varie componenti non si sciolgono. Scrive Rouault: «L'artista paziente deve cedere a una certa pigrizia contemplativa, anche nel caso in cui fosse accusato d'ozio da qualche lavoratore indefesso»[11]. Questa *pigrizia contemplativa* fa sì che dalle diverse componenti qualcosa della loro totalità abbia modo, attraversando un vuoto, di staccarsi, di venire all'opera pur rimanendo al di qua e al di là di essa. Le diverse componenti non creano un impasto, ma una realtà in cui ogni forma rimane tale, esaltata pur nella sua trasformazione come in un'*unione sponsale*. Così l'interrogativo posto da un contadino al pittore Théodore Rousseau (1812-1867), che stava dipingendo una quercia, può sperare di trovare una risposta non troppo generica se non addirittura evasiva: «perché fa quell'albero, visto che è già fatto?» (la domanda è riportata da un altro pittore, Jules Breton, 1827-1906)[12]. Perché fare qualcosa che è forzatamente meno dell'originale? Perché non è questione di rappresentazione rispetto a un originale: è questione di amplesso, di abbraccio tra l'essere di quell'albero, di quell'artista, di quel verde che è visione in cui immergersi, da cui lasciarsi vincere. L'opera ci mostra un albero presente in qualche modo in essa e in comunione con altro. Quanto ci è mostrato rinvia all'albero che sta fuori, ma non come farebbe una qualsiasi immagine su cui si scivola andando immediatamente col pensiero a ciò che essa riproduce. È molto di più di quanto addita la risposta comune, quella data anche da J. Breton, per il quale Th. Rousseau «cercava [...] un'interpretazione personale superiore alla realtà»[13].

---

[11] G. Rouault, *Soliloques*, 107.

[12] In J. Breton, in *La vie d'un artiste: art et nature*, Paris 1890, 291.

[13] J. Breton, *La vie d'un artiste: art et nature*, 291.

L'arte ci obbliga a passare attraverso il suo essere comunione in atto per raggiungere ciò che "vuole" farci vedere. È su questo terreno che il simbolo acquista maggior peso. Il simbolo è un "mettere assieme" due elementi (*symbolon*, dal verbo *symbállein*) che, per traslazione, sono associati esprimendo un'omogeneità di significati e contribuendo al delinearsi di un'identità, non limitandosi – ed è centrale – a comunicare un messaggio. L'attraversamento dell'amplesso che l'opera è fa sì che il rivolgersi alla realtà ad essa esterna avvenga sotto la spinta dell'essere. L'arte è conoscenza che non ha pertanto come proprio fine il sapere, ma l'essere e il sentimento che lo risveglia, che lo sollecita nel tornare a vedere il mondo fuori dell'opera, quel mondo assolutamente separato dall'opera, ma da essa, in essa conservato e presentato. Proprio per questo l'opera d'arte non reca con sé un piacere svagante, distraente nel suo esistere, diciamo così, contemporaneamente come icona che porta in sé qualcosa della realtà che le è esterna e come immagine che un vuoto incolmabile divide da quest'ultima.

2. Arte religiosa e arte sacra

Sullo sfondo di questo inquadramento, nella consapevolezza che ricercare un concetto universale di arte non significa approdare a qualcosa di definitivo e incontrovertibile, possiamo collocare l'*arte religiosa*. Iniziamo ricordando che l'arte è stata in gran parte, a tutte le latitudini e in tutte le culture, arte religiosa. Essa ha cercato di rendere visibile una tensione spirituale come apertura al mistero e sentimento di dipendenza da un ineffabile che trascende l'uomo, fosse anche il "nulla" da cui egli si sente a volte minacciato. All'interno di questo – che esclude ovviamente ogni riduzione totale all'io – si situa il rapporto tra l'uomo e il divino, fino alla glorificazione confessionale di quest'ultimo che non è ancora, necessariamente, arte sacra.

Il campo dell'arte religiosa appare esteso e anche, per certi versi, ambiguo nel senso che in alcuni casi ci sentiamo confusi nel cercare di determinare oggettivamente se un'opera ne faccia parte oppure no. Per esempio, pensiamo che l'*Adorazione dei Magi* di Botticelli (1445-1510), dipinta nel 1475 ca.[14], non sia un quadro autenticamente religioso, ma piuttosto una splendida scena mondana che

[14] Il quadro fu dipinto per la cappella di Gaspare Del Lama (banchiere legato ai Medici) in Santa Maria Novella a Firenze. È oggi conservato negli Uffizi.

prende a pretesto un tema religioso. È altro dalla *Natività mistica* dello stesso pittore (1501)[15] o dall'adorazione del bambino nel *Vangelo secondo Matteo* (1964) di Pier Paolo Pasolini (1922-1975). Religiosa – senza pertinenza col divino – è l'arte di Kandinsky (1866-1944) che teorizza e conduce una ricerca che ha al suo centro la necessità interiore da cui la forma deve nascere. La stessa forma può essere negativa se non procede da un'esigenza ineluttabile che viene dalla capacità di lasciarsi toccare da un mondo pieno di risonanze, da un cosmo fatto di enti che esercitano un'azione spirituale, ciò che il bambino sa cogliere e sembra negato all'adulto. A questo proposito Kandinsky ricorda l'episodio evangelico di Gesù che dice: «Lasciate che i bambini vengano a me, poiché loro è il regno dei cieli»[16]. Il rivolgersi verso se stessi, nell'apertura (religiosa) alla risonanza dell'esistente, ha come fine una dimensione spirituale per Kandinsky ancora inesistente: «Oggi è venuto il tempo di una libertà quale è concepibile solo all'alba di una grande epoca»[17]. La risonanza interiore, che cerca una sua materializzazione, si trova rafforzata dalla messa fra parentesi del senso esterno dell'oggetto[18], producendo come effetto il nutrimento, il potenziamento, la dilatazione dell'anima. Bisogna nondimeno stare attenti, perché il pittore afferma anche che «La massima negazione dell'oggettivo e la sua massima affermazione ricevono [...] il segno dell'uguaglianza»[19]. Egli parla di ciò che chiama realismo puro e astrazione pura, oppure grande realismo e grande astrazione dove, per realismo puro o grande realismo, intende qualcosa che chiarisce bene esprimendosi sulla pittura del Doganiere Rousseau o dell'amico Franz Marc. A proposito del primo afferma che, insistendo nel mostrare l'involucro esterno delle cose, il Doganiere Rousseau isola la cosa dalla vita pratica e dai suoi fini. Ne svela così la risonanza interiore[20]. A proposito di un quadro di Marc, Kandinsky sostiene che «Il forte suono astratto della forma corporea non esige affatto la distruzione dell'elemento oggettivo. Il quadro di Marc ("Le taureau") dimostra come anche in questo campo non esistano regole generali. L'oggetto può dunque conservare perfettamente il suo suono interiore ed esteriore e le sue varie parti possono trasformarsi

[15] L'opera è conservata nella National Gallery di Londra.

[16] Cit. in W. KANDINSKY, *Sulla questione della forma* (1912), in *Tutti gli scritti*, a cura di P. Sers, vol. I, Milano 1973, 129.

[17] W. KANDINSKY, *Lo spirituale nell'arte* (1912), in *Tutti gli scritti*, a cura di P. Sers, vol. II, Milano 1974, 128.

[18] Cfr. W. KANDINSKY, *Sulla questione della forma*, 128 e 118.

[19] *Ibid.*, 226.

[20] Cfr. *ibid.*, 129.

in forme astratte dal suono indipendente e produrre un'impressione d'insieme astratta»[21].

Religiosa, benché anch'essa priva di relazione col divino, è la pittura di Mark Rothko (1903-1970). Colore e forma sono come attori sulla tela impegnati a manifestare le emozioni umane fondamentali. È questa la via percorsa dall'artista fino all'ultima parte della sua esistenza, col lavoro per la cosiddetta Rothko Chapel (1964-1967). Voluta da John e Dominique de Menil per la University of St. Thomas di Houston, di cui erano i principali benefattori, essa divenne un luogo di meditazione interconfessionale, quando avrebbe dovuto inizialmente essere una cappella cattolica[22]. Il lavoro di Rothko si compone di quattordici tele che, in uno spazio a pianta ottagonale, vogliono essere in coerente, profonda interazione l'una rispetto all'altra. Inoltre, come scrive Nodelman, la «relazione delle unità pittoriche con lo spazio circostante è così pregnante e completa che la cappella può essere descritta come il più ambizioso tentativo d'integrazione tra pittura e architettura del ventesimo secolo»[23]. È da osservare che ciò è avvenuto a dispetto della difficile, contrastata relazione tra il progettista, Philip Johnson, e il pittore. Ebreo, benché esplicitamente non credente[24], Rothko aveva dichiarato non molto tempo prima che non avrebbe mai potuto occuparsi di una sinagoga. La ragione per cui accettò invece di lavorare per un luogo che, in un primo momento, doveva essere cristiano ci viene spiegato da Nodelman: nel caso di una sinagoga «la sua identità ebraica disporrebbe gli osservatori a rispondere alla pittura in termini preconcetti, tali da limitarne e deformarne il significato. Nel caso di una commissione cristiana, questa stessa identità avrebbe l'effetto opposto: creerebbe una distanza liberatrice. Nessuno avvicinerebbe i suoi dipinti convinto di conoscere in anticipo ciò che devono significare»[25]. Eppure, «al visitatore l'installazione ricorda probabilmente non tanto un edificio sacro cristiano quanto un edificio – una sinagoga o una moschea – appropriato a un più severo, più assoluto monoteismo semitico a causa dell'austera semplicità dell'interno come totalità e di una rigorosa aniconicità dei dipinti»[26]. Rothko

[21] *Ibid.*, 131.

[22] La cappella, nei pressi della University of St. Thomas, fa parte di un complesso in cui trovano posto la collezione de Menil (in una costruzione progettata da Renzo Piano) e altri quattro edifici. Uno di questi è appunto la Rothko Chapel. Di fronte ad essa è sistemato il *Broken Obelisk* di Barnett Newman.

[23] S. Nodelman, *The Rothko Chapel Paintings. Origins, Structure, Meaning*, Houston-Austin 1997, 43.

[24] Cfr. *ibid.*, 305.

[25] *Ibid.*, 306.

[26] *Ibid.*, 301.

cercò di coinvolgere lo spettatore al centro di un'installazione che è avvenimento di forze – dato dalla relazione dinamica tra le tele al di là delle singole unità – e arena teatrale per lo stesso spettatore che si sperimenta come mistero nel confronto con l'estrema riduzione formale e coloristica dei quadri[27].

All'interno dell'arte religiosa – ambito come abbiamo visto esteso e anche, per certi versi, sfuggente – si colloca l'*arte sacra*, che la Costituzione Conciliare *Sacrosanctum Concilium* sulla sacra liturgia definisce il vertice dell'arte religiosa[28]. L'arte sacra, dice Paolo VI, ha «una funzione mediatrice, analoga [...] a quella sacerdotale, o, forse meglio, simile a quella della scala di Giacobbe, che discende e sale, la funzione cioè di portare il mondo divino all'uomo [...] per innalzare poi il mondo umano a Dio, al suo regno ineffabile di mistero, di bellezza, di vita. La liturgia, nell'impiego dei molti suoi segni sensibili, dimostra la sua vocazione artistica»[29]. Ancora Paolo VI afferma che «Liturgia ed arte sono sorelle»[30].

«L'arte può esser sacra solo a due condizioni: deve avere, anzitutto, un'ispirazione religiosa, e in secondo luogo deve obbedire a prescrizioni ecclesiastiche relative alle esigenze del culto»[31]. Pareyson continua precisando che l'ispirazione religiosa ha a che fare più con lo spirito delle rappresentazioni che con i soggetti trattati. L'ispirazione religiosa implica pertanto un'autentica esperienza di fede[32] o, aggiungiamo, il tentativo per un artista non credente di capire quella data fede e d'immedesimarsi nell'uomo che vive una determinata esperienza religiosa, ciò che lo spettatore dovrà poi penetrare per essere in grado di apprezzare realmente l'opera d'arte. Non basta però che l'ispirazione religiosa o lo sforzo di calarsi momentaneamente in una fede si risolva in arte. Anche l'obbedienza alle prescrizioni liturgiche (che non sono riducibili alla sfera della necessità) deve essere fatta propria al punto tale da diventare essenziale all'arte.

Il sacro è quanto appartiene a una sfera che oltrepassa quella dell'uomo e che nel Cristianesimo è quella del superamento della contrapposizione sacro-profano –

---

27 Cfr. *ibid.*, 330 e O. Wick, *Mark Rothko, «A consummated experience between picture and onlooker»*, in Cat. *Mark Rothko*, Fondation Beyeler, Riehen-Basel 2001, 31.

28 Cfr. Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti: Il Concilio Vaticano II*, testo ufficiale e traduzione italiana, Bologna 1971[9], 89.

29 Paolo VI, *Alla Pontificia Commissione per l'Arte sacra*, 17 dicembre 1969, in *Encicliche e Discorsi di Paolo VI*, vol. XIX, Roma 1970, 331.

30 Paolo VI, *Al Convegno delle Commissioni Diocesane di Liturgia e Arte sacra in Italia*, 4 gennaio 1967, in *Encicliche e Discorsi di Paolo VI*, vol. XII, Roma 1967, 49.

31 L. Pareyson, *I problemi attuali dell'estetica*, 1836-1837.

32 Cfr. *ibid.*, 1837.

non della loro eliminazione[33] – in virtù della santificazione operata da Cristo in cui Dio che cerca l'uomo si fa uomo. L'arte sacra (architettura, pittura, scultura, suppellettile) non è solo ciò che esprime il sacro, il rapporto che con esso l'uomo intrattiene. L'arte sacra, diversamente dall'arte religiosa che manifesta il sacro, è *guidata dall'interno* dalla liturgia che la fa mediatrice nell'adempimento di un compito ministeriale[34]. In tal modo l'arte sacra esalta la funzione mediatrice che, sotto il segno dell'essere, appartiene all'arte in generale nel suo spingere l'osservatore verso la realtà cui essa rinvia portandola nel suo cuore. Aggiungiamo che anche realizzazioni artistiche religiose nate per una destinazione profana possono prendere la strada dell'arte sacra, sempre che abbiano spontaneamente interiorizzato lo spirito della liturgia.

«Naturalmente è *impossibile* chiamar arte un prodotto sdolcinato e industriale, ed è anche *difficilissimo* chiamarlo sacro, lontano com'è da ogni intimità sia religiosa che artistica: solo il fervore religioso del fedele può conferirgli un carattere ch'esso non ha di per sé; a parte questa condizione puramente soggettiva, si può giungere a dire che l'arte sacra, se non riesce ad esser arte, non riesce nemmeno ad essere veramente sacra»[35]. Detto questo rimane in ogni caso un problema: com'è possibile che, spesso, immagini di scarsissimo valore siano così fortemente investite dalla devozione dei fedeli? È qualcosa che va messo sul conto dell'ingenuità e dell'ignoranza di questi ultimi? Scrive Paul Claudel: «tutti questi san Giuseppe balordi e queste sante Teresa standardizzate, quante preghiere ferventi hanno sentito, quanta ingenua pietà hanno attirato, quante solitudini hanno consolato, di quanti pentimenti e di quanti sacrifici sono stati l'occasione e i testimoni, di quante sacre conversazioni sono stati gli intermediari, di quante grazie gli strumenti?». Tutto questo, egli osserva, non è mai accaduto a opere di Michelangelo e Raffaello. «Bisogna forse pensare che queste statue impersonali, se non saziano la devozione, almeno non la ostacolano, non frappongono tra Dio e noi l'invadente personalità dell'artista? [...] Là dove l'uomo, anche un uomo di genio, occupa più posto, vi è meno posto per Dio»[36]. Non pensiamo che la risposta a questa salutare provocazione di Claudel possa essere quella da lui suggerita. È vero che, quando l'opera d'ar-

[33] Cfr. J. Ries, *Il sacro nei tre grandi monoteismi*, in Cat. *Architettura e spazio sacro nella modernità*, Venezia, Antichi Granai alla Giudecca, 4 dicembre 1992-6 gennaio 1993, 18 e *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, tr. di F. Marano, Milano 1982, 209-225 (tit. orig. *Le sacré et les religions*).

[34] Cfr. Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*, VI, 112, 83 (sulla musica sacra).

[35] L. Pareyson, *I problemi attuali dell'estetica*, 1837-1838.

[36] P. Claudel, *Note sur l'art chrétien*, in *Œuvres en prose*, Paris 1965, 128.

te è grande, forte è la presenza della personalità dell'artista, ma è anche vero, lo dicevamo prima, che essa si fa dimenticare nell'intensità dell'esistere di un oggetto che è portato a farsi anonimo. Una risposta va piuttosto tentata in un'altra direzione. Più l'opera è bella più la nostra devozione arriva forte al destinatario, più si fa concreto il rapporto con Cristo, con Maria, benché il percorso cui siamo invitati sia più impegnativo rispetto a quanto capita con un'immagine banale. La grande opera c'incalza perché c'inoltriamo nel suo essere per procedere, da quella profondità, con più vigore verso il suo fuori. È ciò di cui ci siamo personalmente accorti col tempo, con una conoscenza dell'arte che ci ha spinto ad approfondire la nostra fede, e prima ancora a ritrovarla. Si tratta, nondimeno, di combattere un atteggiamento puritano che porta a non voler intaccare la grande arte con qualcosa – la fede "spicciola", la devozione – che a molti cattolici d'oggi sembra troppo poco culturale. D'altra parte si tratta di combattere la preoccupazione, altrettanto puritana, di non esagerare con la cultura, quasi potesse nuocere alla preghiera. Può essere utile esercitarsi a evitare questi due atteggiamenti, per far vivere la nostra cattolicità in modo meno pusillanime, con maggiore magnanimità che, come fa giustamente osservare Giovanni Ventimiglia, è nel mondo contemporaneo parola di cui si è quasi del tutto smarrito il vero significato. «Ammesso che la si utilizzi, infatti, essa viene perlopiù intesa come "generosità", quando invece significa "grandezza d'animo". Ma, appunto, l'uomo contemporaneo non sa quasi più che cosa sia la "grandezza d'animo". Qui la distanza dall'uomo della Grecia antica appare in tutta la sua triste evidenza. L'onore dovuto a un uomo che ha il coraggio di compiere le grandi imprese di cui è capace non trova posto nella civiltà del consumo. [...] Con questo però egli [l'uomo del consumo, *nota nostra*] rimane distante anche dalla visione cristiana del mondo, dove la magnanimità classica, a differenza di quanto solitamente si pensi, trova un suo posto preciso e significativo»[37].

3. Storia, memoria e testimonianze d'arte sacra del passato

Per il Cristianesimo, l'importanza della storia non è appiattimento su di essa, non è storia disgiunta dalla memoria. Il memoriale della donazione del corpo e del sangue di Cristo per la salvezza dell'uomo non è rappresentazione, ma è Cristo stesso che si rende presente. O meglio, è rappresentazione al servizio del manifestarsi

[37] G. Ventimiglia, *Fides et ratio: due note*, in Nova et Vetera (edizione italiana) 3 (2001) 44-45.

di Cristo. Il sacerdote sta al posto di Cristo per lasciar essere Cristo come corpo e sangue, come presenza reale. L'uomo che fa memoria di qualcosa, che cerca non solo di evocarlo, ma di riproporne la forza, è abitualmente l'agente principale. Qui è Cristo che agisce, che lega ciò che è avvenuto una sola volta al suo permanere nel tempo e non alla sua semplice riattualizzazione[38].

Ora, come si pone la relazione tra storia e memoria sul piano dell'arte sacra? Come si pone la relazione tra memoria e tradizione di cui la prima ha bisogno per vivere, impedendo alla seconda d'irrigidirsi? Una tradizione che non diventa autolegittimante consente al passato di non farsi interamente passato, di non diventare storia in contrapposizione alla memoria storica, alla memoria agente nel divenire. Pensiamo alla storia dell'arte cristiana a Occidente[39]: si osserva un continuo rinnovamento nello stile delle chiese destinate a sostituire quelle precedenti. Si rileva pure un modificarsi nel tempo di molte chiese, con trasformazioni tanto profonde da renderle irriconoscibili. Pensiamo alle chiese medievali trasformate in stile barocco con l'apertura di nuove cappelle, con esuberanti apparati di stucchi, con la cancellazione di affreschi e la rimozione di quadri sostituiti da altri affreschi e altri quadri. Il fare visivamente memoria del mistero dell'incarnazione, della morte e della resurrezione di Cristo, nonché della vita dei santi che hanno obbedito a questo mistero, non si è certo formalmente sclerotizzato.

Il nuovo radicale, che non si pone in conflitto con la tradizione, è insomma centrale nel Cristianesimo (badiamo al rapporto tra Cristo e l'Antico Testamento). A partire dalla seconda metà del XVIII secolo il rinnovamento è stato celebrato al di fuori del Cristianesimo, in rotta di collisione con l'idea di tradizione guardata con sospetto da una ragione che ha oltrepassato i propri limiti pretendendo aprioristicamente di fissarli, favorendo così un'esasperata ricerca di cambiamento. Ciò è legato a una Modernità che ha portato con sé un mutamento nel modo di pensare quella *storia* sorta con la concezione del tempo giudaica e cristiana. Essa le ha dato ancora più importanza: i suoi punti in successione sono apparsi sostenuti da una profondità fatta di molteplici strati da illuminare. Eppure, la stessa Modernità ha finito per renderla inservibile. Con Elisabeth Costello – protagonista dell'episodio

[38] Cfr. J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, 53-54 (tit. orig. *Einführung in den Geist der Liturgie*).

[39] Nell'arte bizantina le cose si pongono in modo un po' diverso, data la peculiarità della sua estetica per la quale le immagini di Cristo e dei santi devono possedere una stabilità appropriata al loro portare in sé qualcosa della presenza spirituale del prototipo e non sono, pertanto, la rappresentazione di un originale con funzione di ponte e commento pedagogico.

Quando una donna invecchia, inizio del seguito del romanzo che ha per titolo il nome della scrittrice australiana inventata da J. M. Coetzee – potremmo dire che la storia «è diventata debole, debole e frivola, come la più sciocca delle vecchie. Almeno questo è ciò che penso buona parte del tempo. Per il resto del tempo penso che sia stata fatta prigioniera da una banda di delinquenti che la torturano e le fanno dire cose che non vuole dire»[40]. La storia è diventata prodotto dell'uomo che procede affastellando piani recenti su piani remoti per spostarsi al punto successivo, un po' più in alto, ogni volta un po' più smemorato del precedente, rivolto verso un futuro idolatrato e poi solo vezzeggiato, che ha finito per perdere la sua capacità d'infondere fiducia. Nelle abnormi resistenze manifestatesi nei confronti del richiamo a quel dato di fatto che sono le radici cristiane d'Europa nel *Preambolo* al *Trattato costituzionale europeo*, dietro la difesa esibita della laicità dello Stato, si coglie soprattutto indifferenza mista a paura di fronte a una domanda di memoria che non viene solo da una parte del mondo cristiano, ma anche da quelle componenti culturali e religiose che fanno parte a pieno titolo della nostra società, e che non vogliono accettare d'essere appiattite da una temporalità esclusivamente funzionale al consumo. Come gestire questa domanda? Meglio metterla a tacere per non infastidire nessuno, per non privilegiare qualcuno venendo meno ai compiti di uno Stato al di sopra delle parti. Non ci si accorge, però, che l'unico modo per rispettare la memoria altrui è avere consapevolezza della propria, smitizzandola e relativizzandola senza per questo finire nel relativismo che appartiene a una Modernità ebbra del suo stesso mito. Di quest'ultimo fa parte lo Stato concepito astrattamente, aleggiante sulle teste dei cittadini, inconsapevole del fatto che il suo essere al di sopra delle parti non si dà senza responsabilità rispetto a un patrimonio culturale che, volenti o nolenti, ne è il presupposto non solo cronologico. Trascurare o addirittura disprezzare la nostra memoria non ci fa, inoltre, apparire meno minacciosi nei confronti delle altre culture, ma può solo accendere disprezzo e, persino, violenza. Chi ha fatto e fa di tutto per distruggere la propria memoria, dall'alto di uno sviluppo economico assolutizzato, rappresenta un pericolo agli occhi di chi non è disposto a percorrere la stessa strada o, prima ancora, ne è escluso. Parlare di dialogo interreligioso senza badare a questo significa preoccuparsi solo del fascino esteriore di un nobile intendimento, avere un quadro molto salottiero della realtà contemporanea.

[40] L'episodio a cui facciamo riferimento, tradotto da Silvia Pareschi è stato pubblicato sotto il titolo *Non ho l'età per ridere*, in Il Sole 24 ore, Milano, 1 febbraio 2004, 25. Cfr. anche *Elisabeth Costello*, traduzione di Maria Baiocchi, Torino 2004 (tit. orig. *Elisabeth Costello*).

All'interno delle coordinate culturali alle quali abbiamo accennato, è stato più difficile, per la Chiesa stessa, tenere uniti cambiamento e tradizione, segnatamente sul terreno dell'arte. Il *Concilio Vaticano II* ha affrontato in modo straordinario questa sfida, benché sia vero che le indicazioni da tradursi sul terreno da parte di sacerdoti e laici comportavano una possibilità d'interpretazione impropria, favorita dall'idea di ricominciare in qualche modo daccapo, sbarazzandosi di una parte considerata ingombrante della storia della Chiesa. Quante balaustre e quanti altari rimossi, in apparente ossequio alle direttive del Concilio preoccupato di potenziare la *participatio actuosa* e non certo di operare una "democratizzazione" liturgica, neppure come reazione comprensibile, ma non per questo meno sbagliata, a una freddezza crescente nei confronti della Chiesa. Nei documenti ufficiali nulla autorizzava a pensare ad esecuzioni sommarie. Sentiamo, in proposito, le parole del cardinal Giacomo Lercaro: «L'altare *versus populum* certamente rende più vera e comunitaria la celebrazione eucaristica, e facilita la partecipazione. Ma anche qui è necessario che la prudenza guidi il rinnovamento. Anzitutto perché per una liturgia viva e partecipata non è indispensabile che l'altare sia *versus populum*: tutta la liturgia della parola, nella Messa, si celebra alla sede o all'ambone e quindi di fronte all'assemblea; quanto alla liturgia eucaristica poi, gli impianti di microfoni, ormai comuni, agevolano sufficientemente la partecipazione»[41]. Eravamo nel 1966. Appare evidente che non è sempre stato così. Spesso l'accusa va ai sacerdoti, poco sensibili alla realtà dell'arte. Il dato saliente non è tuttavia da mettere sul piano dell'individuo e dei suoi limiti, ma *su quello delle categorie culturali a cui far appello per orientarsi nella pratica*. Di ciò ci accorgemmo, dal 1984 al 1989, in seno alla Commissione Cantonale dei Monumenti Storici ed Artistici (oggi Commissione Cantonale dei Beni Culturali). Fu un'esperienza decisiva nell'aiutarci a capire il *nesso tra arte, storia e memoria*. Inizialmente, non riuscivamo a coniugare le conoscenze accumulate durante gli studi universitari con la realtà di chiese, quadri, affreschi che dovevano essere oggetto di protezione qua e là in Ticino. Vi era un enorme dislivello tra l'arte che avevamo studiato, su cui avevamo ragionato fino a

[41] G. Lercaro, Lettera del presidente del *Consilium ad Exsequendam Costitutionem de Sacra Liturgia*, 25 gennaio 1966, in AA.VV., *Orientamenti dell'Arte Sacra dopo il Vaticano II*, a cura di G. Fallani, Presidente della Pontificia Commissione Centrale per l'Arte Sacra in Italia, Bergamo 1969, 628. Cfr. anche, dal *Direttorio generale ad uso interno delle Commissioni per l'arte sacra delle diocesi lombarde approvato dalla Conferenza Episcopale Lombarda*, 29 marzo 1982: «Le balaustre e gli altri arredi, infatti, sono parte costitutiva del presbiterio e formano, pur nella diversità delle funzioni un unico spazio [...]. La rimozione delle balaustre e l'eliminazione dei cori costituiscono interventi "forti" che incidono sull'unità spaziale e liturgica di tutto l'edificio, non solo del presbiterio» (in G. Santi, a cura di, *Arte sacra e beni culturali. Disposizioni e orientamenti*, Milano 1993, 41).

quel momento – e che, ovviamente, era fatta al 95% di capolavori di un valore quasi sempre indiscusso – e i materiali con i quali avevamo a che fare nella nostra nuova veste. Il loro valore era sempre messo in discussione, non era mai universalmente accettato. La maggior parte di quelle produzioni artistiche stava su di un altro piano, molto più incerto. Confrontati con interventi che apparivano infelici, ci ponevamo la domanda: perché non rimuovere questo o quello? Ma qual era il criterio da usare per arrivare a una decisione? Era facile scivolare sul terreno del gusto. Ci accorgemmo che vi era qualcosa di astratto nel nostro modo di guardare le cose d'arte e che questa astrattezza era più o meno riscontrabile anche in altri storici dell'arte, nonché in figure come gli architetti e i sacerdoti. Il culmine dell'astrattezza si dichiarava nello slogan "riportare il monumento alla sua bellezza originaria". Nel giro di poco tempo questa espressione ci apparve fra le più povere di senso. "Riportare il monumento alla sua bellezza originaria". Che cosa significa? Recuperare qualcosa che ha iniziato a modificarsi poco dopo essere stato terminato? Togliere strati di memoria storica per non ritrovare magari nulla, alla ricerca di un'immagine precostituita nella propria testa? È facile cadere nella trappola di un *gusto moralizzatore*. Sapevamo bene che un oggetto artistico va capito nella cultura di un'epoca, tenendo presente il gusto dominante, il gusto di quella determinata committenza, nonché quello dell'artista, le ragioni per cui l'oggetto è nato, il tutto in relazione alla pietà di una comunità di persone. Partivamo però dal *risultato* e non, invece, dalla vita di uomini e donne in carne ed ossa all'opera in oggetti magari anche poco rilevanti, in cui può darsi che non s'arrivi a un'effettiva tensione religiosa interiorizzata, ma che, rimanendo su di un registro di umiltà, non risultano artisticamente velleitari in virtù della sopravvalutazione dei propri mezzi e che sono autentiche piccole scale di Giacobbe in cui la tecnica, la fede – quella di quell'artefice, in quel tempo, in quella comunità di credenti –, le idee, le immagini sedimentate, la materia tese l'una verso l'altra tentano di farci vedere l'amore di Dio per l'uomo. Prendiamo una di quelle balaustre evocate prima, che separavano il presbiterio dall'area riservata ai fedeli. Una di quelle balaustre rimosse, assieme a molte altre. Ebbene, era stato cercato un materiale che fosse degno dell'impresa, le abili mani di un artigiano avevano lavorato il marmo per settimane. Vederci solo una barriera tra fedele e sacerdote è ridurre la portata di un manufatto in cui, con forza certo variabile di volta in volta, è attiva non l'idea di farne un ostacolo, ma quella di farne uno strumento di protezione e evidenziazione del presbiterio – secondo una consuetudine in atto fin dalle origini dell'architettura cristiana – diventato poi punto d'incontro tra il fedele inginocchiato e Cristo al momento della comunione. Non siamo per uno sterile rispetto della storia, non stiamo facendo del senti-

Cappella della Madonna delle Grazie, Cattedrale di San Lorenzo, Lugano. Nella cappella (complesso unitario della fine del XVIII secolo) è stato inserito, con discrezione e sensibilità, un piccolo altare disegnato dall'architetto *Tita Carloni*, direttore generale dei restauri della cattedrale (con la collaborazione dell'arch. Mauro Pedrozzi). Foto Renato Quadroni, Arogno.

mentalismo contro le esigenze di una fede viva. Non si tratta di museificare, combinando funzioni eterogenee. Si tratta solo di richiamare ciò che nel manufatto lavora alla luce della liturgia che è anche memoria di sé, memoria che partecipa al fare liturgia.

Abbiamo ricordato le balaustre. Pensiamo ora agli antichi confessionali. Meglio liberarsene, per alcuni, soprattutto se d'aspetto troppo "tridentino" e, perciò, poco consoni a una società in cui ci si confessa poco. Meglio non intimorire il fedele che ancora va a messa. Eppure, la funzione è abbracciata al legno lavorato con sapienza, abbracciata a un'idea di ammissione della colpa per aprirsi al mistero del perdono in quel piccolo spazio che si sforza di far percepire l'incommensurabilità della misericordia divina, ma anche il timore, non la paura, che il cristiano deve portare con sé assieme alla fiducia nel suo Salvatore. Difficile affermare che i confessionali che si sono andati diffondendo, con le loro luci che s'accendono e si spengono, con la loro perfetta insonorizzazione, e in qualche caso recente persino l'aria condizionata, siano stati capaci di andare al di là dell'idea di *cabina*. È tuttavia probabile che questo proceda di pari passo con molta musica sacra odierna concepita, sembrerebbe, all'ombra di qualche scalcagnato festival di musica leggera.

La volontà di "riportare il monumento alla sua bellezza originaria", cercando sotto gli strati più recenti quelli più antichi e più preziosi, senza che il santo valga effettivamente la candela, incrocia spesso un altro atteggiamento non meno vuoto, che si richiama al diritto-dovere, di per sé ovvio, di palesare il proprio tempo. Nei secoli la Chiesa ha modificato, trasformato radicalmente, addirittura cancellato opere per imporre forme rispondenti a un diverso modo di vivere la stessa fede. Questa pratica viene spesso indicata, sia all'interno sia all'esterno dell'ambiente ecclesiale, come autorizzazione a privilegiare oggi la trasformazione piuttosto che la conservazione, magari mascherata dalla parola d'ordine "trasformare per conservare". Dicendo *conservazione* non intendiamo un'impossibile conservazione pura o addirittura un rifare inventando un passato forzatamente falsificato. Conservare significa conoscere e da lì trovarsi a fare delle scelte più o meno delicate, alla ricerca paziente di nuovi equilibri «con rispetto, affetto e nel segno della continuità»[42], come dice l'architetto Tita Carloni che ha da poco concluso la prima tappa dei restauri della cattedrale di San Lorenzo a Lugano. Fatta questa precisazione, occorre in primo luogo tener presente che il primato storico nell'emanazione di leggi di tutela in materia di beni artistici e culturali «sia per esaustività di enu-

[42] In *La cattedrale del nuovo vescovo*, in laRegioneTicino, Bellinzona, 20 dicembre 2003, 3.

merazione, sia per volontà finalistica, spetta a quel governo pontificio che in Roma riconosce per tempo il valore spirituale di una *traditio* che volge in impero dei cristiani l'antico impero dei gentili»[43]. Pensiamo solo, tappa chiave di un già lungo percorso, a quello straordinario documento che è il chirografo di papa Pio VII del 1802. In secondo luogo, consideriamo il quadro culturale d'insieme del nostro tempo, contraddistinto dall'acuta consapevolezza della stratificazione nella concatenazione storica. Consapevolezza la cui diffusione s'inscrive nella Modernità, anche se purtroppo da essa staccata, come già detto, da memoria e tradizione. In terzo luogo è utile ricordarsi che, in nessun'altra epoca, l'uomo ha avuto modo di lasciare una tale quantità di segni del proprio tempo, con un'incisività mai vista prima grazie allo sviluppo della scienza e della tecnica, ma altresì con una violenza di cui bisogna essere consapevoli per saperla controllare.

In una società che ha esaltato la storia come pura produzione umana, che ha finito per inglobare integralmente e violentemente la natura in una storia[44] la cui comprensione deve illuminare le linee portanti di un'evoluzione destinata a lasciarsi inesorabilmente alle spalle ciò che l'ha preceduta, la Chiesa non può permettersi di perdere testimonianze che sono segni materiali del *depositum fidei* e pezzi essenziali della *storia della pietà*. Dice Giovanni Paolo II: «Siamo in un'epoca in cui si valorizzano i cimeli e le tradizioni nell'intento di ricuperare lo spirito originario di ciascun popolo. Perché non si dovrebbe fare altrettanto in campo religioso, per trarre dalle opere d'arte di ogni epoca indicazioni preziose circa il *sensus fidei* del popolo cristiano? Andate dunque anche voi in profondità, per rivelare il messaggio consegnato nell'oggetto dalla impronta creatrice degli artisti del passato»[45]. La Chiesa non può sottrarsi a una *conservazione che sia anche testimonianza*. E il problema della conservazione come testimonianza *non può essere affidato unicamente ai musei d'arte sacra*. Su di un piano più generale, la Chiesa ha una grande responsabilità, che nessun altro sembra volersi assumere e che è basilare per non perdere completamente di vista l'uomo: la responsabilità di contribuire a mettere adeguatamente a fuoco la possibilità di un rinnovato rapporto tra storia e memoria, tra memoria e tradizione nella contemporaneità. In questa prospettiva, l'arte e la musi-

[43] A. Emiliani, *Leggi, bandi e provvedimenti per la tutela dei beni artistici e culturali negli antichi stati italiani, 1571-1860*, Bologna 1978, 9.

[44] Non stiamo evidentemente dicendo che la natura non sia anche storia.

[45] Giovanni Paolo II, *Ai partecipanti al Convegno Nazionale Italiano di Arte Sacra. L'artista è mediatore tra il vangelo e la vita*, 27 aprile 1981, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 1, 1981, gennaio-giugno, Città del Vaticano 1981, 1055.

ca sacra sono riconoscibili, con maggior evidenza rispetto ad altro, come ricchezza comune alla Chiesa e alla società intera, come patrimonio su cui ragionare e lavorare insieme.

Se dovessimo fare un appello a conclusione di questa sezione diremmo: *smettiamola di tormentare le chiese del passato, lasciamo il più possibile le loro stratificazioni, anche esteticamente contraddittorie, ma che rappresentano il profilo sensibile della fede e della pietà dei nostri predecessori.* Ne abbiamo bisogno per nutrire la nostra fede di uomini d'oggi. Non riconoscerlo significa sopravvalutarci in modo patetico. La nostra religiosità deve applicarsi a una conservazione come servizio nei confronti della memoria fin nei suoi aspetti più modesti. Tutto ciò deve pure servire come scuola di cultura cristiana in un'epoca che vede le nostre ragazze e i nostri ragazzi seguire per nove anni l'istruzione religiosa per non sapere alla fine quasi nulla della loro religione. Eppure, questa situazione rende addirittura impossibile avvicinarsi a una buona parte della storia e della cultura europea, come appare oggi sempre più evidente agli insegnanti e, sempre più spesso, a docenti dichiaratamente indifferenti al Cristianesimo se non addirittura atei, ma preoccupati per la mancanza dei presupposti indispensabili, e fino a poco fa scontati, per insegnare la storia, la letteratura, la filosofia.

4. Arte sacra e arte contemporanea

Giunti a questo punto dobbiamo però subito porci una domanda: come evitare di rinunciare ai segni estetici della religiosità odierna? Ci vuole il coraggio di sostenere la presenza di un nuovo radicale là dove conservazione e rinnovamento non esibito devono essere umile servizio nei confronti della memoria, ma soprattutto là dove si tratta di operare senza i vincoli dettati da preesistenze.

Iniziamo col ricordare la risposta di Rouault (1871-1958) alla domanda: «Osserva un divario tra l'arte "moderna", cioè viva, e l'arte abitualmente utilizzata nelle chiese?». Le parole del pittore non potrebbero essere più esplicite: «non è un divario, ma un "abisso"»[46]. È inutile negare le difficoltà che la Chiesa ha incontrato e incontra nei suoi rapporti con l'arte moderna e contemporanea. È ugualmente inutile minimizzare il fatto che l'artista contemporaneo ha una relazione problematica

[46] G. Rouault, *Ce que Rouault pensait de l'art sacré*, une enquête de Maurice Brillant, in XX^e siècle, Paris, numéro spécial hors abonnement, 1971, 72 (pubblicato precedentemente in La Croix, 11 e 12 maggio 1952).

con l'obbedienza alle prescrizioni liturgiche, finanche nel caso in cui sia credente. Quando la cultura era cristiana e l'artista, come tutti, si riconosceva spontaneamente in essa, le forze creative dell'arte e quelle della liturgia avevano molte più occasioni d'incontro e di stimolo vicendevole. «Non si parlava d'arte sacra, la si faceva», dice ancora Rouault[47]. Dalla seconda metà del Settecento le cose si sono complicate. Gli artisti, e più in generale tutto il mondo della cultura, hanno cessato di avere nella Chiesa un punto di riferimento e, d'altro canto, quest'ultima non ha fatto molti sforzi per apprezzare il valore della cultura moderna e contemporanea (apprezzamento che non deve escludere la consapevolezza della sua diffusa inconciliabilità con il Cristianesimo e che non deve portare, come accade a volte, ad appiattirsi sulla cultura nel frattempo diventata dominante). La Chiesa non ha aiutato gli artisti a trovare il modo d'incrociarla concretamente. Certo, non era e non è facile. Così, generalmente, non si è andati e non si va al di là di un ammodernamento delle forme con figure che riprendono soluzioni considerate attuali, ma che, in realtà, sono di un secolo fa, prive però d'energia, di vita, caratterizzate da irrigidimento accademico. «La bruttezza non è sempre ciò che immaginano tanti buoni apostoli del Bello fisso, ma la ripetizione, in centomila esemplari, di una mediocrità riuscita», afferma Rouault[48].

Che cosa fare, allora? Non si tratta di scegliere delle forme a priori, che rappresentino un tetto di modernità consentita oppure di lasciare carta bianca all'artista. Fondamentale è, invece, impostare correttamente il rapporto con quest'ultimo. Occorre, tuttavia, riuscire prima a inquadrare meglio l'arte contemporanea. Sono per esempio inadatti approcci come questo: «Per il momento l'arte mi sembra stanca, tanto più che la carenza di forze creative non è controbilanciata da un'alta qualità di mestiere.

Forse possiamo trovare qui una delle ragioni del fatto che, dopo le esperienze cruciali vissute dalla Chiesa nella metà del nostro secolo, non si sviluppa uno stile nuovo, come invece si è avuto, per esempio, dopo le Crociate, il gotico o, dopo il Concilio di Trento, il barocco»[49]. Questo tipo d'affermazione è inadeguata perché avventata e, inoltre, non tiene conto che il Cristianesimo è diventato una realtà sempre più marginale, nonostante il prestigio di cui la Chiesa gode, che Giovanni Paolo

[47] *Ibid.*, 74.

[48] G. Rouault, *Soliloques*, 107.

[49] J. Wozniakowski, *Il sacro nella ricerca artistica contemporanea. Emarginazione o presenza del "religioso"?*, in AA.VV., *L'uomo di fronte all'arte. Valori estetici e valori etico-religiosi.* Atti del 55° corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica, La Spezia 8-13 settembre 1985, Milano 1986, 140.

Il si è guadagnato agli occhi di molti e malgrado i giovani della Giornate mondiali della gioventù.

Per cercare di capire, nell'arte del XX secolo, l'adozione di taluni linguaggi lontani da un saper fare inequivocabile, nonché il difficile rapporto tra questi e la maggioranza della gente, bisogna avere sullo sfondo una storia dell'arte relazionata alla storia produttiva e non solo alla storia delle idee e al susseguirsi degli stili. Dobbiamo considerare i profondi mutamenti intervenuti a partire dalla Rivoluzione industriale. L'arte, fino a quel momento, era stata un aspetto importante del grande mondo della produzione di oggetti che avevano tutti una caratteristica: il fatto d'essere prodotti artigianali, dal mestolo al quadro. Sulla linea orizzontale della produzione si situavano oggetti di maggior o minor pregio estetico, nati con una funzione o con un'altra, ma tutti strettamente legati da un unico filo conduttore. La Rivoluzione industriale ha spezzato quella linea continua e ad essa ha gradualmente sostituito un'altra linea, un altro piano d'appoggio che è presto diventato prevalente: quello, appunto, della produzione industriale. Quella artigianale è diventata una realtà sempre più minoritaria, pur senza scomparire del tutto. E l'arte? È interessante notare come essa, già alla fine del XVIII secolo, cominci a spostarsi su di un altro piano ancora. Un piano tutto suo, quello dell'arte in senso moderno, staccato dal modo di produrre avanzante e staccato dal perpetuarsi laterale dell'artigianato. È l'arte come massima espressione di spiritualità che si manifesterà bene con l'idea romantica dell'artista genio e col rapido declino del sistema della committenza. Il primato culturale dell'arte è indicato indirettamente anche da Hegel, paradossalmente proprio perché per lui essa è ormai cosa del passato: «Il pensiero e la riflessione hanno sopravanzato la bella arte. [...] Qualunque atteggiamento si voglia assumere di fronte a ciò, è certo che ora l'arte non arreca più quel soddisfacimento dei bisogni spirituali, che in essa hanno cercato e solo in essa hanno trovato epoche e popoli precedenti»[50]. L'arte ha cessato di essere la manifestazione più elevata dell'Assoluto. Eppure, al di là di Hegel, si apre la strada ad un'arte come assoluta espressione soggettiva, proprio perché liberata dalla responsabilità di manifestare l'Assoluto in un'epoca di congedo da quest'ultimo.

In relazione a tale quadro d'insieme non bisogna meravigliarsi che l'arte, svincolata dal terreno comune a tutta la produzione su cui per millenni si era mossa, abbia poi percorso una strada di rifiuto almeno parziale di quella componente artigianale che era sempre stata essenziale, creando così forti problemi di riconosci-

[50] G. W. F. Hegel, *Estetica* (*Vorlesungen über die Aesthetik*), edizione italiana a cura di N. Merker, traduzione di N. Merker e N. Vaccaro, Torino 1976, vol. I, 15.

mento del prodotto artistico in sé da parte del pubblico che, tra l'altro, neppure esisteva propriamente in precedenza (prima vi era, per esempio, il fedele che si rapportava alle opere pregando davanti ad esse). È vero che dalla metà del XIX secolo, una reazione ha portato alcuni a riproporre un'unità tra arti maggiori e minori, tra arte e artigianato. È quanto è accaduto con l'*Arts and Crafts* (ispirandosi al clima medievale) e successivamente, tra fine Ottocento ed inizio Novecento, con l'*Art Nouveau*. Il tentativo di tener unite arte e società, arte e vita quotidiana è continuato col *Bauhaus* ricercando, benché con grandi difficoltà, il collegamento con l'industria (diciamo con grandi difficoltà perché il Bauhaus fu in sostanza forzato, per ragioni contingenti, a rimanere ancora in gran parte legato all'artigianato). Questa linea ha poi proseguito il suo cammino con l'*industrial design*, nella seconda metà del XX secolo. Si tratta, pur tuttavia, di un orientamento che non contraddice la linea dominante dell'arte occidentale dalla fine del XVIII secolo ad oggi.

Quanto stiamo rilevando è ugualmente leggibile se guardiamo alla terminologia artistica. La suddivisione delle arti in *belle arti* e *arti meccaniche* comparve in modo chiaro solo attorno alla metà del XVIII secolo, con Charles Batteux e il suo *Les Beaux-Arts réduits à un même principe* (1746). Batteux divise le arti in belle arti – come la poesia, la pittura, la scultura – che hanno come finalità il piacere imitando la natura e arti meccaniche che hanno come ragion d'essere l'utilità[51]. In precedenza vi erano le arti meccaniche, in cui rientravano la pittura e la scultura, contrapposte alle arti liberali (è interessante osservare che nell'*Encyclopédie*, alla voce "arte", Diderot parla ancora di arti liberali e di arti meccaniche, pur ribaltandone la gerarchia, mentre D'Alembert nel *Discours préliminaire* alla stessa *Encyclopédie* usa il termine *beaux-arts*). Fa osservare Tatarkiewicz: «Il principio di questa suddivisione non era nuovo: la ripartizione tra arti al servizio del piacere e al servizio dell'utilità, tra imitative e produttive, risaliva ai tempi dell'antica Grecia. La novità fu l'introduzione del termine "belle", per designare questo gruppo di arti»[52]. La cosa più rilevante è il fatto che ora "bello" è legato esclusivamente alle arti che creano piacere, alle belle arti. Il passo ulteriore sarà la rinuncia a quell'appellativo e all'imperativo del piacere, assieme alla messa in discussione dell'idea di valore estetico dell'oggetto e alla caduta – sotto il segno della vita, e qui sta la differenza rispetto a quanto era accaduto col Barocco – delle frontiere tra le diverse arti: pittura, scultura, danza, teatro. Nel Prologo di *Les mamelles de Tirésias* di Apollinaire, il diretto-

[51] In mezzo, tra le une e le altre, tra piacere e utilità, Batteux collocò l'architettura e l'eloquenza.

[52] W. Tatarkiewicz, *Storia di sei Idee*, 87.

re della compagnia teatrale parla del «grande spiegamento della nostra arte moderna / Che spesso sposa senza legame apparente, come nella vita / I suoni i gesti i colori le grida i rumori / La musica la danza l'acrobazia la poesia la pittura / I cori le azioni e gli scenari molteplici»[53].

Su questo sfondo va capita l'"assenza" dell'uomo in una parte importante dell'arte degli anni '60-'70. Non abbiamo la possibilità di parlarne in modo articolato. Limitiamoci a qualche annotazione riguardante, per esempio, il *Minimalismo* (fenomeno che ha avuto il suo momento emergente attorno alla metà degli anni '60). Esso ha voluto eliminare ogni traccia di soggettività. Ha ricercato l'anonimato, l'impersonalità meccanica come reazione a un'arte che aveva fatto della soggettività un vero e proprio mito, in modo particolare con l'*Action Painting* (già nella prima metà del XX secolo si era vista una reazione analoga con *De Stijl*). Pensiamo a Sol LeWitt (nato nel 1928) per il quale la forma è solo lo strumento della sua disposizione, della sua intensità grammaticale derivante da premesse logiche molto semplici. Le sue opere multicompartimentali, costruite con sbarre di alluminio smaltato, sono strutture modulari primarie in cui un ordine geometrico asettico è espressione forte – benché priva di giudizio morale – di un uomo che, mentre viene esaltato nella sua individualità, è anche inserito in un mondo in cui domina la standardizzazione. Il Minimalismo non mette in scena questa contraddizione come dramma, ma assume la tendenza dominante, cioè quella di un fare senza qualità particolari, accentuandone con freddezza e rigore la grammatica fino a dire che l'esecuzione da parte dell'artista è senza importanza. Non si può affermare che l'uomo, l'uomo contemporaneo sia realmente assente da questo orizzonte. Non è assente in Sol LeWitt, come non lo è in Donald Judd (1928-1994) in cui il rifiuto di pittura e scultura, considerate obsolete, la serialità e la modularità vanno nella direzione di dare fiducia allo spazio reale.

Se la Chiesa vuole rivolgersi all'arte attuale e proporgli sfide essenziali dal suo punto di vista, lo deve fare rivolgendosi a un mondo artistico reale e non immaginato attraverso lenti deformanti o rifiutato ammettendo solo qualche ammodernamento linguistico. È necessaria una conoscenza disincantata dell'arte odierna sul piano internazionale (si pensi, negli ultimi anni, alla volontà d'inchiodare in modo «letterale» la realtà[54] presente in parecchi artisti di rilievo). È indispensabile la stessa conoscenza che ci deve essere di fronte alle testimonianze artistiche del passato

[53] G. Apollinaire, *Les mamelles de Tirésias* (1903 e 1916), Paris 1946, 31.

[54] Cfr. C. Grenier, *L'art contemporain est-il chrétien?*, Nîmes 2003, 92.

e che deve lasciarsi illuminare dal mistero, seguendo le parole di Evdokimov che dice: «l'atteggiamento corretto, "liturgico", dell'uomo può rendere illuminante ogni mistero; e la sua luce permetterà allora la lettura dell'esistenza. Non è la conoscenza che illumina il mistero, è il mistero che illumina la conoscenza. Noi possiamo conoscere solo grazie alle cose che non conosceremo mai»[55]. Troppo spesso, parlando di fenomeni artistici lontani dalla sensibilità della Chiesa, si parla di vuoto e di crisi in termini generici, sommariamente liquidatori. Anche nella percezione indifferente allo Spirito Creatore, nel rifiuto di porsi domande esplicite sul destino dell'uomo possiamo trovare espresso qualcosa di bruciante e profondo, che non per questo va condiviso e auspicato sul piano delle idee, ma che può essere apprezzato su quello dell'arte (non parliamo di un apprezzamento formalistico). Col filosofo Nicolas Gomez Davila potremmo dire: «Qualunque sia l'apparente forma ribelle assunta dall'arte, essa è fondamentalmente obbedienza all'essere»[56]. E quest'ultima non si misura né con le intenzioni dell'artista né con le parole dei critici, ma col tempo che mette a dura prova quel contenuto che non ha saputo farsi senso come essere di una forma che è comunione, amplesso sponsale.

Anche l'atteggiamento nei confronti dei pochi artisti cristiani del XX secolo sembra spesso rimanere epidermico. È il caso per Graham Sutherland (1903-1980)[57], artista che lavora abitualmente sul mistero delle forme naturali e autore di alcune fra le più interessanti opere d'arte sacra contemporanea eseguite su commissione: la *Crocifissione* per la St. Matthew's Church di Northampton commissionata nel 1944[58] e il grande arazzo del *Cristo in gloria nel Tetramorfo* commissionato nel 1952 e ultimato nel 1962 per la nuova cattedrale di Coventry, città devastata dalle bombe tedesche nel 1940. Quanto fatto per libera scelta su commissione, «si collega necessariamente, forse più di quanto io non creda, alle altre mie opere», dice Sutherland[59]. Più interessante ancora è la lucidità con cui si rapporta alle limita-

---

[55] P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, prefazione di O. Clément, traduzione di A. Dell'Asta, Milano 1980, 13 (tit. orig. *La femme et le salut du monde*, Paris 1978).

[56] N. Gomez Davila, *In margine a un testo implicito*, a cura di F. Volpi, traduzione di L. Sessa, Milano 2001, 147 (traduzione di una parte di *Escolios a un texto implicito*, Bogotà 1977, 2 voll.).

[57] Sutherland si convertì al Cattolicesimo nel 1926.

[58] Negli anni '40 il reverendo Walter Hussey, vicario di St. Matthew, seppe coinvolgere musicisti e artisti (come Sutherland e Henry Moore) in occasione dell'annuale Arts Festival. Hussey – che in questa sua attività incontrò anche molta ostilità – divenne più tardi decano di Chichester e commissionò opere a Sutherland, Marc Chagall e John Piper.

[59] G. Sutherland, *The Problems of Religious Art*, in *Christ in Glory in the Tetramorph*, a cura di A. Révai, London 1964, 78.

zioni imposte in questo campo. Egli parla di freno paragonabile al filo dell'aquilone[60], benché «vi sia talvolta un ostacolo – e un abisso – tra ciò che si vorrebbe realizzare e ciò che potrebbe essere accettato»[61]. E ancora, rispetto alla relazione fra tradizione iconografica e libertà stilistica: «Volevo liberarmi da quanto era stato fatto, ma per conoscere ciò di cui liberarmi dovevo ugualmente guardare ad esso. Decisi che se potevo lavorare, da un punto di vista iconografico, entro la cornice di ciò che era stato fatto, sarei stato più libero d'interpretare i diversi elementi»[62].

Anche nei confronti di Rouault, lo sforzo per capirne a fondo la rilevanza non è ancora oggi adeguato. È apprezzato per aver dipinto temi cristiani con un linguaggio espressionista, alimentato da richiami all'arte romanica e alle vetrate gotiche. Sembra però sfuggire la grande modernità del pittore, ciò che fa delle sue figure di Cristo qualcosa di decisamente nuovo. Fin dall'inizio, con le sue prostitute, Rouault ha cercato di rendere conto dell'uomo senza disgiungere spiritualità e corporeità. Ha cercato di far sentire la miseria di tutti noi, prima di tutto attraverso il corpo come realtà in cui è tangibile la povertà dell'uomo che non sa di essere miserabile, nonché come luogo privilegiato dell'uomo consapevole di essere miserabile: «La grandezza dell'uomo è grande in quanto egli sa di essere miserabile; un albero non sa di essere miserabile.
Riconoscersi miserabile è, dunque, essere miserabile, ma conoscere la propria miseria è essere grande», dice Pascal[63]. È facile occultare la nostra indigenza guardando allo spirito, a meno che essa non venga tradita da toghe, cappe d'ermellino, copricapo che si fanno corpo, come nei giudici di Rouault. Col tempo egli ricorrerà a un segno meno fluido, meno scorrevole e febbrile a favore di una pennellata più larga, che delimita e salda tra loro porzioni di figura. Entrano in scena i richiami formali all'arte medievale, i temi religiosi cristiani. Ciò che è importante rilevare è che il fatto saliente della pittura di Rouault in questa nuova fase è il passaggio dal confronto col corpo al confronto con la materia sulla superficie della tela. La materia cerca di farsi corpo e in essa l'artista si sforza di riconoscere un corpo, come se fosse un cieco che, toccando, tenta di ricomporre nella sua mente un'unità. I larghi segni neri, che fanno pensare ai listelli di piombo delle vetrate, sono ciò che separa e unisce alla ricerca di una miseria che è quella dell'uomo assunta su di sé da Dio

60 Cfr. *ibid.*, 83.

61 *Ibid.*

62 G. SUTHERLAND, *The Style*, in *Christ in Glory in the Tetramorph*, 42-43.

63 B. PASCAL, *Pensées*, VI, 105, in *Œuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern, vol. II, Paris 2000, 574-575.

Pierre Bonnard, *San Francesco di Sales*, 1945, olio su tela, Notre-Dame de Toute Grâce, Assy.

e da lui riscattata senza annegarla nella gloria divina. Rouault, prima ancora di vedere, cerca di *sentire*, *avvertire*, *toccare* l'uomo redento dal Dio-uomo nel Dio-uomo. Ecco ciò che fa dei suoi Cristi qualcosa di nuovo. Ecco perché nella loro drammaticità queste figure appaiono stranamente, inaspettatamente serene. Il problema, insomma, non è iconografico. Il pittore, così facendo e anche per il tramite della moltiplicazione delle cornici dipinte attorno all'immagine centrale, afferma il quadro negandolo in definitiva come finestra aperta sul mondo, sia esso quello delle forme naturali, sia esso quello delle idee o del mistero. Il quadro non si apre su nulla. È il supporto su cui si manifesta la materia che si fa forma come miseria redenta in Cristo e che ha uno dei suoi vertici nello sconvolgente *Sacro Cuore* della Collezione vaticana d'arte religiosa moderna (1949 ca., olio su tela)[64]. Così Rouault è artista molto diverso dagli altri espressionisti, è per certi versi più vicino, pur nell'incolmabile diversità, ad artisti suoi contemporanei come Mondrian e Magritte dove il dato centrale è il cambiamento radicale dello statuto del quadro ora affermato nella sua opacità.

Nel corso del XX secolo pochi artisti – solitamente non credenti o estranei al Cristianesimo – hanno in qualche caso affrontato con efficacia l'ambito del sacro. Il domenicano Padre Marie-Alain Couturier (1897-1954) – alla testa della rivista *L'Art Sacré* dal 1937 – scriveva a Le Corbusier, il 28 luglio 1953: «Abbiamo sempre pensato e detto che, per la rinascita dell'arte cristiana, l'ideale sarebbe avere in ogni caso dei geni che siano nel contempo dei santi. Ma nelle circostanze attuali, se uomini simili non esistono, pensiamo effettivamente che, per provocare questa rinascita, questa resurrezione, sia più sicuro rivolgersi a dei geni senza fede che a dei credenti senza talento»[65]. Questa impostazione ha dato pochi, osteggiati, altissimi risultati. Pensiamo alla cappella di Vence (Alpes Maritimes) e a quella di Ronchamp (Haute-Saône), di cui parleremo in seguito, come pure alla decorazione di Notre-Dame de Toute Grâce d'Assy (Haute-Savoie) iniziata nel 1938, consacrata nel 1950 e terminata nel 1957 con l'installazione del battistero. Vi troviamo vetrate di Rouault, opere di Matisse, Chagall, Braque, Lurçat, Léger, Bazaine, Richier. Troviamo Pierre Bonnard (1867-1947) con un bellissimo *S. Francesco di Sales*, Jacques Lipchitz (1891-1973) – «ebreo fedele alla fede dei suoi antenati», come recita l'iscrizione sulla scultura in bronzo da lui dedicata al tema della Vergine e dello Spirito – e altri artisti ancora.

---

64 Cfr. G. Fallani – V. Mariani – G. Mascherpa, *Collezione vaticana d'arte religiosa moderna*, Milano 1974 (*Rouault Georges*, n. 170 nel catalogo delle opere a cura di M. Ferrazza e P. Pignatti).

65 In *Le Corbusier, le couvent de la Tourette*, Marseille 1987, 12.

Padre Couturier sosteneva che «Tutta l'arte sacra implica certi elementi essenziali che sono d'ordine collettivo e comunitario: forme della sensibilità e dell'immaginazione rigorosamente comuni. E queste forme si producono solo in società radicalmente diverse dalle società occidentali contemporanee, in società in cui la religione fa corpo con la totalità della vita del gruppo»[66]. Per questa ragione riteneva drammaticamente inesistente e impossibile una moderna arte sacra; potevano esserci solo opere dalla forte ispirazione religiosa, ma rigorosamente individuali e generalmente fortuite.

Oggi, più che nel passato, pensiamo che l'artista possa essere seriamente interessato a mettere in gioco (non in pericolo) la sua libertà lavorando sui nodi essenziali del Cristianesimo, facendo di tutto per essere in comunione con la Chiesa, almeno momentaneamente, in relazione all'impegno che egli è disposto a prendersi cercando d'interpretare, al di là di oggettivismo e soggettivismo, quanto gli è stato chiesto di modo che «la preghiera e lo sguardo, in cui si formano le immagini» siano «preghiera e sguardo condiviso, in comunione con la fede vedente della Chiesa»[67]. La nostra fiducia deriva dalla constatazione della frequente vacuità della riflessione sull'arte attuale da parte dello stesso mondo dell'arte. Il vero, unico "interlocutore" finisce così per essere il mercato. Gli artisti sembrano spesso appagati da quest'ultimo e dal suo seguito d'operatori culturali, anche se non per questo è spenta ogni sete di qualcosa di più. È qui che la Chiesa ha un margine per interessare gli artisti che non hanno molte occasioni di coinvolgimento in un *dialogo esigente*. Da chi può venire l'invito a un dialogo di questo tipo? Dai critici, dalle gallerie, dai direttori dei musei d'arte contemporanea? Lo diciamo in modo disincantato, senza voler essere provocatori: il più delle volte propongono artisti di cui un mercato divenuto *fine* ha decretato, a torto o a ragione, il successo offrendo letture convenzionali, addirittura tautologiche: l'artista è interessante perché fa ciò che fa (e ciò che fa è autorizzato dai padroni dell'arte), senza preoccuparsi del reale interesse, del rigore di quanto egli presenta, senza premurarsi di selezionare all'interno della sua opera, magari sbagliando criticamente nell'operare a caldo, ma avendo il coraggio di sbagliare. Quante installazioni, quanta video art, quanta pittura, sotto le mentite spoglie dell'attualità, sono in realtà prodotti esangui, accademia paragonabile né più né meno ai chilometri di nudi che occupavano le sale dei *Salons*, mentre si andavano sviluppando l'Impressionismo e il Postimpressionismo. Impossibile, oggi, mettere in

[66] In Le Figaro, 24 ottobre 1951, riprodotto in L'Art Sacré, Paris, n. 9-10, mai-juin 1952, 25.

[67] J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 129.

discussione ciò che le multinazionali dell'arte hanno deciso d'imporre come modelli (un occhio alle quotazioni è indicativo del clima vigente; si pensi, però, che il solo segnalare questo fatto con vago spirito critico passa per moralismo). Impossibile mettere in discussione il vuoto di certe installazioni o di certa pittura narcisisticamente appagata, per valorizzare senza chiusure intellettuali altre installazioni, altra pittura, magari simili per forme e mezzi tecnici, ma più impegnative e rischiose.

Giovanni Paolo II nella sua *Lettera agli artisti* si chiede: «La Chiesa, dunque, ha bisogno dell'arte. Si può dire anche che l'arte abbia bisogno della Chiesa? La domanda può apparire provocatoria. In realtà, se intesa nel giusto senso, ha una sua motivazione legittima e profonda. L'artista è sempre alla ricerca del senso recondito delle cose, il suo tormento è di riuscire a esprimere il mondo dell'ineffabile. Come non vedere allora quale grande sorgente di ispirazione possa essere per lui quella sorta di patria dell'anima che è la religione?»[68]. È da rilevare, tra l'altro, come in anni molto recenti alcuni artisti di matrice avanguardistica abbiano mostrato un rinnovato, sfaccettato, confuso desiderio di confronto col Cristianesimo e la sua eredità. Teniamo presente, per esempio, Bill Viola, nato nel 1951, con *Room for St. John of the Cross*, installazione video del 1983[69] o *Greeting*, un'altra installazione video del 1995 in cui l'artista lavora sul tema della *Visitazione* sviluppato dal Pontormo in un suo celebre quadro[70]. Oppure pensiamo a Christian Jankowski, nato nel 1968, col video *The Holy Artwork* del 2001, nonché a Maurizio Cattelan, nato nel 1960, con *La nona ora*, opera del 2000 che sarebbe precipitoso considerare blasfema per il suo rappresentare, in modo estremamente realistico, papa Giovanni Paolo II scaraventato a terra da un meteorite.

Scrive Catherine Grenier, conservatore delle collezioni contemporanee del Musée National d'Art Moderne di Parigi: «Il terreno religioso appare oggi, contemporaneamente, come uno degli ultimi luoghi di trasgressione e come un autentico spazio di ritorno alle origini. Trasgressione, perché mentre la provocazione sacrilega ha solo effetti estremamente attenuati su di un pubblico che non è più portato a difendere i valori cristiani, il riferimento religioso si scontra con uno dei tabù moderni pertur-

---

68 Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti*, Milano 1999, 25.

69 The Museum of Contemporary Art, Los Angeles.

70 Collection of the Modern Art Museum of Fort Worth, Texas. Il quadro del Pontormo (1494-1556) è la *Visitazione*, 1529-1530, Carmignano, Firenze, Pieve di San Michele. In coincidenza con la Quaresima 2004, nell'ambito di un ciclo d'iniziative intitolato *Pause* che ha avuto come teatro il Duomo di Milano, Bill Viola ha presentato due video: *Departing Angel* e *Emergence* (25 marzo e 1 aprile). Oltre a lui, Mark Wallinger (nato nel 1959) ha esposto i video *Prometheus* e *Threshold to the Kingdom* (11 marzo).

bando il consenso di una cultura laica e progressista»[71]. E aggiunge che se l'insistenza nel dire il reale e nell'affrontare questioni di fondo, presente a tratti nell'arte attuale, «passa attraverso la riscoperta o il riferimento più o meno cosciente al modello cristiano, è perché il dubbio che pesa sulla realtà e colpisce l'insieme delle società occidentali, rimette in causa la possibilità di un'alterità e rinvia ogni presa di possesso dell'uomo sul mondo alla questione del credere. Col declino dei sistemi di credenza edificati dalla modernità, la religione appare come il modello di un'adesione assoluta al reale percepito nella sua dimensione di alterità»[72].

La Chiesa deve dotarsi degli strumenti per muoversi nel mondo dell'arte attuale, senza rinunciare alle sue specifiche esigenze e, soprattutto, alla difficoltà insita nel cercare di aiutare chiunque, prima di tutto gli stessi cristiani, a penetrare nei misteri della fede, ad acquisire una maggior intelligenza di quest'ultima per non ridurre il cuore del Cristianesimo. Una strada di questo tipo può costituire una sfida di non poco conto nella situazione culturale che è stata rapidamente delineata, sempre che da parte della Chiesa e degli artisti si sia disposti a prendersi il tempo necessario perché qualcosa maturi, sempre che non vengano imboccate scorciatoie di comodo. Ricorda giustamente il cardinal Joseph Ratzinger: «L'arte non può essere prodotta, così come si commissionano e si producono delle apparecchiature tecniche»[73]. Pensiamo ai quattro anni che Matisse, anziano e malato, ha dedicato alla Cappella del Rosario di Vence dove si è occupato di architettura, di vetrate, di disegni murali su ceramica, di pianete, di suppellettili sacre. Furono anni di dialogo tra l'artista e i domenicani Rayssiguier (dal 4 dicembre 1947) e Couturier (dalla primavera del 1948). Quattro anni di «lavoro esclusivo e assiduo», «il risultato di tutta la mia vita attiva» dice Matisse in una lettera del giugno del 1951 al vescovo di Nizza, Monsignor Remond[74].

Consideriamo in modo particolare la *Via crucis*, uno dei maggiori esempi d'arte sacra in senso stretto del secolo appena trascorso. Su grandi piastrelle bianche, un segno nero sembra frettolosamente abbozzare le singole stazioni, partendo dall'an-

---

[71] C. Grenier, *L'art contemporain est-il chrétien?*, 7.

[72] *Ibid.*, 117. Per evitare di finire là dove il titolo di questo saggio sembra volerci condurre, è utile aggiungere questa precisazione dell'autrice: «Si può allora parlare di un'arte cristiana [nell'arte odierna, *nota nostra*]? Sarebbe andare al di là dell'atteggiamento cosciente degli artisti, approdando peraltro solo a una categoria dell'arte priva di un fondamento. [...] se esiste, certo, un'iconografia cristiana, si può dire senza provocazione che l'arte cristiana non esiste» (*ibid.*, 118). Questa conclusione non è la nostra.

[73] J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 131.

[74] H. Matisse, *Scritti e pensieri sull'arte*, raccolti e annotati da D. Fourcade, traduzione di M. Mimita Lamberti, Torino 1988, 220 (tit. orig. *Écrits et propos sur l'art*, Paris 1972).

golo in basso a sinistra per spostarsi verso destra, salendo poi verso sinistra per finire in alto a destra. Ogni stazione è tutto sommato riconoscibile e questo riconoscimento è facilitato dalla presenza di un numero che accompagna la scena. Oltre a questo dato, che mostra la volontà di rimanere ancorati allo specifico della *Via crucis*, il fatto determinante è l'idea della fatica della salita al Calvario espressa semplicemente ed efficacemente dall'inerpicarsi delle scene. Per tale ragione questa *Via crucis* è un vero cammino della croce, governato dall'uso magistrale che della linea sa fare l'artista. Diamogli la parola: «Il pannello di san Domenico e quello della Madonna col bambino sono allo stesso livello di spirito decorativo, e la loro serenità ha un carattere di tranquillo raccoglimento che è loro proprio, mentre quello della Via Crucis s'anima di uno spirito differente. È tempestoso. Lì avviene l'incontro dell'artista con il grande dramma del Cristo, che fa straripare sulla cappella lo spirito appassionato dell'artista. All'inizio, avendolo concepito nello stesso spirito dei due primi pannelli, ne aveva fatto una processione dove le scene si succedevano le une alle altre. Ma, preso dal pathos di questo dramma tanto profondo, ha rivoluzionato l'ordine della sua composizione. L'artista ne è divenuto in piena naturalezza l'attore principale: invece di riflettere questo dramma, l'ha vissuto e l'ha espresso in questo modo. Egli è ben cosciente del movimento spirituale comunicato allo spettatore da questo passaggio dalla serenità al dramma. Ma la Passione del Cristo non è forse il più commovente tra i tre soggetti?»[75]. È quanto dice un pittore che non ha sentito il bisogno di convertirsi e neppure di riavvicinarsi in qualche modo al Cattolicesimo, come parecchi supponevano mentre stava lavorando alla cappella: «Se credo in Dio? Sì, quando lavoro. Quando sono sottomesso e modesto, mi sento talmente aiutato da qualcuno che mi fa fare cose che mi superano»[76]. «*In fin dei conti, ho obbedito*... Naturalmente non ho avuto risposta, ma da quel momento sono stato pacificato, liberato», ci dice un Matisse con le lacrime agli occhi. «Ho attraversato la vita come un uomo incalzato, braccato. Un giorno Picasso m'ha detto una cosa giustissima. M'ha detto: "Dobbiamo lavorare come operai". Ma per la cappella non era più così. Tutto è venuto da un'altra parte, da più in alto di me»[77]. E ancora: «Sono contento, ma non sono *mai* stato fiero di quel che facevo. Ogni volta che avevo fatto tutto quanto potevo con le mie dieci dita, qualcosa veniva a completar-

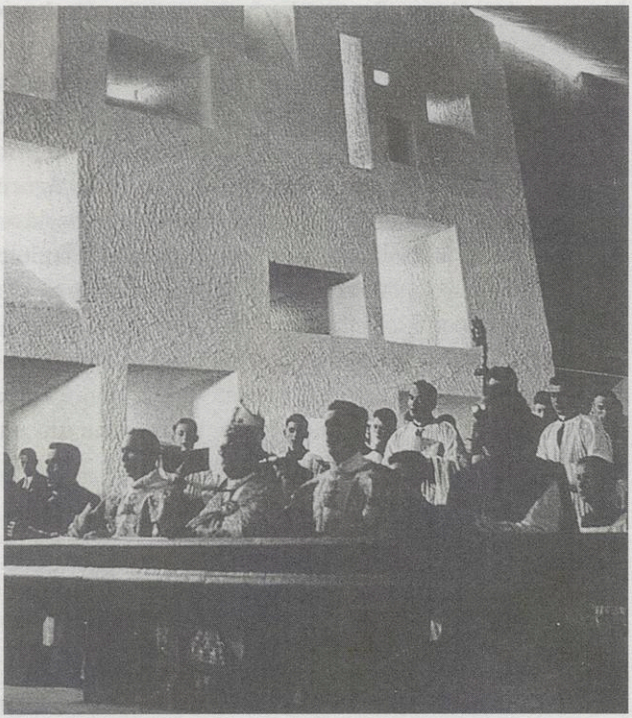
---

[75] *Ibid.*, 223-224 (numero di Natale di France-Illustration, 1951).

[76] In *Jazz*, Paris 1947, 102-103 (nuova edizione: New York 1985, con testo originale e traduzione in inglese di S. Hawkes, introduzione di R. Castleman).

[77] H. Matisse, *Scritti e pensieri sull'arte*, 237.

Henri Matisse, *Via Crucis e Madonna col Bambino*, disegno su ceramica, Chapelle de Notre-Dame du Rosaire, 1948-1951, Vence.



Le Corbusier, *Notre-Dame-du-Haut*, 1950-1955, Ronchamp.

lo ma non dipendeva da me, veniva da qualche altra parte» (23 giugno 1951)[78]. Eppure, può turbarci questa affermazione spesso enfatizzata: «È per me che la faccio [la cappella, *nota nostra*]. – Ma lei mi ha detto che era per il Buon Dio! interviene suor Jacques-Marie. – Sì, ma Dio sono io»[79]. Una conclusione affrettata potrebbe portare a dire: come fa un artista che parla così a esprimere autenticamente la passione di Cristo? Per rispondere dobbiamo prima di tutto ricordarci di quanto i risultati realmente estrinsecano; in secondo luogo, oltre alle dichiarazioni dell'artista citate in precedenza, ve ne sono altre molto interessanti. Soprattutto quando dice: «Il mio lavoro consiste nell'imbevermi delle cose. E poi è quello a tornar fuori»[80]. Non essere credente può essere un ostacolo, ma non quanto lo è il fatto di non riuscire a compiere il proprio lavoro di artista come lo concepisce Matisse («imbevermi delle cose»). È vero che «La nudità di Vence non ha [...] niente a che vedere con la semplicità cristiana, soddisfa un'ascesi che l'artista s'impone per costringere la sua arte a dare tutta la sua potenza. Il bianco non significa nulla, Matisse ricostituisce semplicemente sul muro lo spazio che gli è familiare, quello della tela o del foglio bianco»[81]. Potremmo tuttavia aggiungere: ben venga quel bianco privo di significato, che ha consentito al pittore di restituire il più naturalmente possibile ciò da cui si era lasciato impregnare. Ci è stata risparmiata quella semplicità di superficie, ispirata da un'affettata ricerca di ascesi che spesso s'impone attorno ai temi religiosi. È inoltre indicativa la reazione di Matisse all'invito di Fra Rayssiguier che gli suggeriva di fare la Madonna senza bambino e senza aureola (la Vergine fu poi fatta col bambino, ma con le figure prive di aureola). Matisse si oppose sostenendo che non bisognava sconcertare completamente i fedeli[82]. Eppure, per questo lavoro l'artista è stato confrontato con delle costrizioni e dei disaccordi tali da preoccupare i suoi collaboratori che pensavano si sarebbe scoraggiato.

In conclusione, possiamo dire che se la cappella di Vence è frequentata soprattutto da amanti dell'arte più che da fedeli, non è colpa di Matisse. Vi sono tutte le premesse perché quel luogo viva all'insegna di un'intensa cattolicità. La sua *Madonna col Bambino* aspetta solo le nostre preghiere fiduciose per l'impeto, la

---

78 *Ibid.*, 234.

79 In P. Schneider, *Matisse*, Paris 1984, 675.

80 H. Matisse, *Scritti e pensieri sull'arte*, 232 (3 febbraio 1949).

81 F. Debié – P. Vérot, *Urbanisme et art sacré. Une aventure du XXe siècle*, Paris 1991, 107.

82 Cfr. P. Schneider, *Matisse*, 676 (entretien avec le frère Rayssiguier, 13 aprile 1948).

gioia, la solennità con cui Maria ci presenta il Salvatore. Basta aprire gli occhi per vederlo, basta non dimenticare d'essere credenti per accorgersene. Nonostante certe dichiarazioni di Matisse, per Grazia di Dio. Aveva ragione Padre Couturier: «Il fatto che Matisse abbia trascorso quattro anni della sua vita a fare une cappella di religiose domenicane è "un miracolo". E in un certo senso è anche un miracolo che la Chiesa, com'è oggigiorno, vale a dire molto lontana in tutti i paesi dalle sorgenti vive dell'arte, l'abbia accettato e se ne rallegri, se ne dichiari onorata»[83]. D'altronde, pensiamo forse che le grandi chiese romaniche e gotiche sfuggano al fatto d'essere soprattutto luoghi di pellegrinaggio artistico? Fanno fatica a ritagliarsi un po' di tempo e di spazio per il culto. Se queste chiese del passato o del presente non sono impregnate delle preghiere e dell'incenso di oggi è semplicemente colpa nostra, della nostra fede troppo tiepida e non certo dell'arte.

Abbiamo difeso la cristianità finale del lavoro di Matisse a Vence. Possiamo ugualmente sostenere l'intima cattolicità delle opere religiose di Giacomo Manzù (1908-1991), come la *Porta della Morte* per San Pietro in Vaticano (1950-1964). Eppure, alla domanda «*qual è il suo rapporto con la fede?*» Manzù risponde senza esitazione, lui che proveniva da una famiglia molto religiosa, che era vicino a papa Giovanni XXIII e legato da profonda amicizia a don Giuseppe De Luca: «Non ho alcun rapporto con la fede; ho fatto le Crocifissioni pensando ai morti che mi erano passati tra le mani, non certamente a Cristo o ad altri temi religiosi»[84]. Ben diverso è il discorso da fare per le *Stations of the Cross*[85] di Barnett Newman (1905-1970), eseguite tra il 1958 e il 1966 da questo artista di origini ebraiche. Consideriamo prima di tutto queste sue precisazioni: «Cominciai questi dipinti otto anni fa nel modo in cui comincio tutti i miei dipinti, cioè dipingendo. Fu mentre dipingevo che capii (stavo lavorando al quarto quadro) che vi era qualcosa di particolare. Fu in quel momento che l'intensità con cui sentii i dipinti fece sì che mi apparissero come le stazioni della Via Crucis»[86]. Alla sua opera, l'artista avrebbe voluto dare il titolo

[83] In Le Figaro, 24 ottobre 1951, riprodotto in L'Art Sacré, Paris, n. 9-10, mai-juin 1952, 25.

[84] *Intervista a Giacomo Manzù*, a cura di M. Pisani, in Cat. *Manzù*, mostra antologica, Milano, Palazzo Reale, Arengario, Museo del Duomo, dicembre 1988-febbraio 1989, 44. Cfr. anche la stessa intervista a p. 48 e C. B. Pepper, *Un artista e il Papa, sulla base dei ricordi personali di Giacomo Manzù*, traduzione di V. di Giuro, Milano 1968, 82-83 (tit. orig. *An Artist and the Pope*, New York 1968).

[85] National Gallery of Art, Washington, D. C.

[86] B. Newman, *The Fourteen Stations of the Cross, 1958-1966*, in *Selected Writings and Interviews*, a cura di J. P. O'Neill, Berkeley-Los Angeles 1992, 189 (precedentemente in ARTnews, 1966). Cfr. anche *A Conversation: Barnett Newman and Thomas B. Hess* (1966), in *Selected Writings and Interviews*, 274.

Lemà Sabactàni[87] perché, come egli dice, «Questa è la Passione. Questa protesta di Gesù. Non la terribile salita della Via Dolorosa, ma la domanda che non ha risposta»[88]. Le *Stations of the Cross* sono certo un'importante opera religiosa per la domanda che pongono, benché non rientrino nella religiosità cristiana e non possiedano pertanto le condizioni di partenza per diventare un'opera d'arte sacra cristiana. Il problema non consiste nella non visibilità del soggetto, e neppure nel fatto che in partenza non vi sia stata l'idea di dipingere il tema in questione. L'opera non rientra nella religiosità cristiana perché il vasto, solenne campo pittorico – diviso dalle abituali, controllatissime *zips* – rimane irrimediabilmente e imperturbabilmente lacerato, aperto sul vuoto.

5. Le chiese contemporanee

Abbiamo visto che le condizioni di partenza per essere *artisticamente* nel cuore della religiosità cristiana non sono necessariamente dettate dalla fede dell'artista, ma prima di tutto dalla volontà di lasciarsi impregnare, come diceva Matisse, da ciò con cui egli ha deciso di confrontarsi. Il discorso vale ovviamente anche per l'architettura.

L'architettura delle chiese del XX secolo pone dei problemi che sono facilmente sotto gli occhi di tutti. Non è solo questione di assestamento nel tempo del rapporto tra chiesa e tessuto circostante. Nel passato le chiese erano l'elemento centrale di un villaggio, di una città. Oggi non è evidentemente più così per via del mutato rapporto tra società e Chiesa, tra cultura e Chiesa. La chiesa, piccola o grande che fosse, era una volta espressione di una collettività che lì si riconosceva meglio che in qualsiasi altro luogo; il suo riconoscersi come corpo sociale era tutt'uno con un raccogliersi, lì, come comunità incontrante Cristo nella Parola e nell'eucaristia. Lo stato odierno del rapporto tra Cristianesimo e società fa sì che una chiesa possa anche essere fisicamente emergente in mezzo all'ambiente urbano preesistente, ma a questo rilievo architettonico non corrisponde spesso un'autentica evidenza di senso, sentita inoltre come tale da una maggioranza di persone. Ciò non coincide automaticamente col bisogno effettivo, funzionale di poche oppure di tante nuove

[87] «"Eloì, Eloì, lemà sabactàni?", che significa: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"» (Mt 27,46 e Mc 15,34).

[88] In B. Newman, *Selected Writings and Interviews*, 188 (precedentemente in Cat. *Barnett Newman: The Stations of the Cross, Lema Sabachthani*, The Salomon R. Guggenheim Foundation, New York 1966).

chiese[89] e non ha nulla a che vedere con quanto ogni persona ragionevole può riconoscere. Per esempio, che una chiesa è sempre una presenza positiva, che risponde al tentativo di far entrare lo spirito in un mondo dal quale sembra sempre più assente. Altra è la preoccupazione del cristiano: una chiesa ha da essere una chiesa, ha da essere una *forma* che *è* una *chiesa*. In passato, il senso dell'edificio chiesa era spontaneamente chiaro ai fruitori e ancor prima ai costruttori. Il tempio era stato il luogo d'incontro privilegiato con Dio, separando lo spazio profano dallo spazio della presenza divina in mezzo al popolo; presenza circoscritta in un luogo che non poteva, comunque, esserne il perimetro: «È proprio vero che Dio abita sulla terra? I cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che ti ho costruito» (1 Re 8,35). Con Cristo, Dio incontra ogni singolo uomo nel mondo e nella sua interiorità, non abitandolo come presenza nascosta, ma facendosi egli stesso uomo senza perdere la sua divinità e assumendo fino alla morte quella condizione, facendola passare nell'eternità dell'amore grazie alla resurrezione. In Matteo 18,20 si legge: «ove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro». In qualsiasi luogo dove non uno, ma due o più si riuniscono nel nome di Cristo, egli è presente in mezzo a loro. La chiesa non è però un luogo qualsiasi, da intendere in modo generico. Essa dà forma stabile all'«io sono in mezzo a loro», è luogo costruito che rende visibile l'accadere di una vita caratterizzata dall'«io sono in mezzo a loro». È il superamento e non la cancellazione del «Lì sarà il mio nome» (1 Re 8,29). È il superamento, e non la cancellazione, dell'idea di "casa di Dio"[90]. Solo un equivoco – calato nella paura diffusa di perdere qualcosa in quanto uomo ordinando la propria vita a Dio, unita al timore di perdere quei cattolici ancora pronti a riconoscere un ruolo all'edificio chiesa – ha potuto portare a pensare di dover controbilanciare l'idea di "casa di Dio" con l'idea di "casa dell'uomo". «La chiesa può facilitare la relazione con se stessi e le relazioni interpersonali», diceva il rapporto *Pour une politique nouvelle de l'équipement religieux* del Comité natio-

[89] Ricordiamo, a Roma, la scommessa lanciata nel 1993 dal cardinal Camillo Ruini al convegno del vicariato sul tema *50 chiese per Roma 2000*. Era nata dal fatto che 50 comunità costituite come parrocchie, per un totale di mezzo milione di fedeli, non avevano una struttura che permettesse loro «di celebrare degnamente l'eucaristia e viverla come esperienza di comunione» (C. Ruini in L. Liverani, *Roma scommette sulle nuove chiese*, in Avvenire, 23 aprile 1993, 15). Il 26 ottobre 2003 il cardinal Ruini ha consacrato la chiesa dedicata a Dio Padre Misericordioso nel quartiere di Tor Tre Teste. Commissionata a Richard Meier nel 1996, a seguito di un concorso internazionale, la chiesa è stata iniziata nel 1998.

[90] Sulla struttura della celebrazione liturgica in relazione al culto sinagogale e a quello del tempio, cfr. J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 52-53.

nal des constructions d'églises a cura di Padre Marie-Robert Capellades[91], edito nel 1971 in un momento storico in cui questo tipo di concezione si andava diffondendo, come stigmatizza Christian Norberg-Schulz[92].

La chiesa è luogo che magnifica l'essere di Cristo in mezzo a coloro che si riuniscono nel suo nome, perché qui egli incontra l'uomo come Parola che non può essere disgiunta dal suo essersi fatta carne – e che dunque non è "solo" Parola né tantomeno "saggezza" –, dal suo sacrificio sulla croce e, ultimamente, dal suo consegnarsi come nutrimento fino alla fine dei tempi. Ecco ciò che, messo in opera da costruttori pronti ad accettare la sfida, può far sentire la sua influenza sullo spazio circostante, così come la carità praticata agisce giorno dopo giorno indipendentemente dalla sua visibilità mediatica. L'uomo, nella celebrazione eucaristica, incontra questa Parola assieme e attraverso gli altri. Il singolo individuo non sta separato dagli altri. La chiesa come luogo di culto, in cui il culto realmente accade, è segno tangibile della comunità come corpo mistico di Cristo in relazione al proprio capo. L'assemblea dei fedeli non è una somma d'individui, ma è ogni uomo che cerca di fare comunità in Cristo, dicendo di sì a Cristo, abbandonandosi a lui per ritrovare la sua centralità, la sua verità di uomo liberata dal peso dell'autoglorificazione, compresa quell'autoglorificazione che si dà sotto la forma dell'umiltà troppo cercata.

Il desiderio d'assoluto, di confronto tra finitezza e infinito, di riflessione sullo spazio in cui vive l'uomo contemporaneo e sulla presenza in esso della dimensione spirituale costituiscono un orizzonte culturalmente indefinito senza un'adeguata

---

91 Paris 1971, 26 (si noti che a quei tempi l'81% dei Francesi si augurava fossero edificate chiese nei centri urbani di nuova costruzione). Una decina d'anni dopo, questa tendenza nel modo di pensare l'edificio chiesa si conferma: «La situazione si sviluppa in definitiva nella direzione della chiesa-casa, concepita come un ideale nei contatti umani, come il focolare spirituale dell'assemblea ecclesiale» (A. Leroi-Gourhan, prefazione a S. Robin, *Églises modernes. Évolution des édifices religieux en France depuis 1955*, Paris 1980). Sul piano terminologico, ecco quanto Robin registrava sempre attorno al 1980: «Non rileviamo più la parola "chiesa", quasi più la parola "cappella". Invece, le espressioni "centro parrocchiale", "punto di sosta parrocchiale (*relais paroissial*)" sono sempre più frequenti. Infine, annotiamo l'apparizione del termine "centro ecumenico"» (*ibid.*, 26).
Cfr. anche S. Benedetti, *L'architettura delle chiese contemporanee. Il caso italiano*, Milano 2000, 49-86. L'autore coglie, perfino negli ultimi testi sull'architettura sacra di una personalità d'alto profilo come il cardinal Lercaro, «una vistosa flessione ed un impoverimento espressivo e simbolico del modo con cui aveva concepito la costruzione delle chiese nelle sue precedenti riflessioni» (57). Egli cita (58) un passaggio di un articolo intitolato *La chiesa nella città di domani*, pubblicato in Chiesa e Quartiere nel marzo del 1968, 7, in cui Lercaro chiede di «fare chiese modeste e funzionali, di fronte alle quali i nostri figli si sentano liberi di ripensarne delle nuove, di abbandonarle, di modificarle come il loro momento e la loro sensibilità religiosa suggerirà».

92 Cfr. Ch. Norberg-Schulz, *La Chiesa come* imago mundi, in Cat. *Architettura e spazio sacro nella modernità*, Venezia, Antichi Granai alla Giudecca, 4 dicembre 1992-6 gennaio 1993, 48.

consapevolezza degli aspetti prima evocati. Non per questo occorre negare la possibilità di far ricorso a simboli aperti; la dimensione simbolica non deve però diventare elusiva, un *passe-partout* che conduce, per esempio, a edifici oggettivamente molto simili, a dispetto della loro diversità di funzione, benché sia vero che la riconoscibilità non basta e che quando si riconosce con chiarezza una chiesa del XX secolo è, il più delle volte, perché si è fatto uso di vecchie tipologie semplificate, minimalizzate. Nella genericità formale non cade un celebre, piccolo edificio sacro del passato, il *Tempietto di S. Pietro in Montorio* del Bramante (1444-1514), commissionato nel 1502 dal re di Spagna e costruito a Roma nel cortile a destra della chiesa di S. Pietro in Montorio, sul luogo in cui si riteneva fosse stata conficcata la croce su cui morì il santo. Guardato distrattamente, questo edificio a pianta circolare, preceduto da un ambulacro formato da sedici colonne, sembra un tempietto pagano. In apparenza non porta in sé nulla di chiaramente cristiano. Nonostante ciò, la soluzione scelta dal Bramante non è approssimativa. Non si trattava solo di contestualizzare storicamente l'evento, ma soprattutto di marcare con quella tipologia, in quel punto della città, un centro portatore dell'idea di Roma come centro del mondo prima e dopo Cristo. Il tipo architettonico che ricorda la Roma pagana in cui Pietro è stato ucciso diventa, anche in virtù delle esigue dimensioni dell'edificio, il segno di qualcosa che si è esteso al mondo intero, pur apparendo inizialmente trascurabile. È quanto è indicato dal moto centrifugo dei cerchi concentrici che sono il corpo cilindrico sormontato da una cupola, il colonnato, i gradini che lo precedono. In quello che doveva essere il progetto integrale, non realizzato, conosciuto attraverso il *Trattato di architettura* del Serlio (Venezia, 1540) ed evocante la chiesa paleocristiana di Santo Stefano Rotondo, quel movimento continuava con un colonnato situato tra il perimetro circolare del chiostro e il Tempietto. Quest'ultimo si dilata verso il mondo, anche se nascosto all'interno del chiostro. È centro appartato, ma operante e a sé attraente; è seme celato per potenziarne la forza centrifuga, così come per accrescerne quella centripeta che, con moto inverso, conduce ai gradini, all'ambulacro e, infine, al corpo cilindrico che spinge visivamente al suo interno grazie al tamburo corrugato da finestre e nicchie "eccessivamente" profonde, che premono verso il centro del centro.

L'indeterminatezza formale e simbolica finisce pure per falsare le eventuali funzioni sociali, ricreative, culturali legate a una chiesa in edifici annessi o in vani con funzioni diverse all'interno dello stesso edificio. È giusto, doveroso che in un quartiere popolare in cui non vi è nessun dignitoso punto d'incontro per i giovani si pensi non solo a costruire una chiesa, ma anche a soddisfare quella esigenza senza, tuttavia, confonderla con la prima tanto da farle prendere il sopravvento su di essa.

Aveva ragione l'architetto Rino Tami (1908-1994), in una conferenza del 1986, a mettere l'accento sull'importanza di «affermare e sottolineare l'imperativo categorico di edificare chiese artisticamente vere per il Dio vero» e a «deplorare le molte chiese laiche costruite in questi ultimi decenni e di cui sono parimente responsabili, occorre dire, sia i relativi committenti che i relativi architetti»[93]. Queste parole poco diplomatiche, soprattutto in quegli anni, additano con decisione un problema centrale: si tratta di costruire chiese artisticamente vere per il Dio vero dei cristiani, sinagoghe artisticamente vere per il Dio vero degli ebrei, moschee artisticamente vere per il Dio vero dei musulmani. Un architetto profondamente cristiano che voglia costruire una sinagoga o una moschea senza accettare, in quel frangente, di diventare in un certo senso ebreo o musulmano non sarà né architetto né cristiano fino in fondo. Senza questa premessa la porta è aperta al *formalismo architettonico* e al *contenutismo liturgico* di cui parla Maria Antonietta Crippa: «La sempre più viva attenzione al tema dell'architettura sacra, in dibattiti, convegni e mostre, ha messo in chiara evidenza la distanza tra i due termini, arte e liturgia, nella stragrande maggioranza delle recenti realizzazioni, anche tra le più significative e valide, certamente specchio della parallela distanza tra cultura moderna e cultura cristiana. Il dato più evidente, in questa non collaborazione dei due campi esperienziali innanzi tutto è, come doppio fronte di una stessa unilateralità, il formalismo architettonico, da una parte, e il contenutismo liturgico dall'altra»[94]. Il contenutismo liturgico appiattisce lo spirito della liturgia su di un piano cerebrale che non le appartiene (come quando il sacerdote spiega ogni passo della liturgia, obliterando la sua perfezione), incoraggiando un atteggiamento di traduzione spaziale delle esigenze del culto invece della ricerca d'incontro più profondo tra forme, in un abbandono vicendevole alla loro stessa fisicità. Sarebbe utile ripensare, in proposito, all'efficacia spirituale di quanto è stato chiamato "materialismo mistico" nell'ambito della tradizione bizantina.

«La Chiesa non può appagarsi dell'ordinario e dell'usuale: deve ridestare la voce del cosmo, glorificando il Creatore e svelando al cosmo la sua magnificenza [...] Perciò il problema dell'"adatto" deve essere anche e sempre il problema del "*degno*" e la provocazione a creare questo "degno"»[95]. Ciò che è idoneo non si dà senza pro-

[93] R. Tami, *Costruire una chiesa oggi*, in Giornale del Popolo, Lugano, 18 marzo 1986, 29.

[94] M. A. Crippa, *Arte e liturgia: il mistero della forma*, in Cat. *La passione di Cristo e la guerra*, Sesta Biennale d'Arte Sacra, San Gabriele, Teramo 1994, 303.

[95] J. Ratzinger, *Fondamento teologico della musica sacra*, in *La festa della fede*, traduzione di G. Beari, Milano 1983, 99 (tit. orig. *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981).

vocazione a creare qualcosa di degno che sia all'altezza di quella continua provocazione che è Cristo. Ciò che è appropriato deve essere forma che esiste, che vive per una liturgia che è *forma viva* nel senso in cui ne parla Ratzinger a proposito dei giovani che seguivano Romano Guardini: «Quel che premeva ai giovani di quegli anni non erano i classici problemi dogmatici della dottrina eucaristica ma la celebrazione intesa come forma viva: la "forma" venne scoperta come grandezza teologica e spirituale con proprio spessore». La forma della Messa appariva «come l'intima espressione della realtà spirituale che qui si realizza. [...] Con il concetto "forma" era entrata nel dialogo teologico una categoria sconosciuta la cui dinamica riformatrice era innegabile»[96].

La provocazione a creare qualcosa di degno caratterizza *Notre-Dame-du-Haut* a Ronchamp (1950-1955) e, oggettivamente, poche altre chiese del XX secolo[97]. È vero che «se Gaudì appartiene ancora alla tradizione cristiana, questo non si può dire di Le Corbusier»[98]. Eppure, a Ronchamp Le Corbusier (1887-1965), pur essendo personalmente lontano dall'esperienza religiosa cristiana, è riuscito a far essere in modo pertinente e convincente il tema che gli era stato proposto, subordinandogli «elementi indifferentemente dispersi»[99] – il guscio di granchio per il tetto, l'architettura della regione del Mzab, nel Sahara algerino, per lo spessore dei muri e la luminosità dell'intonaco ruvido, e altro ancora –, sottomettendogli il suo stile più

---

[96] J. Ratzinger, *La festa della fede*, 33-34. A proposito di Guardini, ricordiamo i suoi rapporti con gli architetti Rudolf Schwarz ed Emil Steffann.

[97] Senza alcuna sistematicità citiamo, per esempio, la *Madonna dei poveri* nel quartiere Baggio a Milano costruita da Luigi Figini e Gino Pollini nel 1952-1954 e, ancora degli stessi architetti, la chiesa dei *SS. Giovanni e Paolo* del 1964, sempre a Milano, oppure la chiesa di Peter Zumthor (1988) a Sogn Benedegt, nei Grigioni.

[98] F. Dubuyst, *Permanenza di un'architettura specificamente liturgica da Guardini ai nostri giorni*, in Cat. *Architettura e spazio sacro nella modernità*, Venezia, Antichi Granai alla Giudecca, 4 dicembre 1992-6 gennaio 1993, 54. Dubuyst sostiene che «sarebbe quanto mai arrischiato sostenere che Ronchamp (nonostante la sua evidente genialità) abbia contribuito in modo veramente positivo all'avvento di un'autentica chiesa per il nostro tempo» (*ibid.*). È effettivamente mancata una riflessione soddisfacente sul nesso tra architettura e specificità cristiana di quel luogo. Una riflessione che non si poteva tuttavia pretendere da Le Corbusier in prima persona. Per quanto concerne Antoni Gaudì, egli ci ha mostrato, in un modo che ha dell'incredibile per i tempi in cui è vissuto, come la memoria possa vivere nella tradizione come suo luogo di vigoroso rinnovamento.

[99] Cfr. H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I, *La percezione della forma*, introduzione e traduzione di G. Ruggieri, Milano 1985, 12 (ristampa dell'edizione del 1971. Tit. orig. *Herrlichkeit*, vol. I, *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961). Apprezzare Ronchamp non significa fare altrettanto con le "imitazioni". Aveva ragione la rivista L'Art Sacré che, nel n. 3-4 del 1956 (*Les églises récentes en France, les bases d'une étude critique*), scriveva: «Nei progetti si vedono apparire, un po' qui un po' là, elementi presi a prestito da Le Corbusier, ma trasformati in formule. Il piano organico di Notre-Dame-du-Haut diventa un tracciato nato da una matita senza vigore e da uno spirito che vaga altrove».

consueto tanto da apparire quasi irriconoscibile[100]. Da secoli una chiesa dedicata a *Notre-Dame-du-Haut* è meta di pellegrinaggio a Ronchamp, meta di una devozione mariana che ebbe uno slancio particolare nel secolo XIX. Nel 1913 un incendio provocò la distruzione della cappella. Riedificata in stile neogotico, fu distrutta dall'artiglieria nel 1944 quando la collina, eccellente punto d'osservazione, divenne luogo militarmente rilevante. La chiesa ricostruita nella prima metà degli anni '50 sale da una terra diventata teatro di morte, con un senso della materia che non si perde neppure nelle vetrate incassate nello spessore variabile delle pareti. I principi dello stile di Le Corbusier sono presenti, ma reinterpretati in connessione con le esigenze dettate dalle circostanze. Come capita in genere nella sua architettura è necessario spostarsi attorno alla costruzione, essa non si dà nella sua interezza in un colpo solo. Le facciate sono insomma indipendenti, pur richiamandosi l'un l'altra. La curva, presente per esempio nella Villa Savoye, è qui al servizio di una solidità drammaticamente materna. A Ronchamp non è contraddetta la leggerezza, per Le Corbusier essenziale unitamente alla luce. La massa esterna dialoga con la levità, con la luminosità non smaterializzante dell'interno. Il razionalismo dell'architetto avrebbe potuto spingerlo a proporre una semplicità disincarnata, secondo un'idea di spiritualità assai poco in sintonia col Cristianesimo. I larghi muri della cappella di *Notre-Dame-du-Haut* rendono visibile la speranza offerta da Cristo che è disceso sulla terra, che è morto e risorto; una speranza che si erge con l'intento di resistere assieme al contemporaneo aprirsi verso i quattro punti cardinali grazie al movimento delle pareti. È un aspetto fondamentale in relazione al vasto paesaggio che si stende sotto la collina e al fatto che da quel paesaggio si arriva salendo fino a una chiesa che è un chiaro punto di riferimento verticale, ugualmente capace di accogliere, di abbracciare i fedeli con lo stesso sviluppo planimetrico che si apre al paesaggio. Entrando ritroviamo il movimento ondulatorio delle pareti trasfigurate dalla luce filtrata dalle vetrate fatte di lastre translucide, colorate e dipinte. La luce penetra anche all'altezza della copertura di cemento armato posata sui pilastri che costituiscono l'ossatura portante dell'insieme e separata dai muri da giunti di dilatazione. Il paesaggio esterno è subito dimenticato. Non lo è la terra, attraversata nelle viscere da una luce di speranza, di redenzione in uno spazio fortemente raccolto

[100] Non concordiamo pertanto con un'affermazione come questa, più legata alle dichiarazioni del progettista che ai fatti: «Quando Le Corbusier nella sua troppo celebrata chiesa di Ronchamp, dopo averne illustrato la genesi progettuale chiusa in una religiosità "orizzontale", della terra, sostanziata naturalisticamente di psicofisiologia della sensazione, deprezza il ruolo del culto nella caratterizzazione dello spazio sacro, indirettamente mette allo scoperto la povertà cristiana di quella operazione architettonica» (S. Benedetti, *L'architettura delle chiese contemporanee. Il caso italiano*, 129).

senza ripiegarsi su se stesso, che può ospitare circa 200 persone e che concentra la preghiera dirigendola verso il blocco massiccio dell'altar maggiore (a questo spazio si aggiunge quello di tre cappelle secondarie). Scriveva l'abate Marcel Ferry, evocando i giorni di pellegrinaggio nella seconda metà degli anni '50: la folla «si stringe nella cappella, immobile e silenziosa. Non più dei visitatori curiosi, ma dei credenti, alcuni in piedi, pigiati nella navata, gli altri in ginocchio nel coro, le mani strette sui loro rosari, intenti a pregare senza tregua, mentre davanti a loro, lentamente, brucia il braciere dei ceri»[101]. Non è inoltre da dimenticare, sul fronte orientale, il coro esterno che dà la possibilità di celebrare all'aperto il culto mariano (Le Corbusier aveva previsto circa 10.000 persone), con l'altare protetto dallo sporgere del tetto e, dietro l'altare, il vano dell'unica vera finestra in cui è contenuta la statua del XVII secolo rappresentante la *Madonna col Bambino*. La stessa finestra viene a trovarsi dietro l'altar maggiore, all'interno, garantendo così in ogni caso – e in una posizione simbolicamente forte – la visibilità dell'immagine della Vergine.

6. Conclusione

Chiudendo la sezione *Storia, memoria e testimonianze d'arte sacra del passato* invitavamo a smetterla di tormentare le chiese del passato, per lasciare le loro stratificazioni come segni sensibili della fede e della pietà dei nostri predecessori. Quei segni devono essere scuola di cultura cristiana, in un'epoca in cui i nostri giovani ignorano pressoché tutto di quella religione essenziale per la comprensione di qualsiasi aspetto dell'identità culturale europea. A questo obbligo morale di rigorosa conservazione – che, lo ripetiamo, non significa credere a un'impossibile conservazione pura – associavamo, all'inizio della sezione successiva, l'obbligo del coraggio di confrontarsi radicalmente con l'arte contemporanea, particolarmente nelle situazioni in cui ci si trovi a operare su di un terreno vergine[102]. Il problema principale non sta nel chiedere agli artisti d'interpretare con spirito autenticamente ecclesiale ciò che, il più delle volte, risulta loro estraneo e che non può essere interiorizzato artificiosamente e frettolosamente. Sono in primo luogo i vescovi, i sacerdoti, i

[101] In *Chapelle de n.-d. du haut à Ronchamp*, a cura di J. Petit, Paris 1957, 75.

[102] Appare sicuramente indispensabile una seria formazione dei sacerdoti volta alla conoscenza della storia dell'arte e dell'estetica, ciò che nella *ratio studiorum* è oggi «ridotto al minimo e, di fatto, si fa ancora di meno» (C. Chenis, *Fondamenti teorici dell'arte sacra. Magistero post-conciliare*, Roma 1991, 185; cfr. anche 151).

credenti laici che non devono perdere di vista la bellezza dell'evento cristiano e che devono favorire il gusto di lavorare assieme in *libertà*, in *obbedienza* (dare ascolto), in *osservanza* (fare attenzione e adempiere) pur sapendo che questi termini avranno spesso valenze eterogenee, pur sapendo che per l'artista si tratterà spesso di un'obbedienza momentanea a ciò con cui avrà accettato di confrontarsi. Scriveva Rouault nel 1956, a proposito dell'illustrazione della *Passion* di André Suarès (1868-1948)[103] e della collaborazione con quest'ultimo: «Io trovavo più adatto a raggiungere certe altezze religiose di quanto lo fosse questo o quel ben noto cattolico. [...] Benché non avesse la mia fede, non cercavo di trarne vanto. Pensavo che potessimo trattare assieme uno dei grandi temi che mi ha sempre impegnato: quello delle sofferenze e della morte di Cristo, e ciò senza che uno di noi dovesse sacrificare all'altro alcunché delle sue convinzioni personali o dell'interpretazione di certe parole o di certi fatti riportati dal Vangelo»[104].

«La sola concessione ragionevole che si possa fare ai fautori della teoria secondo cui la fede sarebbe l'unica fonte d'ispirazione religiosa, è che il poeta, l'attore e l'artista, nel momento in cui eseguono la loro opera, credono alla realtà di ciò che rappresentano, infiammati come sono dalla necessità del fare», annotava Baudelaire[105]. La fede sostiene, facilita o meglio rende più faticosa e più fertile questa condizione, senza la quale vi è unicamente una volontà solitaria. Ma il fatto centrale è essere infiammati dalla necessità di far esistere una forma mediatrice tra l'uomo e Dio sotto la direzione della liturgia e non della propria personale esperienza religiosa o della propria mancanza di esperienza religiosa che alla liturgia pretendano di sostituirsi. Questo senza negare che l'una o l'altra hanno un ruolo significativo nel processo teso a far scaturire un'opera d'arte sacra e perciò anche, se è il caso, un'opera d'arte sacra cristiana.

Lasciarsi infiammare dalla necessità del fare. Ecco ciò che è imprescindibile. Lo è stato per il non credente Jean Lurçat (1892-1966), che realizzò l'arazzo nel coro della chiesa di Assy e che, alla lettura di Apocalisse 12 da parte del canonico Jean Devémy, esclamò: «È fantastico, ho atteso tutta la vita un soggetto simile»[106]. Accendersi d'entusiasmo testimoniato ugualmente dalla consapevolezza espressa da

---

103 Paris 1939 (con acqueforti e xilografie di Rouault).

104 In L'Art Sacré 7-8, mars-avril 1965, 25.

105 Ch. Baudelaire, *Saggi sull'arte*, in *Opere*, a cura di G. Raboni e G. Montesano, introduzione di G. Macchia, Milano 1996, 1208.

106 In AA.VV., *Le chanoine Devémy et ses amis parlent de l'Eglise d'Assy...*, Lyon 1985, 16.

queste parole dell'artista: «non posso prendere in considerazione un tema centrale che farebbe convergere tutti gli sguardi sull'arazzo, a scapito dell'altare, l'unico vero centro. Devo pertanto pensare a un tema bipolare che liberi questo centro»[107]. È il contrario dell'atteggiamento di Picasso, interpellato da Devémy. Il pittore gli mostrò un quadro dicendo: «Se presentassi questa testa di donna con un bambino... Potrei dire Vergine e Gesù Bambino?». «Mi sembra difficile...», rispose il sacerdote. Picasso replicò: «Ebbene, io direi di sì!». Tornò poi con un altro quadro; era un busto di donna. «Potrei dire Caterina da Siena?»[108]. Nessuna opera di Picasso entrò a far parte della decorazione di Assy.

L'artista deve accendersi d'entusiasmo per ciò a cui si vincola nel suo formare che sarà oggi necessariamente partecipe della missione di rievangelizzazione dell'Occidente, in un dialogo perseverante, benché privo di sudditanza, con due millenni d'arte cristiana e con artisti di culture diverse (pensiamo all'importanza dell'arte africana contemporanea). Ogni epoca ha avuto la sua arte sacra, espressione di una Chiesa che «non ha mai avuto come proprio uno stile artistico», ma che «ha ammesso le forme artistiche di ogni epoca»[109]. Per molto tempo le immagini furono libri per coloro che non sapevano leggere. Nell'età presente devono aiutarci a provare il gusto della riscoperta di Cristo nella vita quotidiana, in un mondo che, come diceva Péguy, «è perfettamente riuscito a fare a meno del cristianesimo»[110]. È quanto può ugualmente venire da un'arte aniconica che sia tramite di uno sguardo che ci precede da una distanza infinita, rivolgendosi a noi dalla profondità dell'opera, sempre che nasca in stretta relazione con l'architettura. Sempre che sappia essere "musica visiva" chiedendoci di rispondere a Dio in un luogo in grado di esaltare l'«io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20), evitando troppe parole compiaciute e approssimative sul sacro, cercando di identificare attività creatrice – ostinata ed esigente nei confronti di se stessa – e servizio rigoroso[111]. In fin dei conti, nella grande arte sacra è questo che sperimentiamo; è questo che ci affranca, nel nostro percepire, dal

[107] *Ibid.*, 18.

[108] *Ibid.*, 10.

[109] Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*, VII.

[110] Ch. Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, in *Œuvres en prose complètes*, édition présentée, établie et annotée par R. Burac, vol. III, Paris 1992, 715.

[111] Pensiamo alle installazioni luminose di Dan Flavin (1933-1996) per l'interno di Santa Maria Annunciata in Chiesa Rossa, in un quartiere della periferia sud di Milano, costruita negli anni '30 da Giovanni Muzio. Di quest'opera del 1996-1997 P. Lia dice che «esprime la comunità non meno dell'artista, si inserisce con grande dignità nel lessico della comunicazione e celebrazione della fede, oggi, a Milano» (*Dire Dio con arte. Un approccio teologico al linguaggio artistico*, Milano 2003, 328).

dover privilegiare o l'arte o la fede. Dobbiamo nondimeno essere consapevoli che «Ci vorrà uno sforzo di sintesi per ora inimmaginabile: un "ponte" tra passato e futuro che, al presente, nessuno sa costruire – come i fiorentini di fine Trecento non sapevano in che modo costruire l'immensa cupola della loro Cattedrale»[112].

[112] T. Verdon, *L'arte sacra in Italia. L'immaginazione religiosa dal paleocristiano al postmoderno*, Milano 2001, 355. Verdon è canonico della cattedrale di Firenze, dove dirige l'Ufficio diocesano per la catechesi attraverso l'arte, ed è docente alla Stanford University e alla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale. Non mancano segnali di un interesse per l'arte sacra contemporanea sia sul piano espositivo – si pensi alla *Biennale di Arte sacra contemporanea*, organizzata dal 1984 dalla Fondazione Staurós a Teramo, nel Santuario di San Gabriele (che è ugualmente sede del Museo d'Arte Sacra Contemporanea) – sia su quello formativo, come testimonia il corso sperimentale di *Arte sacra contemporanea* dell'Accademia di Belle Arti di Brera (Milano).

RTLu IX (2/2004) 421-431

La devozione alla Vergine Immacolata nell'arte ticinese: spunti per un percorso

Paola Viotto
Storica dell'arte (Varese)

Il dogma dell'Immacolata Concezione venne proclamato da Pio IX l'8 dicembre 1854, ma la devozione alla Vergine Immacolata era già assai viva nei secoli precedenti. Soprattutto nel Seicento e nel Settecento, sull'onda della grande fioritura di pietà mariana dell'epoca post-tridentina, e con il sostegno di ordini come i Francescani e i Gesuiti, le chiese e le cappelle a lei intitolate si erano moltiplicate in tutti i paesi cattolici. Anche nell'area ticinese è facile notare la presenza di questa espansione, a cui si possono ricondurre, ad esempio, le cappelle di Valdorta presso Verdabbio (1696), di Gaggio presso Bioggio (1709), di Lurengo presso Quinto (intorno al 1730) o la parrocchiale di Besazio, eretta a partire dal 1777. Spesso accadeva che nel momento della ricostruzione di una chiesa preesistente secondo le indicazioni conciliari si associasse alla dedicazione originale proprio quella all'Immacolata, evidentemente avvertita come più moderna e più vicina allo spirito dei tempi. Così ad Origlio una cappella quattrocentesca dedicata a San Giorgio, dopo essere stata ampliata tra il 1608 e il 1640, divenne parrocchiale con la doppia intitolazione al Santo guerriero e a Maria Immacolata. Più radicalmente a Tezzeghino, minuscolo villaggio a nord di Lottigna, in occasione della ristrutturazione barocca della cappella locale, l'antico titolo di San Michele venne completamente sostituito dalla nuova dedicazione mariana in occasione della ristrutturazione barocca[1].

Ancor più numerosi furono gli altari dell'Immacolata eretti all'interno di edifici già esistenti per ospitarvi effigi, sia scolpite sia dipinte, che talora sostituirono precedenti immagini di Santi o addirittura soppiantarono più antiche devozioni maria-

[1] Cfr. L. Mazzetti, *Itinerari mariani nel Ticino*, Lugano 1987; B. Anderes, *Guida d'arte della Svizzera Italiana*, Lugano 1998. Anche nel caso di Bioggio, costruita intorno al 1709, non si può escludere che l'edificio settecentesco sia la ristrutturazione di una cappella preesistente già dedicata a Maria.

ne. Ciò avvenne soprattutto nelle chiese francescane: ci sono infatti cappelle dell'Immacolata nella chiesa di Santa Maria delle Grazie a Bellinzona, in quella dei Santi Rocco e Sebastiano a Locarno, un tempo appartenente ad un convento cappuccino, e nel complesso del santuario della madonna del Sasso a Orselina, fondato dal francescano Bartolomeo d'Ivrea. Esse contengono immagini di notevole valore artistico: a Locarno una statua del 1727 di bottega milanese, a Bellinzona una pala seicentesca, attribuita al milanese Carlo Francesco Nuvolone.

Questa straordinaria diffusione di edifici e di immagini è paragonabile solo a quella che nei medesimi anni si riscontra per la Madonna del Rosario o per la Madonna Addolorata[2]. È un dato che colpisce ancora di più se si pensa che queste devozioni avevano un carattere più popolare e immediato, legato a gesti concreti come la recita del Rosario, oppure a riti dal forte impatto emotivo, come le processioni della Settimana Santa. L'Immacolata invece aveva una carattere più spiccatamente dottrinale, tanto che la diffusione del suo culto, e di conseguenza quello delle sue immagini, si accompagnò sin dalle origini ad accese dispute teologiche che ne condizionarono fortemente l'iconografia.

1. Le più antiche rappresentazioni dell'Immacolata

La necessità di tradurre visivamente la dottrina secondo cui la Vergine Maria era stata concepita senza peccato originale sorse alla fine del Quattrocento, dopo che il papa francescano Sisto IV aveva autorizzato nel 1477 la celebrazione della festa, approvandone l'Ufficio composto da Leonardo Nogarolo e concedendo una speciale indulgenza a chi avesse partecipato alla liturgia. La decisione sembrava mettere termine a secoli di discussioni, ma ciò nonostante la tesi immacolista, sostenuta dai Francescani, continuò a essere messa in dubbio da alcuni teologi, in particolare dai Domenicani. Elaborare delle immagini dell'Immacolata divenne ben presto uno strumento per diffonderne il culto tra i fedeli e sostenerne la legittimità nei confronti degli increduli, secondo una modalità assai diffusa alla fine del Medioevo. Per i Francescani questo faceva parte di una articolata strategia, che comprendeva

[2] *Mater dolorosa. Sculture e rilievi in Ticino dal XIV al XVIII secolo*, Catalogo della mostra a cura di A. Gilardi e A. Crivelli, Mendrisio 1998. Una interessante contaminazione tra il tipo dell'Addolorata e quello dell'Immacolata si può vedere nella scultura lignea della chiesa del Sacro Monte Addolorato di Brissago, in cui la figura della Vergine, con gli occhi volti al cielo, poggia su un basamento di nuvole.

anche la costruzione di cappelle dedicate alla Concezione all'interno delle loro chiese o l'erezione di confraternite destinate a promuoverne la devozione.

Se costruire una cappella era relativamente facile, individuare una iconografia adeguata per i dipinti o le statue che avrebbero dovuto ornarla presentava tanto ai committenti quanto agli artisti difficoltà non indifferenti. Infatti non si trattava di illustrare un testo narrativo, come nel caso della Vergine Annunciata o dell'Assunta, anche se alcuni trovarono nei Vangeli Apocrifi episodi dell'infanzia di Maria, come l'incontro di Anna e Gioacchino alla porta d'oro, che potevano sia pure con qualche forzatura essere ricondotti alla tematica immacolista. Nemmeno si trattava di riprodurre un prototipo antico e venerato, come accadeva per la Madonna della cintura, o di riproporre immagini miracolose come la Madonna di Loreto, oppure – per stare nell'ambito locale – la Madonna di Re. Occorreva invece rendere chiaro e comprensibile un concetto di per sé arduo rispettando fedelmente l'ortodossia e nello stesso tempo dar vita ad un'immagine efficace, cioè facile da ricordare e tale da suscitare nell'osservatore quei sentimenti di partecipazione e di commozione che i teologi indicavano come caratteristica irrinunciabile di ogni arte sacra. La tormentata vicenda della *Vergine delle Rocce* di Leonardo, di cui esistono due versioni, oggi rispettivamente a Parigi e a Londra, dà una misura eloquente della complessità dell'impresa. La pala era stata commissionata dalla confraternita della Concezione in San Francesco Grande a Milano, ma l'interpretazione che Leonardo diede del tema era così innovativa da contribuire alle incomprensioni tra artista e committenti. Per la verità la composizione leonardesca fu subito celebre, ma soltanto grazie alla sua perfezione formale, mentre la sua profondità dogmatica venne del tutto trascurata anche dai numerosi artisti lombardi che la imitarono nelle loro opere.

Maggior fortuna ebbero invece quelle rappresentazioni dell'Immacolata che si basavano sulla rielaborazione e l'adattamento di tipi iconografici già esistenti, che potevano essere facilmente riconoscibili dal più vasto pubblico dei fedeli. Allo stesso tempo, in un momento in cui la controversia era ancora molto vivace, questa soluzione comunicava l'idea che la dottrina immacolista non costituisse una novità rivoluzionaria ma si collocasse piuttosto nel solco ampio e sicuro della tradizione secolare della chiesa. I modelli molto amati della Madonna dell'Umiltà, seduta a terra invece che sul più consueto trono, e della Madonna della Misericordia, che accoglie e protegge sotto il manto il popolo cristiano, furono la base di partenza per alcune delle prime rappresentazioni esplicite dell'Immacolata. Anche l'Assunzione e l'Incoronazione di Maria, due scene in cui la Madonna compare senza il Bambino in braccio, in un contesto che ne esalta la virtù, furono spesso usate come falsariga da artisti alla ricerca di soluzioni nuove.

Questi spunti visivi furono integrati da richiami testuali tratti dal Cantico dei Cantici e dall'Apocalisse, gli stessi di cui si erano serviti i teologi per elaborare le loro tesi. Passi del Cantico come «hortus conclusus» (4,12), «fons hortorum, puteus aquarum viventium» (4,15) e soprattutto «sicut lilium inter spinas» (2,2), erano espressioni facilmente traducibili in termini pittorici famigliari ai fedeli, perché già utilizzati dagli artisti gotici. Le stesse espressioni risuonavano inoltre nelle litanie mariane, nei libri d'ore e nelle antifone: «Sicut lilium» era anche l'*incipit* dell'Ufficio del Nogarolo e di quello di Bernardino de' Busti, ad uso particolare dei Francescani. Dall'Apocalisse si ricavò l'immagine altrettanto pregnante della «mulier amicta sole» (Ap 12) con la luna sotto i piedi e una corona di dodici stelle, già ampiamente presente nelle rappresentazioni dell'Assunta e della Madonna dell'Umiltà.

In alcuni casi l'aderenza al testo venne spinta fino al punto da inserire la parola entro l'immagine, utilizzando cartigli o tabelle che riportavano passi non facilmente traducibili in figure. Si tratta di versetti della scrittura, come «tota pulchra es amica mea, et macula non est in te» (Ct 4,7) ma anche di formulazioni più propriamente dottrinali come la scritta «ut in mente Dei ab initio concepta fui ita et facta sum» che si legge nella *Madonna* di Carlo Crivelli eseguita nel 1492 per la chiesa di San Francesco a Perugia. Nella maggior parte dei casi questo accostamento tra parola e immagine ha forti legami con i libri miniati o con i più moderni e popolari libri silografici. È un fenomeno che si riscontra frequentemente in opere nate entro ambienti colti, in specie monastici, ma che all'opposto si ritrova anche nella produzione di carattere devozionale, spesso collegata alla pratica di recitare preghiere davanti a specifiche immagini per lucrare indulgenze.

Un caso di questo genere è la *Madonna della Misericordia* affrescata verso il 1483 da un pittore lombardo nella Badia di Ganna, situata lungo un percorso montano che conduce da Varese verso Ponte Tresa[3] (cfr. fig. 1). In basso, in mezzo alla folla di fedeli inginocchiati, un grande cartiglio ricorda che Papa Sisto IV ha concesso un'indulgenza a coloro che reciteranno una preghiera da lui composta in onore della Vergine Immacolata. Questa orazione, che inizia con «Ave sanctissima Maria», è oggi ritenuta apocrifa, ma ebbe una grande fortuna nel Rinascimento, e appare con qualche variante in numerosi quadri. A Ganna il richiamo all'Immacolata è rafforzato dalla figura del Padre Eterno dipinta sulla volta sopra l'immagine principale, che regge una tabella con i due versetti «tota pulchra» e «sicut lilium». Altre scritte sui filatteri retti dagli angeli contengono richiami ad

[3] A. Dallaj, *Orazione e pittura tra «propaganda» e devozione al tempo di Sisto IV: il caso della Madonna della Misericordia di Ganna*, in Revue Mabillon 8 (1997) 237-262.

Fig. 1

alcune antifone ben note come «Regina coeli» e alle litanie, sottolineando in particolare il ruolo di Maria «mater gratiae» e «mater misericordiae». Quest'ultimo aspetto, già implicito nella tipologia stessa della Madonna della Misericordia, è ulteriormente rafforzato dai cartigli che la figura della Vergine reca in mano, nei quali, parlando in prima persona, ella si presenta esplicitamente come «peccatorum medicina».

2. Le Immacolate barocche

Questo ben calcolato intreccio di motivi teologici, devozionali e liturgici, di innovazione e di tradizione, è tipico della fase di formazione dell'iconografia dell'Immacolata. Nel corso del Seicento, esauritesi le dispute teologiche più accese, si esaurì anche la necessità di difendere esplicitamente attraverso le immagini la verità della dottrina, ormai pacificamente accettata. Infatti l'8 dicembre 1661 una bolla di Alessandro VII solennizzava il culto dell'Immacolata mentre nel 1708 Clemente XI ne stabiliva la festa comandata per tutta la cristianità. Per le nuove rappresentazioni dell'Immacolata vennero quindi individuate alcune tipologie «moderne», che rispondessero ai dettami del Concilio di Trento sulle immagini sacre in materia di decoro, di verosimiglianza e di naturalezza, oltre che di aderenza alla scrittura, abbandonando definitivamente iconografie medioevali come quella della Madonna della Misericordia. Mentre i riferimenti alla «tota pulchra» delle Litanie divennero via via meno numerosi, grande fortuna ebbero i filoni già visti della Immacolata-Assunta e della Donna dell'Apocalisse. Ad essi si aggiunse quello della Immacolata vista come nuova Eva, basandosi sul passo della Genesi (3,15), in cui si parla della inimicizia tra il serpente e la donna che gli schiaccerà il capo, da sempre interpretata come prefigurazione di Maria. Era una sottolineatura che ben si accordava con la sensibilità seicentesca, in quanto presentava Maria come protettrice del popolo cristiano non soltanto dal peccato, ma da tutti i pericoli che lo insidiavano, elemento del resto presente anche nella devozione del Rosario dopo la battaglia di Lepanto.

Il serpente, talvolta sotto forma di drago, può comparire semplicemente sotto i piedi della Vergine, associandosi a qualche attributo iconografico ormai consolidato, come le stelle o la falce di luna: è il caso ad esempio del rilievo sulla copertina di un messale mariano conservato nella chiesa di Bioggio. In pittura questa tipologia si accompagna ad un cambiamento del colori dell'abito della Vergine, poiché al tradizionale rosso, simbolo della porpora e del sangue, si sostituisce il bianco, simbolo della purezza, con un'innovazione che parte dall'area iberica, dove l'iconogra-

fia della Purissima si diffuse in modo straordinario anche grazie al sostegno degli Asburgo. Il bianco della veste e il blu del mantello, quest'ultimo presente fin dalle più antiche rappresentazioni della Vergine per evocare il cielo, diventarono così i colori dell'Immacolata e si ritroveranno fino alle rappresentazioni moderne della Madonna di Lourdes.

Una preoccupazione teologica, quella di non rappresentare la Vergine da sola, ma associata al Figlio, onde evitare devozioni mariane che sviassero il fedele dalla centralità di Cristo, fece nascere all'interno di questo tipo un secondo filone, in cui la Madonna schiaccia la testa del serpente insieme con il Bambino. Questa tipologia era già presente, con grande originalità figurativa e allo stesso tempo con assoluta fedeltà teologica nella *Madonna dei Palafrenieri* dipinta da Caravaggio intorno al 1605. Lo stesso motivo fu ripreso in un gran numero di pale d'altare e di statue a carattere devozionale, in cui lo scrupolo teologico cedeva il passo a una rappresentazione più teatrale e più immediatamente fruibile. Un compendio di tutti i motivi citati, reinterpretati in una chiave stilistica squisitamente settecentesca, si trova nella pala affrescata da Bartolomeo Rusca a Gaggio di Bioggio, opera non a caso di un artista che fu attivo anche per la corte spagnola (cfr. fig. 2). In un tripudio di colori chiari e di forme sinuose ed aggraziate, la Vergine, vestita di bianco e avvolta in un mantello blu incede sulle nuvole mentre due angioletti reggono sopra il suo capo la corona di dodici stelle. Il suo piede sinistro poggia sulla falce di luna, quello destro sul drago. Per mano conduce il Bambino che alza il piede per colpire il maligno brandendo nella mano libera una piccola croce.

Quest'ultimo dettaglio rimanda ad un'ulteriore variante, di derivazione ancora una volta francescana, quella in cui è il Bambino stesso che, sorretto dalla madre, trafigge il drago. È un'iconografia che associa al tema dell'Immacolata quello di Cristo vincitore del male e che ebbe una grande diffusione nell'area alpina. La si riscontra in una bella pala che il Legnanino eseguì ad olio per l'altare della Madonna nella chiesa abbaziale di San Gallo nel 1691 e che ebbe grande successo, perché venne replicata in seguito per una cappella dell'Immacolata a Como e per il Collegio degli Oblati a Rho. La Madonna, con il capo coronato di dodici stelle, alza gli occhi al cielo con un moto tipico della gestualità barocca, mentre un piccolo Gesù aggraziato e riccioluto colpisce il drago con la croce trasformata in lancia[4] (cfr. fig. 3).

[4] M. Gregori, *Pittura a Como e nel Canton Ticino dal Mille al Settecento*, Milano 1994, mostra un'ulteriore variante, con il piccolo Gesù, che reca in mano sia la croce sia una freccia per colpire il drago, in una tela eseguita per Santa Cecilia di Como da Filippo Abbiati, noto per gli affreschi mariani in Santa Maria dei Miracoli di Morbio Inferiore (1680). Nello stesso santuario si trova anche una pala dell'*Immacolata* del ticinese Francesco Torriani (1647).

Fig. 2

Fig. 3

La fortuna di questa tipologia non fece venir meno la consuetudine di rappresentare l'Immacolata da sola: un esempio è la notevole tela della prima metà del Seicento attualmente nella cappella meridionale della parrocchiale di Riva San Vitale. Vi si ritrovano i consueti elementi delle nuvole, degli angeli, della luna e delle stelle, come pure il motivo dello sguardo rivolto al cielo. Questo gesto, che ricorda che Maria non è l'oggetto di un culto fine a se stesso, ma colei che mostra ai fedeli la via della salvezza invitandoli ad alzare lo sguardo verso Dio, è tipica delle iconografie barocche in cui la figura della Vergine non è accompagnata da quella di Cristo, come l'Assunta e appunto l'Immacolata. Questo schema semplice ed efficace verrà replicato per tutto il secolo successivo, come ben dimostrano le molte versioni dell'Immacolata dipinte nel Settecento dal varesino Pietro Antonio Magatti, pittore attivo anche nel Canton Ticino.

La figura dell'Immacolata poteva anche essere inserita nel contesto più ampio di pale d'altare che ripropongono in termini moderni la tipologia canonica della Vergine con Santi, nelle varianti della sacra conversazione o dell'apparizione. Nel quadro di Giovanni Battista Bagutti sull'altar maggiore della parrocchiale di Besazio, Maria, vestita di bianco e di blu, appare tra le nubi a quattro santi, tra cui Filippo Neri e Francesco Saverio. La presenza di un gran libro aperto messo in evidenza in primo piano è ancora un'eco, alla data estremamente avanzata del 1777, delle dispute sulla dottrina immacolista e sul suo radicamento nella Scrittura.

3. L'Ottocento e il Novecento

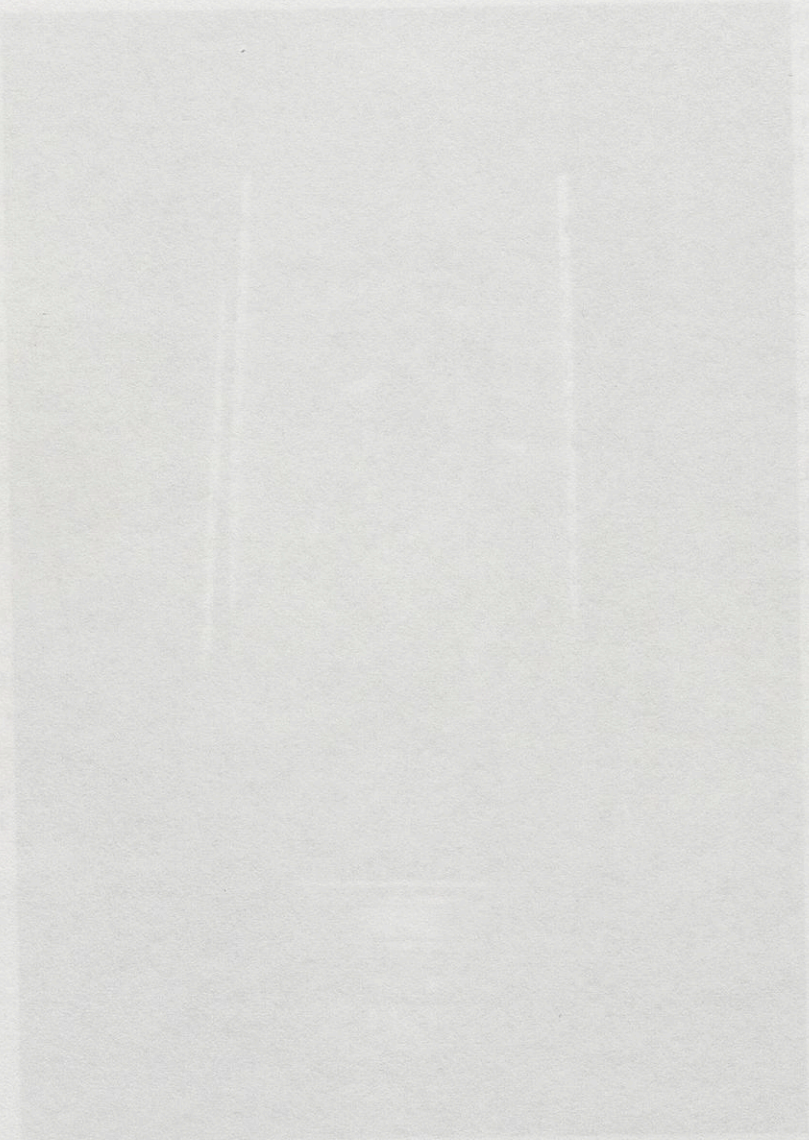
La fortuna della devozione all'Immacolata continuò nell'Ottocento, come ben dimostra la cappella di Scona, nei Grigioni, dove una cappella a lei dedicata venne eretta dopo l'alluvione del 1834 addossata ad un edificio precedente. Ma fu la proclamazione del dogma a dare ulteriore impulso al culto. Già nel 1860 venne edificata la chiesa di Mascengo in Leventina, e più o meno nella stessa data veniva iniziata a Lugano la chiesa di via Peri, sul luogo dove anticamente sorgeva il monastero medievale delle Umiliate di Santa Caterina. L'edificio, progettato da Antonio Francesco Aglio, si rifà ai modi della tarda architettura neoclassica, ma conserva testimonianze artistiche più antiche. Un quadro situato a sinistra del presbiterio, apparentemente degli inizi del Settecento, ripropone il consueto tipo dell'Immacolata tra nuvole e angeli, ma presenta il motivo dello sguardo rivolto verso il basso, ad abbracciare i fedeli. La stessa caratteristica presenta la statua collocata sull'altare che, nonostante le ridipinture e la corona di dodici stelle realizza-

ta con la luce elettrica, mostra una fattura sapiente e raffinata che permette di datarla al XVIII secolo. Vi si ritrovano i motivi del drago e della falce di luna, mentre le braccia sono conserte sul petto nello stesso gesto di umiltà e di accettazione tipiche dell'Annunciata. Nonostante il drago calpestato, questa Vergine non ha nulla di trionfalistico e il suo atteggiamento materno è probabilmente alla base di una devozione che dura ininterrotta fino ad oggi (cfr. fig. 4).

Le apparizioni di Lourdes contribuirono allo sviluppo di una nuova iconografia, che riprendeva dall'antico alcuni elementi come i colori bianco e blu dell'abito o la corona di stelle, integrandoli con i resoconti di Bernadette. Esse furono anche alla base di una fioritura di nuove cappelle che continuò per tutto il Novecento: si possono ricordare tra le altre quelle di Loco (1881), Cusnigo (1907), Camignolo (1916), Vogorno (1926), Capolago (1936), Monti Motti presso Gordola (1958) e poi Chiasso, Niva, Someo... Contemporaneamente si diffondeva una tipologia del tutto nuova e destinata ad avere grande fortuna, quella della grotta di Lourdes, intesa a riprodurre il luogo delle apparizioni. Ne furono costruite a decine, spesso in materiali moderni e poveri, come il cemento per la costruzione e il gesso per le statue, riprodotte in serie. Si tratta tuttavia di manufatti che entrano a pieno titolo nella storia della devozione e non in quella dell'arte.

Di tutt'altro genere è il tentativo di creare un'opera d'arte contemporanea dedicata all'Immacolata realizzato nel 1993 con l'installazione di Reto Rigassi nella cappella di Valdorta nei Grigioni. Due specchi con i colori che la tradizione medievale assegnava alla Madonna, rosso nella navata e blu nel coro, rifrangono i raggi solari sulla pala d'altare. Nel giorno dell'Immacolata i due fasci luminosi si sovrappongono per alcuni istanti, dando vita ad un raggio bianco che illumina il volto di Maria.

Fig. 4



RTLu IX (2/2004) 433-450

Rosarium Virginis Mariae[1]

Ettore Malnati
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, FTL e Università di Trieste

Introduzione

La chiave di lettura della lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Rosarium Virginis Mariae* si può trovare nel sesto capitolo della sua ultima enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, dove presenta la necessità di porre ogni percorso o "scuola" di vita interiore, compresa la stessa devozione alla Vergine, alla luce di ciò che è centrale per il mistero cristiano[2], che è il gesto redentore di Cristo, anticipato nell'Ultima Cena, consumatosi sul Golgota e ripresentato sacramentalmente in ogni celebrazione eucaristica[3].

È importante per una corretta iniziazione ed una pedagogia di coinvolgimento di tutto il percorso della tradizione spirituale cristiana in genere e cattolica in specie, cogliere il baricentro attorno al quale ruota ogni forma di cammino e proposta.

Il centro del culto cristiano è Cristo[4], unico Salvatore dell'uomo e di tutto l'uomo[5], che può essere incontrato in modo esperienziale e ordinario in questa realtà viatoria nella Chiesa che lo annuncia e lo vive nei sacramenti, suoi gesti di liberazione e incorporazione al suo Mistero.

---

[1] Il testo riproduce l'intervento tenuto il 12 maggio 2003 all'interno di "Teologia, santità e Maria", Conferenze mariane in preparazione alla Giornata delle porte aperte della Facoltà di Teologia di Lugano.

[2] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 54.

[3] *Ibid.*, 15.

[4] Paolo VI, Esortazione apostolica *Marialis Cultus*, 4.

[5] Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 22.

Contemplare ed imitare la Vergine Maria non può che portarci alla conformazione con Cristo[6].

«La riflessione della Chiesa contemporanea sul mistero di Cristo e sulla sua propria natura l'ha condotta a trovare – affermava Paolo VI – alla radice del primo e a coronamento del secondo, la stessa figura di Donna: la Vergine Maria, Madre appunto di Cristo e della Chiesa. E l'accresciuta conoscenza della missione di Maria si è tramutata in gioiosa venerazione verso di Lei e in adorante rispetto per il sapiente disegno di Dio, che ha collocato nella sua famiglia – la Chiesa – come in ogni focolare domestico, la figura di donna, che nascostamente e in spirito di servizio veglia per essa e benignamente ne protegge il cammino»[7].

Questa è la *mens* teologica e pastorale che dovrebbe muovere il popolo cristiano alla scuola della Vergine di Nazaret, per essere nella storia di ogni tempo, benedetto segno di contraddizione alla scopo di offrire all'uomo la via della sua realizzazione vera e piena che è «spalancate le porte a Cristo»[8].

Per essere presenze costanti di evangelizzazione è doveroso per ogni discepolo di Cristo non perdere di vista l'obiettivo proprio, legato ontologicamente al fatto di essere battezzati e pertanto mandati a vivere e ad annunciare a tutti (Mt 28,19) l'evento Cristo ed offrire il percorso dell'economia salvifica, di cui la Chiesa è esperienza viva. Per realizzare le opere di Dio, e l'evangelizzazione è tra queste, non si può prescindere da un reale coinvolgimento dello stesso «sentire di Dio», che a noi è rivelato in Cristo.

La preghiera è quell'«opportunità» unica che diviene strumento di riflessione, comunione e contemplazione del mistero, provocando nel credente quella determinazione che rafforza la sua volontà ed il suo cuore all'agire «secondo Dio».

Il Rosario è uno di questi semplici ma efficaci metodi di spicciola contemplazione del mistero cristiano, che nella sua ripetitività propria della «preghiera del pellegrino» può divenire «autentica scuola di preghiera»[9].

Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* sottolinea come questa preghiera fu raccomandata anche nel secolo XX dai suoi predecessori a partire da Pio XI sino a Paolo VI, quale «contemplazione con Maria del volto di

---

6 Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 15.

7 Paolo VI, Esortazione apostolica *Marialis Cultus*, 4.

8 Giovanni Paolo II, Discorso di inizio pontificato, 16 ott. 1978.

9 Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 5.

Cristo»[10], ed egli all'inizio del nuovo millennio cristiano intende proclamare «l'anno che va dall'ottobre 2002 all'ottobre del 2003 quale Anno del Rosario»[11].

Credo sia importante cogliere e presentare alcune tematiche che questo documento del Magistero contiene e che noi riteniamo opportuno sottolineare:

- Il valore della santificazione del tempo
- Cristocentricità del Rosario
- Antropologia del Rosario
- Ecclesiologia del Rosario
- Rosario, preghiera contemplativa

1. Santificazione del tempo

Il ritmo del tempo delle nostre Alpi e Prealpi, anche nei piccoli villaggi, è segnata dal suono delle campane della chiesa, che sembra proteggere e vegliare sulle poche case arroccate su pendii non sempre dolci, e le ombre della sera essere quasi esorcizzate dalla campana del Rosario o dell'Ave Maria.

Un tempo non molto lontano questo era il richiamo (nella civiltà montano-agreste) a lasciare la propria casa e chiudere la giornata nella casa di Dio, la nuova Gerusalemme, con la preghiera del Rosario che santificava le fatiche e le gioie di chi guadagna il pane con il letterale sudore della fronte.

La stessa metodologia nella recita del Rosario, acquisita da secoli, di distribuire i misteri per i vari giorni della settimana, è un voler dare al susseguirsi dei giorni «un certo colore spirituale – afferma Giovanni Paolo II – analogamente a quanto la Liturgia fa con le varie fasi dell'anno liturgico»[12].

L'introduzione del nuovo ciclo detto "misteri della luce" sembra voler confermare questa dimensione della santificazione di un momento della storia dell'uomo, dove il verbo di Dio incarnato ha agito da Maestro e da Perfezionatore dell'Alleanza antica, ponendo le fondamenta per il nuovo Popolo di Dio, attraverso l'accoglienza dell'annuncio del Regno.

Il tempo è il grande e fondamentale dono che l'uomo ha per sé in rapporto a tutto ciò che egli vuole essere e vuole fare. È nel tempo da lui usato secondo certi

[10] *Ibid.*, 3.

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*, 38.

criteri che l'uomo ha il benessere o la miseria, la pace o la guerra, la vita virtuosa o viziosa, l'eternità nel gaudio di Dio o nel fallimento esistenziale. Se per una certa sapienza popolare il tempo è denaro, per la sapienza cristiana il tempo è, e deve essere, esperienza di Dio.

Il Rosario richiama il cristiano mediante l'atteggiamento di Maria, la donna del silenzioso e dell'operativo "sì" dell'Annunciazione, a inserirsi nella storia perché il suo *krónos* divenga *kairòs*, cioè Cristo.

Santificare il tempo è ridare a Dio il primato mediante l'edificazione di quella *koinonia* di cui ogni discepolo di Cristo è foriero, nonostante gravi o piccole difficoltà.

Ponendo la riflessione sul "mistero della visitazione" (Lc 1,39-56) il Rosario richiama il cristiano al primato della carità, di cui poi la comunione è il frutto e la manifestazione[13], senza del quale il suo operare non porta a riconoscerlo discepolo del Rabbi Galileo.

Maria, che incurante di chiarire al suo promesso sposo l'avventura alla quale Dio la aveva cooptata, lascia Nazaret e si reca a svolgere il ministero della consolazione, trova essa stessa la consolazione nelle parole che l'Evangelista ci tramanda quale spiritualità della visitazione: «Beata sei tu perché hai creduto».

La Comunità dei credenti deve inserirsi nella storia perché questa possa risentire ed intuire quella logica-altra, senza della quale la famiglia umana difficilmente sa porsi sulle vie della giustizia, della pace e della solidarietà, che coinvolgono non solo i vari soggetti o le intere comunità, ma tutto l'uomo mediante quella gerarchia dei valori che dona alla «vita morale un essenziale carattere teologico, perché consiste nella deliberata ordinazione degli atti umani a Dio, sommo bene e fine ultimo dell'uomo»[14].

La santificazione del tempo prevede anche quegli spazi dove l'uomo vive ed opera, quali la realtà sociale e la realtà familiare.

Proprio in rapporto alla realtà sociale circa l'impegno di essere costruttori di pace, Giovanni Paolo II suggerisce all'intera famiglia cattolica di acquisire lo stile di «azione pacificante» che il Rosario genera nel profondo dell'essere «dell'orante» in forza del suo carattere meditativo, disponendolo «a ricevere e a sperimentare nel

---

[13] *Ibid.*, 42.

[14] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Veritatis Splendor*, 73.

profondo del suo essere, e a diffondere intorno a sé, quella pace vera, che è dono speciale del Risorto (Gv 14,27; 20,21)»[15].

Il Rosario è inoltre preghiera di pace – continua Giovanni Paolo II – per i frutti di carità che produce «se ben recitato, come vera preghiera meditativa... non può non additare anche il volto di Cristo nei fratelli, specie in quelli più sofferenti. Come si potrebbe fissare, nei misteri gaudiosi, il mistero del Bimbo nato a Betlemme, senza provare il desiderio di accogliere, difendere e promuovere la vita, facendosi carico della sofferenza dei bambini in tutte le parti del mondo? Come si potrebbero seguire i passi del Cristo rivelatore, nei misteri della luce, senza proporsi di testimoniare le sue beatitudini nella vita di ogni giorno? E come contemplare il Cristo carico della croce e crocifisso, senza sentire il bisogno di farsi suoi «cirenei» in ogni fratello affranto dal dolore o schiacciato dalla disperazione? Come si potrebbe, infine, fissare gli occhi sulla gloria di Cristo risorto e su Maria incoronata Regina, senza provare il desiderio di rendere questo mondo più bello, più giusto, più vicino al disegno di Dio?

Insomma mentre ci fa fissare gli occhi su Cristo, il Rosario ci rende costruttori della pace nel mondo»[16].

In rapporto alla realtà familiare possiamo dire che più che ogni altra preghiera il Rosario fu nel recente passato la preghiera delle nostre famiglie. Anche oggi, in determinate circostanze e in alcune località lo è ancora.

Giovanni Paolo II esorta la famiglia a santificare il tempo di preoccupazione per la vita stessa dell'amore coniugale[17] e per l'itinerario educativo nei confronti dei figli, attraverso questa esperienza da vivere anche con i figli[18].

Non posso fare a meno di ricordare la grande impressione che fa a giovani studenti ed universitari, con i quali mi reco per i campi-scuola in Val Badia, il vedere un'intera famiglia, genitori e tre figli di età adulta, recitare la sera insieme, raccolti nella *stübe*, la preghiera del Rosario.

La santificazione del tempo è un'impresa che ciascuno di noi può e deve fare, pensando che scegliendo senza falso pudore e senza ostentazione di pregare in famiglia o in alcune circostanze, nei luoghi di lavoro, diventa di per se stesso una

[15] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 40.

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.*, 41.

[18] *Ibid.*, 42.

tutela e promozione dei valori più alti che l'uomo ha bisogno di percepire come possibili da vivere nella normalità e nella ferialità.

Questo un cristiano e la Comunità cristiana sono chiamati a testimoniare come prima scelta di una concreta ed efficace evangelizzazione.

2. Cristocentricità del Rosario

Se vi è una preghiera al di fuori della Liturgia che offre un'adeguata e ricca presentazione delle tappe del mistero di Cristo dall'Incarnazione alla sua gloriosa Ascensione, nulla trascurando della sua vita pubblica (misteri della luce) e del suo gesto redentore che sulla Croce lo rende unico mediatore di salvezza per l'intera famiglia umana, è la preghiera del Rosario.

La presenza di Maria nei vari misteri prende luce e senso dall'evento-Cristo.

La cristologia intrinseca del Rosario è un compendio lucido e popolare di ciò che Nicea e Calcedonia hanno offerto al dogma cristico.

La divinità del Figlio di Maria, l'umanità vera del Figlio di Dio, la sua missione di restauratore della nostra umanità impoverita dalla colpa adamitica, la redenzione offerta ad ogni uomo purchè la accolga e si lasci coinvolgere dall'itineranza cristiana, la Resurrezione come logica-altra che Cristo ha ricevuto dal Padre perché ha fatto la sua volontà «sino alla morte e alla morte di Croce» (Fil 2,8), sono il "simbolo" cristologico, cioè la *regula fidei* che il Rosario ripropone al singolo credente e al popolo cristiano quale spirituale *ruminatio* del Mistero di Cristo Salvatore e Redentore.

Il tema che determina il pensiero teologico e pastorale dell'intero pontificato di Giovanni Paolo II, già nella sua prima enciclica, è appunto l'opera di Cristo Redentore.

Così scrive all'inizio del suo ministero petrino: «Il Redentore dell'uomo, Gesù Cristo, è centro del cosmo e della storia. A Lui si rivolgono il mio pensiero ed il mio cuore, in quest'ora solenne»[19], «... desidero in questo modo entrare e penetrare nel ritmo più profondo della vita della Chiesa. Se infatti la Chiesa vive la sua propria vita, ciò avviene perché la attinga da Cristo... bisogna rivolgersi a Cristo, che è Signore della sua Chiesa e Signore della storia dell'uomo in forza del mistero della redenzione, noi crediamo che nessun altro sappia introdursi come Maria nella

[19] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, 1.

dimensione divina e umana di questo mistero. Nessuno come Maria è stato introdotto in esso da Dio stesso»[20].

Rileggendo queste convinzioni profonde espresse e nutrite per venticinque anni del suo ministero petrino, risulta allora ovvia la Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, dove Giovanni Paolo II indica nella preghiera del Rosario lo «strumento» per imparare Cristo[21] e conformarsi a Cristo con Maria[22].

Anche l'ultima enciclica *Ecclesia de Eucharistia* esprime la medesima convinzione e necessità di far incontrare l'uomo con Cristo, offrendo in modo particolare la lettura profonda del suo mistero pasquale, non solamente come un evento che va ricordato, ma come realtà sacramentale che va vissuta[23], soprattutto in quell'«unione intima» che l'Eucaristia ci dona[24].

Il Rosario offre l'opportunità di una quasi esperienza mistagogica *sui generis* per accompagnare il cristiano ad *intus legere* in tutta la sua profondità l'opera salvifica di Cristo, non escluso l'aspetto escatologico.

Se giustamente il teologo riformato Karl Barth afferma che non c'è cristianesimo senza escatologia, noi *a fortiori* sottolineiamo il fatto che il Rosario nella sua dimensione di contenuti e di metodo ci richiama a considerare l'effetto di speranza che la cristologia offre ad un'antropologia in cerca di senso.

Oltre a richiamare l'Annuncio del Kerygma cristiano come evento straordinario progettato da Dio per la salvezza di coloro che crederanno (1 Cor 1,21), il Rosario offre costantemente il richiamo ad essere, in ogni occasione *opportune et importune* (2 Tim 4,2), ascoltatori e imitatori di Cristo, proprio per storicizzare quel Kerygma che, avendo Lui come oggetto e soggetto dell'Annuncio, ci salva.

La Cristologia del Rosario è essenzialmente esperienziale, sia per lo stupore che dona dell'evento Cristo, sia perché induce il cristiano all'impegno di evangelizzazione, donando alla sua missione di annuncio e testimonianza la vera ragione per cui l'uomo deve conoscere Cristo e credere in Lui. Perché Egli è venuto nel mondo per toglierci dall'impoverimento del peccato (1 Tim 1,15) ed offrirci una progettualità nuova, sia nella prospettiva della realtà viatoria che oltre la dimensione del tempo. È importante allora per ogni battezzato, sia fedele laico che ministro ordinato,

---

[20] *Ibid.*, 22.

[21] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 14.

[22] *Ibid.*, 15.

[23] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 14.

[24] *Ibid.*, 16.

«imparare e conformarsi a Cristo». Il Rosario ci offre una guida e sorella maggiore in questa avventura necessaria: Maria, Madre di Cristo e della Chiesa.

Le ragioni per scegliere questa itineranza ce le indica Giovanni Paolo II: «Se – egli afferma – sul versante divino è lo Spirito il Maestro interiore che ci porta alla piena verità di Cristo (cfr. Gv 14,26; 15,26; 16,13), tra gli esseri umani nessuno meglio di Lei conosce Cristo, nessuno come la Madre può introdurci ad una conoscenza profonda del suo mistero.

Il primo dei "segni" compiuti da Gesù – la trasformazione dell'acqua in vino alle nozze di Cana – ci mostra Maria nella veste di Maestra mentre esorta i servi a eseguire le disposizioni di Cristo: "Fate tutto quello che Egli vi dirà" (Gv 2,5).

(...) Il passare con Maria attraverso le scene del Rosario è come mettersi alla "scuola" di Maria per leggere Cristo, per penetrare i segreti, per capirne il messaggio»[25].

Ma vi è inoltre qualche cosa di più che ci offre questa preghiera: il nostro conformarci a Cristo come tralci uniti alla vite (Gv 15,5). Certo tale dono è proprio del Battesimo, ma questo sacramento deve continuamente essere reso vivo da una consapevolezza interiore di cui anche il Rosario per la sua cristocentricità è foriero nella volontà del cristiano che esso orienta «ad avere gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2,5).

«Per questo processo di conformazione a Cristo, nel Rosario noi ci affidiamo in particolare all'azione matura della Vergine Santa... l'icona perfetta della maternità della Chiesa»[26].

La vera devozione a Maria, ebbe a dire Paolo VI, sta nel volerla imitare nel suo essere diligente discepola di Cristo, divenendo così esemplare nel discepolato cristico e aiuto di noi credenti.

3. Antropologia del Rosario

Giovanni Paolo II, dopo aver ricordato che il Rosario è la sua preghiera prediletta[27] e che quindi di essa è cultore, asserisce con serena convinzione che «ciascun mistero del Rosario, ben meditato, getta luce sul mistero dell'uomo»[28].

---

[25] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 14.

[26] *Ibid.*, 15.

[27] Giovanni Paolo II, Angelus del 29 ott. 1978, in *Insegnamenti* I (1978) 76.

[28] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 25.

Infatti, sottolineata la cristocentricità di questa preghiera e ritenendo alla luce di tutta la proposta soteriologica che l'annuncio cristiano offre, dobbiamo dire che l'uomo in Cristo trova le radici di una antropologia di speranza e di piena realizzazione.

«Il Rosario aiuta ad aprirsi a questa luce»[29] proprio presentando alla riflessione del credente, nel metodo della «sapienza povera», le varie fasi dell'Incarnazione del Verbo che, segnata dalla sua «condivisione» nell'unica persona delle due nature, sia umana che divina, donano all'uomo l'occasione di valutare, pur nella dimensione dell'umanità impoverita, l'opportunità – grazie al mistero di Cristo – di svolgere il ruolo che il Creatore ha consegnato a lui (Gn 1,28), quale sua immagine e somiglianza per l'intero universo.

Nel mistero dell'annunciazione e della visitazione è palese la dimensione della responsabilità nell'accogliere la vita o di rispettarne il processo di crescita sino alla nascita e oltre «perché l'uomo è sulla terra l'unica creatura che Dio ha «voluto per se stesso» (GS 24), e «l'anima spirituale di ciascun uomo è immediatamente creata da Dio» (Paolo VI, *Professio Fidei* 1968); tutto il suo essere porta l'immagine del Creatore. «La vita umana è sacra perché fin dal suo inizio comporta l'azione creatrice di Dio e rimane per sempre in una relazione speciale con il Creatore, suo unico fine. Solo Dio è il Signore della vita dal suo inizio alla sua fine: nessuno, in nessuna circostanza può rivendicare a sé il diritto di distruggere direttamente un essere umano innocente»[30].

Una delle missioni che il cristiano dovrebbe svolgere nei confronti di una cultura che ha fatto del permissivismo il suo criterio etico è proprio quello di aiutare a riflettere sulla sacralità della vita e di educare al rispetto nei confronti della dignità del nascituro. Ma prodigarsi perché la società prenda coscienza di ciò, implica un'abdicazione che non è priva di grave responsabilità. Se, come afferma Giovanni Paolo II, la via della Chiesa è l'uomo[31] nella interezza della sua costitutività, è necessario adoperarsi per far crescere la cultura della vita a discapito di quella della morte. «Ci troviamo non solo "di fronte", ma necessariamente "in mezzo" a tale con-

[29] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 28.

[30] Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione* (1987), Introduzione, 5.

[31] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptor Hominis*, 14.

flitto: tutti siamo coinvolti e partecipi con l'ineludibile responsabilità di scegliere incondizionatamente a favore della vita»[32].

Nel mistero della natività viene indicato come ogni persona che nasce arricchisce l'intera umanità ed è parte di essa. Oltre ad altre riflessioni antropologiche, considerando l'atteggiamento di disinteresse da parte di alcuni nei confronti di una giovane madre che sta per dare alla luce il suo figlio e la disponibilità commovente dei pastori, viene sottolineato per l'uomo l'atteggiamento della solidarietà.

Cosa sarebbe mai una società dove non vi fosse posto per un disinteressato atteggiamento di condivisione e di accoglienza?

Betlemme è, nelle narrazioni evangeliche, il luogo dove la solidarietà appare quale segno di contraddizione che porta a "vedere" sia pur in una situazione impoverita la presenza del Salvatore.

Il criterio della solidarietà porta tra i soggetti umani una presenza tangibile di fiducia che attutisce il grave disagio della disparità tra le persone, che per varie vicende della vita sono distanti economicamente, socialmente, moralmente.

Chi opera poi nel campo del socio-politico non dovrebbe mai perdere di vista il criterio della solidarietà, che per un cristiano è espressione di carità e giustizia insieme, ed è saper segnalare nei percorsi educativi non solo delle giovani generazioni, la differenza tra l'*avere* e l'*essere*[33], nella formazione della propria personalità.

È necessario educare al fatto che «il male non consiste nell'"avere" in quanto tale, ma nel possedere in modo irrispettoso della qualità e dell'ordinata gerarchia dei beni che si hanno. Qualità e gerarchia che scaturiscono dalla subordinazione dei beni e dalla loro disponibilità all'"essere" dell'uomo ed alla sua vera vocazione»[34].

Nei misteri dolorosi in modo particolare di fronte alla condanna di Gesù perché il suo messaggio turbava la tranquillità del Sinedrio per un'incapacità, non solo epocale, al confrontarsi con questa nuova proposta di fede, ci viene offerta l'opportunità di riflettere sull'importanza che ha oggi il diritto alla libertà religiosa.

Il Concilio Vaticano II nella dichiarazione *Dignitatis Humanae* ricorda questo compito ad «ogni potestà civile... che deve assicurare a tutti i cittadini... l'efficace tutela (dei diritti umani) e creare condizioni propizie per favorire la vita religiosa, affinché questi siano realmente in grado di esercitare i loro diritti attinenti alla reli-

---

[32] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*, 28.

[33] Paolo VI, Lettera enciclica *Populorum Progressio*, 19.

[34] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 28.

gione e adempiere i rispettivi doveri e la società goda dei beni di giustizia e di pace che provengono dalla fedeltà degli uomini verso Dio e la sua volontà»[35].

Ciò implica per noi cristiani l'impegno dell'accoglienza e della missionarietà nello stile di Cristo, testimone del Padre e Redentore dell'uomo, perché vero amico dell'umanità.

Il problema della libertà religiosa implica anche l'impegno per il dialogo interreligioso ed il cammino ecumenico con tutti i cristiani nella ricerca costante della verità nella carità. Dialogo che presuppone l'acquisizione della concezione offertaci sapientemente dal Concilio Vaticano II circa la gerarchia delle verità, che diviene tensione verso una comunione che ha Cristo come obiettivo e lo Spirito Santo come anima increata. Ciò non può costruirsi su un irenismo sterile che mortifica la verità che Cristo ha voluto porre come tormento nell'animo del Procuratore romano Ponzio Pilato (Gv 18,38).

Nei misteri dolorosi del Rosario trova anche posto il dramma della sofferenza, che trae senso e forza dalla motivazione che l'uomo nuovo, Cristo Gesù, dà ad essa.

Senza nulla togliere all'impoverimento che la sofferenza infligge alle persone, l'antropologia cristiana offre ad essa il senso salvifico[36] sul piano spirituale e morale, tanto da trovare nell'apostolo Paolo questa convinzione: «Completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo» (Col 1,24).

«Però spesso la sofferenza provoca l'interrogativo sull'essenza del male, che sembra inseparabile da essa. La risposta cristiana alla sofferenza è diversa da quella che viene data da alcune tradizioni culturali e religiose, le quali ritengono che la stessa esistenza sia un male... Il cristianesimo proclama l'essenziale bene dell'esistenza e il bene di ciò che esiste... L'uomo soffre a causa del male, che è una certa mancanza, limitazione o distorsione del bene. Si potrebbe dire che l'uomo soffre a motivo di un bene al quale egli non partecipa... o del quale egli è privato. Soffre in particolare quando "dovrebbe" aver parte – nell'ordine normale delle cose – a questo bene e non lo ha. Così nel concetto cristiano la realtà della sofferenza si spiega per mezzo del male, che è sempre, in qualche modo, in riferimento ad un bene»[37]. Dunque la persona può farsene una ragione logica se «si pone in contemplazione di

[35] Concilio Vaticano II, Dichiarazione *Dignitatis Humanae*, 6.

[36] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Salvifici Doloris*, 1.

[37] *Ibid.*, 7.

Cristo – realtà alla quale il Rosario inizia – che qui permette di cogliere in sé anche la verità sull'uomo»[38].

4. Ecclesiologia del Rosario

Nella sua metodologia antica e nuova il Rosario sottolinea in modo particolare quella dimensione propria di un convenire nell'ascolto, nella lode, nella domanda per una missione di testimonianza ecclesiologica, cioè della preghiera offerta come specificità della Chiesa domestica.

Giovanni Paolo II testimonia questa scelta ecclesiologica del Rosario, affermando che esso è da sempre «preghiera della famiglia e per la famiglia. Un tempo questa preghiera era particolarmente cara alle famiglie cristiane e certamente ne favoriva la comunione. Occorre non disperdere questa preziosa eredità»[39].

Comunione e unità costituiscono una delle note caratteristiche della Chiesa. L'essere preoccupati di tutelare e promuovere la comunione significa adoperarsi concretamente ad edificare e tutelare questa particolarità, che deve essere propria di ogni Comunità ecclesiale.

Giovanni Paolo II osa addirittura sostenere come certezza che «la famiglia che prega unita, resta unita»[40] e indica nel Rosario la «preghiera in cui la famiglia si ritrova. I singoli membri di essa, proprio gettando lo sguardo su Gesù, recuperano anche la capacità di guardarsi sempre nuovamente negli occhi, per comunicare, per solidarizzare, per perdonarsi scambievolmente, per ripartire con un patto di amore rinnovato dallo Spirito di Dio»[41].

I coniugi esercitano così quella ministerialità di trasmettitori primi di una risposta adeguata al dono della fede, gli uni verso gli altri, divenendo contemplazione reciproca dell'Incarnazione di quella gestualità cristica che è l'amore del Signore nei confronti della sua Chiesa, che deve divenire visibilità evidente nella loro vita di coppia, sacramentalmente costituita presenza di questo amore nella storia.

Di fronte alla crisi dell'indissolubilità dell'amore coniugale, richiamare e realizzare questa esperienza ecclesiologica attraverso il momento orante nella contem-

---

38 Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 25.

39 *Ibid.*, 41.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*

plazione della «analogia profonda tra il fiat pronunciato da Maria alle parole dell'angelo e l'amen che ogni fedele pronuncia quando riceve il Corpo del Signore»[42], significa offrire l'opportunità di una ripresentazione quasi sacramentale del "sì" pronunciato davanti all'altare del Signore il giorno dell'inizio del sacramento del matrimonio, che oltre ad aver fatto dei due una carne sola, li ha costituiti Chiesa domestica, capace di essere presenza vera del Mistico Corpo di Cristo.

Una concreta spiritualità del matrimonio non può prescindere dall'esperienza di preghiera della famiglia e nella famiglia. La Chiesa è edificata grazie all'ascolto della Parola e all'accoglienza del Kerygma, dove il mistero di Cristo ne è oggetto e soggetto di annuncio.

Il Rosario non fa altro che riportare alla riflessione di chi lo vive seriamente come esperienza di preghiera il Kerygma cristiano, che va accolto perché illumini la volontà dei soggetti ad aderire costantemente al progetto di Cristo.

Giovanni Paolo II non ha esitato ad indicare nel Rosario il compendio del Vangelo in una dimensione che porta alla convergenza «verso il Crocifisso, che apre e chiude il cammino stesso dell'orazione. In Cristo è centrata la vita e la preghiera dei credenti. Tutto parte da Lui, tutto tende a Lui, tutto mediante Lui, nello Spirito Santo, giunge al Padre»[43].

Il richiamo al dono pasquale del perdono, come una sacramentalità ed una ministerialità che la Chiesa deve celebrare e vivere, viene sottolineato nell'aspetto dell'ascesi cristiana dallo stesso Giovanni Paolo II proprio come un atteggiamento che la preghiera del Rosario può offrire[44] a chi con consapevolezza si lascia da essa coinvolgere.

Il perdono è la caratteristica da chiedere e da donare prima di presentare l'offerta (Mt 5,23-24), nel momento più alto della dimensione ecclesiologica, che è l'Eucaristia[45].

Si tratta dunque di un'esperienza che non può essere disgiunta dall'identità, che ci rende appartenenti all'unico popolo di Dio, che è la sua Chiesa.

Pur essendo dispersi nella dimensione geografica del cosmo, avendo i medesimi sentimenti di Cristo, siamo il suo Corpo Mistico che è offerto grazie alla nostra fede viva per la salvezza del mondo. Salvezza che Cristo ha già acquistato per noi sul

---

[42] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 55.

[43] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 36.

[44] *Ibid.*, 41.

[45] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 3.

Calvario e che raggiungerà il susseguirsi della storia grazie alla fede di coloro che in Lui riporranno la loro speranza.

Vivere da parte della Chiesa domestica un momento di ascolto, di lode, di contemplazione, di domanda come è la preghiera del Rosario, significa consumare e proporre lo stupore di questa salvezza e sentire il bisogno di essere evangelizzatori di questa che è la rivelazione all'intera umanità della buona notizia: quel Gesù di Nazaret che fu messo a morte, Dio lo ha resuscitato dai morti e noi ne siamo testimoni (cfr. At 3,15).

5. Rosario, preghiera contemplativa

La preghiera cristiana riconosce una pluralità di "atteggiamenti" tutti improntati ad una gradualità che vede al primo posto la preghiera liturgica, ma prevede anche la preghiera devozionale, che a sua volta è vocale, o mentale, e comunitaria o privata.

Il Concilio Vaticano II, pur ponendo la liturgia come apice della preghiera cristiana, sottolinea che la vita spirituale non si esaurisce nella sola liturgia[46], ma esorta il popolo cristiano a fare esperienza anche dei pii esercizi conformi alla leggi della Chiesa[47].

Tra questi vi è in modo particolare il Rosario, che dal Beato Giovanni XXIII è indicato come preghiera di «contemplazione, pura, luminosa di ogni mistero, cioè di quelle verità della fede che ci parlano della missione redentrice di Gesù»[48] ed è posto come «esercizio di cristiana devozione per i fedeli di rito latino... per gli ecclesiastici, dopo la S. Messa ed il Breviario e per i laici dopo la partecipazione ai sacramenti»[49].

Si tratta dunque di un qualche cosa che diviene parte di un metodo per acquisire o approfondire lo spirito di preghiera che anche la vita del cristiano non può essere priva.

Il Rosario racchiude in sintesi il modo di pregare della devozione cattolica: è preghiera vocale; è preghiera mentale sia del singolo che della Comunità. Questa carat-

---

[46] Concilio Vaticano II, Costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium*, 12.

[47] *Ibid.*, 13.

[48] Giovanni XXIII, Lettera apostolica *Il Rosario per la giusta pace delle Nazioni*, 13.

[49] *Ibid.*, 9.

teristica che è evidente dall'esperienza stessa di questa preghiera e che la rende originalmente una e diversa insieme, deve comunque mai essere priva della sua caratteristica di momento meditativo nello stile della ripetitività del pellegrino.

In tal senso il Rosario diviene «mezzo validissimo per favorire tra i fedeli quell'impegno di contemplazione del cristiano... come vera e propria pedagogia della santità»[50].

Oggi più che mai – se si vuole essere «lievito di verità» nella complessa realtà del vissuto di questa società post-moderna con tutti i suoi conflitti e con le sue «ostentate certezze» – non si può abdicare a quell'«ascesi della città» frutto della preghiera di riflessione e di interiorizzazione, che è appunto la meditazione.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, definendo la meditazione, sottolinea che si tratta «soprattutto di una ricerca. Lo spirito infatti cerca di comprendere il perché ed il come della vita cristiana per aderire e rispondere a ciò che il Signore chiede»[51]. «La meditazione mette in azione il pensiero, l'immaginazione, l'emozione ed il desiderio. Questa mobilitazione è necessaria per approfondire le convinzioni di fede, suscitare la conversione del cuore e rafforzare la volontà di seguire Cristo»[52].

Le fonti della meditazione di un cristiano sono i misteri di Cristo, e la preghiera del Rosario ce ne offre un valido ed esaustivo itinerario anche grazie ai nuovi misteri della luce voluti da Giovanni Paolo II, che presentano il Cristo «negli anni della sua vita pubblica, quando Egli annuncia il vangelo del Regno»[53] e chiama alla conversione e all'atto di fede.

La ripetitività dell'evento dell'incarnazione recato alla Vergine di Nazaret dall'angelo del Signore (Lc 1,28-42) e l'affidarsi della fede del popolo di Dio a Colei che l'Onnipotente ha scelto, sono l'aspetto orante vocale che rammenta, per duecento volte, al fedele l'origine della presenza del figlio di Dio nella storia.

È un costantemente ricordare alla mente di lasciarsi liberare da altre attenzioni e porre il suo riflettere alle soglie del mistero, sino a rendere gloria alla Trinità.

La riflessione poi riprende – nella recita della Corona – richiamando con la preghiera del Pater le sette domande del discepolo del Rabbi Galileo per l'essenzialità della sua quotidianità da pellegrino in marcia verso l'edificazione in sé e attorno a sé del Regno.

---

[50] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 5.

[51] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2705.

[52] *Ibid.*, n. 2708.

[53] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 21.

Nella frenesia del nostro vivere contemporaneo un percorso di meditazione e contemplazione, come ad esempio quello che offre il Rosario, diventa non solo importante, ma necessario entrare in noi stessi, leggendo la nostra risposta al progetto di Dio sulla scia di Cristo Signore, è la condizione indispensabile grazie alla quale il cristiano vive quella serenità che è la forza nel consumare la sua missione e la sua testimonianza di credente nel proprio *habitat*. Se oggi urge un nuovo impegno di evangelizzazione con delle scelte e delle iniziative ben visibili ed efficaci, queste hanno bisogno di una vita interiore che la meditazione-contemplazione garantiscono[54].

In questo modo possiamo leggere l'attività così solerte ed incisiva dell'opera di san Bernardo di Chiaravalle, indicato come la persona più contemplativa e più attiva del suo secolo. Di lui infatti scrisse un suo contemporaneo: «In Bernardo la contemplazione e l'azione si integravano a tal punto che egli appariva ad un tempo tutto dedito alle opere esteriori e tutto assorto nella presenza e nell'amore di Dio»[55].

Il metodo di contemplazione del Rosario basato sulla ripetitività è certo caratteristico e povero, ma – come afferma Giovanni Paolo II – è «per sua natura atto a favorire l'assimilazione dei misteri meditati»[56].

Si tratta di un'esperienza di costante richiamo del mistero di Cristo, o di affidamento a Colei che fu scelta «perché ha creduto» e ci presenta al Padre, dopo aver ascoltato la voce dello Spirito, perché la Chiesa, mistico Corpo di Cristo, sia presso il Padre presenza di intercessione per le necessità ed i problemi dell'uomo o dell'umanità.

Il Rosario è l'occasione che induce il cristiano ad affidarsi e fidarsi del sapiente metodo di orazione, che è l'antica e sempre nuova tradizione orante cristiana che affida le proprie «intenzioni pie»[57], più che alle sue parole al *modus orandi* della Chiesa, ritenendo per sé la preoccupazione di lasciarsi «conformare sempre più pienamente a Cristo, vero programma della vita cristiana»[58].

---

54 Cfr. G. B. Chautard, *L'anima di ogni apostolato*, Roma 1969, 86ss.

55 G. B. Goffredo, *La vita di S. Bernardo*, I, cap. V, 3.

56 Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 26.

57 Giovanni XXIII, Lettera apostolica *Il Rosario per la giusta pace per le Nazioni*, Lettera apostolica *Il Rosario per la giusta pace per le Nazioni*, 15.

58 Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, 26.

Conclusione

Giovanni Paolo II conclude la sua lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* offrendo ai singoli e alla Comunità cristiana cattolica l'opportunità di riscoprire la preghiera del Rosario.

Oltre a rivolgersi ai Ministri Ordinati e agli «operatori pastorali nei diversi ministeri perché facendone esperienza pastorale... divengano anche solerti promotori»[59], interpella i teologi «perché praticando una riflessione al tempo stesso rigorosa e sapienziale... facciano scoprire, di questa preghiera tradizionale, i fondamenti biblici, le ricchezze spirituali e la validità pastorale»[60].

Siamo profondamente convinti, soprattutto per personale esperienza, che la preghiera del Rosario è un tesoro da custodire e trafficare, non solo nei vari momenti dell'esistenza, siano essi di gaudio, di luce, di dolore e di gloria, ma soprattutto nella quotidianità.

L'efficacia della Parola di Dio certo sta nella sua natura, ma potrà dare i suoi frutti nel cuore dell'uomo se la persona è ben disposta ad accoglierla. La pregnanza teologica, ecclesiale ed antropologica dei misteri del Rosario sapranno stupire il credente, se questi viene iniziato a prendere dimestichezza con questa preghiera che lo introduce nella «contemplazione povera del pellegrino», che si richiama a Cristo per usufruire dell'infinita misericordia divina, che generi in lui la nostalgia della perfezione cristiana pertinente alle sue forze ed al suo stato di vita.

Sia la recita comunitaria del Rosario l'occasione per riscoprire la dimensione comunionale della fede ed il sentirci bisognosi gli uni dell'umanità degli altri, per rendere visibile la grandezza che Dio opera con chi si fa «ascoltatore ed esecutore» della Parola.

Il Rosario è inoltre l'opportunità per edificare nel popolo di Dio una devozione adulta nei confronti della Vergine Maria, che è via privilegiata per indurre i credenti a fidarsi e affidarsi al mistero di Cristo, unico Salvatore dell'uomo.

La familiarità con questa preghiera, se vissuta nei momenti significativi di quelle esperienze spirituali che sono i pellegrinaggi, dove lo spazio viene coperto da questo «continuo» e «povero» ripetere l'annuncio dell'angelo e l'affidarsi della Chiesa alla Madre di Dio, ci fa realmente assaporare l'importanza e la provvisorietà di questa nostra esperienza viatoria, indicandoci che più la nostra vita sarà rinata alle

[59] *Ibid.*, 43.

[60] *Ibid.*, 43.

realtà escatologiche, più il nostro essere nella storia sarà orientato verso l'umanizzazione di ogni aspetto della vita personale e sociale dell'uomo.

Sì, è proprio la contemplazione del mistero di Dio che si fa uomo e per l'uomo sacrifica il suo Unigenito Figlio, che può far scoprire il grande tesoro della Rivelazione cristiana, che alle sue sorgenti ha quella semplice e forte volontà di Donna che offre tutto di sé al suo Dio per un'umanità che non le sarà amica, ma diverrà la sua gente, la sua famiglia, dicendo quel sì che ha cambiato le sorti del cuore dell'uomo, illuminando i suoi pensieri con una «debole luce», senza della quale anche la luce della ragione si perde nell'oscurità esistenziale della insolubilità dei suoi perché.

«Beata sei tu, Maria, perché hai creduto» (Lc 1,45).

RTLu IX (2/2004) 451-455

Impariamo Cristo alla scuola di Maria[1]

Giacomo Martinelli
Pontificia Accademia dell'Immacolata (Roma)

Il titolo assegnato alla conversazione proviene dalla Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*:

«Cristo è il Maestro per eccellenza, il rivelatore e la rivelazione. Non si tratta solo di imparare le cose che Egli ha insegnato ma di imparare Lui. Ma quale maestra, in questo, più esperta di Maria? Se sul versante divino è lo Spirito il maestro interiore che ci porta alla piena verità di Cristo (cfr. Gv 14,26; 15,26; 16,13), tra gli esseri umani nessuno meglio di Lei conosce Cristo, nessuno come la Madre può introdurci a una conoscenza profonda del suo mistero» (RVM, 14).

Oltre a questo bisogna poi mettere bene in evidenza che «quella di Maria è una scuola tanto più efficace se si pensa che Ella la svolge ottenendoci in abbondanza i Doni dello Spirito Santo e insieme proponendoci l'esempio di quella peregrinazione della fede (*Lumen gentium*, 58) nella quale è maestra incomparabile» (*ibid.*).

Perciò alla scuola di questa Maestra incomparabile possiamo essere introdotti nella conoscenza e comprensione di Cristo proprio perché, secondo quanto afferma il concilio Vaticano II sulla scia di Paolo VI, Maria è «Colei che nella Chiesa santa occupa, dopo Cristo, il posto più alto e più vicino a noi» (*Lumen gentium*, 54).

Per questo suo posto elevato Maria non può essere paragonata a nessun altro, ma occorre che ci domandiamo dove è possibile individuare il punto che, nella sua vita, esprime questa elevatezza. Quale è stato il punto culminante che esprime in sintesi questa sua "magisterialità" nella fede?

[1] Il testo riproduce l'intervento tenuto il 21 maggio 2003 all'interno di "Teologia, santità e Maria", Conferenze mariane in preparazione alla Giornata delle porte aperte della Facoltà di Teologia di Lugano.

1. Il punto dove dobbiamo collocarci per imparare da Maria è certamente di fronte all'icona dello *stabat Mater dolorosa*. Maria, la madre di Gesù, rimane ritta ai piedi della Croce del Figlio e già da questo atteggiamento si può intuire la diversità di questa creatura, della Madre.

La sua presenza ai piedi della Croce è diversa dagli altri non solo perché Lei è la madre, ma perché nel suo cuore si consuma la stessa offerta di Gesù, come il Concilio illustra attraverso parole illuminanti che descrivono la Vergine Maria che sta ai piedi della Croce «soffrendo profondamente col suo Unigenito e associandosi con animo materno al sacrificio di Lui, amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da Lei generata» (*Lumen gentium*, 58). Ciò che qui si vuole evidenziare è quanto Maria fosse d'accordo con la volontà del Padre e fosse spalancata ad essa nonostante l'indicibile sofferenza che provava. In questo suo consenso amoroso si colloca l'apice di tutta la sua peregrinazione di fede che Maria ha condotto «con una particolare fatica del cuore» (Giovanni Paolo II, enc. *Redemptoris Mater*, 17). La fatica del cuore, come è ulteriormente approfondito nell'enciclica mariana del Santo Padre (cfr. 12-19), si unisce al suo essere «amorosamente consenziente». Maria ai piedi della Croce è al culmine della perfetta mansuetudine alla volontà di Dio e per questo può essere maestra di fede incrollabile e di speranza certa: ecco ciò che desidera insegnare a tutti gli uomini.

Questa maestra brilla come una luce nel buio, nelle tenebre che avvolgono la terra e che il Vangelo riporta: «da mezzogiorno fino alle tre del pomeriggio si fece buio su tutta la terra» (Mt 27,45). Ma questo buio non rappresenta soltanto una condizione esterna, bensì indica lo spegnimento della fede che prende il possesso dei cuori dei discepoli, dei capi del popolo, dei giudei. In questa situazione la fede incrollabile di Maria rappresenta la luce per tutti gli uomini. Il Papa fa notare nella *Redemptoris Mater* (n. 18) che la crocefissione del Figlio rappresentava per Maria la smentita più radicale delle parole ascoltate dall'angelo: «Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo, e il suo regno non avrà fine» (Lc 1,32-33). Ma nonostante tutto ciò Maria rimane salda, accogliendo amorosamente la volontà del Padre e unendosi all'offerta del Figlio.

Questa maestra è unica e incomparabile perché, evidentemente, questo passo di perfetta adesione alla volontà di Dio non è stato compiuto da altri. La Passione e la Morte di Gesù avevano sconvolto l'anima di tutti, anche degli apostoli i quali, nonostante i tre anni di sapiente e paziente pedagogia di Gesù verso di loro, non superano lo scandalo. E in effetti lo scandalo della Croce rimane pienamente scandalo, come dice anche san Paolo (1 Cor 1,23), e il linguaggio stesso di Gesù è rimasto incomprensibile anche per gli apostoli, anzi in qualche caso addirittura osteggiato,

come quando Pietro si merita il rimprovero del Maestro (Mt 16,21-23), ma dobbiamo imparare da Maria ad allargare il cuore fino ad arrivare ad accogliere totalmente la volontà di Dio che è sempre così diversa dalla nostra.

Anche perché qui sta il punto che decide della fecondità o infecondità della missione che esige infatti di entrare nella maturità della Croce, nella maturità della fede che Maria ci insegna.

Se Cristo ha comandato: «fate questo in memoria di Me» (Lc 22,19), significa che questo imperativo categorico, che tocca ciascuno di noi, chiama ad avere quella maturità di fede in virtù della quale si offre la propria libertà nel dono totale di sé a Cristo e ai fratelli. La realizzazione della vita consiste nella donazione totale, nella perdita della vita per avere la vita eterna (Lc 9,24). Il Papa definisce Maria «Donna eucaristica» (enc. *Ecclesia de Eucharistia*) perché Lei ha fatto di tutta la sua esistenza un rendimento di grazie al Padre nell'offerta della sua vita.

Ora si chiarisce ulteriormente come Gesù, quando ai piedi della Croce affida la Madre a Giovanni (Gv 19,27) in realtà volesse affidare Giovanni alla Madre affinché il discepolo fosse educato da Lei a non avere il cuore ristretto alle proprie attese ma ad allargarlo nella mansuetudine all'accoglienza della volontà di Dio. Il messaggio per la celebrazione di questa XVIII Giornata Mondiale della Gioventù ha come tema proprio «Ecco tua Madre». In esso il Papa afferma: «il Vangelo dice che da quel momento il discepolo la prese nella sua casa (Gv 19,27). Questa espressione tanto commentata fin dalle origini della Chiesa, non designa soltanto il luogo in cui abitava Giovanni. Più che l'aspetto materiale essa evoca la dimensione spirituale di tale accoglienza, del nuovo legame che si instaura fra Maria e Giovanni. Oggi è a voi che Cristo chiede espressamente di prendere Maria nella vostra casa, di accoglierla tra i vostri beni per imparare da Lei, che serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore (Lc 2,19) la disposizione interiore all'ascolto e l'atteggiamento di umiltà e di generosità che la contraddistinsero come prima collaboratrice di Dio nell'opera della salvezza».

Maria ha una maturità di fede, una profondità di mansuetudine, una granitica adesione a Dio: è alla scuola di una Madre così che dobbiamo metterci per imparare come si fa a rispondere alla volontà di Dio fino in fondo.

2. Il secondo passo ci porta a chiederci quale sia il fondamento, la radice da dove si sprigiona tutta la luce e la forza di questa incomparabile maestra di fede. O, in altre parole, perché Maria può essere maestra di adesione alla volontà di Dio?

La ragione sta nella sua Immacolatezza, in quel privilegio definito nel dogma del 1854, e contenuto nelle parole stesse con cui la Vergine Maria si è presentata a

Lourdes il 25 marzo 1858: «Io sono l'Immacolata Concezione». Questa verità di fede poggia, come si sa, sull'espressione dell'annuncio riportata da san Luca: *kecharitoméne*, piena di grazia (Lc 1,28). Maria è piena di grazia, e ciò significa che mai è stata sottoposta all'oppressione del maligno e del peccato. Questa sua immacolatezza significa cuore infuocato e lucentezza della mente, e ciò rende Maria inarrivabile come maestra di fede. Mai si è opposta a Dio, ma sempre si è lasciata condurre dallo Spirito come una vela spiegata al Suo soffio. E quindi noi, alla sua scuola, dobbiamo imparare che è il peccato che ci impedisce di vedere la logica di Dio, che è il peccato che ci rende schiavi e ottenebra la mente, che è il peccato che raffredda i cuori, proprio come il *Catechismo della Chiesa cattolica* sintetizza, seguendo la Tradizione (CCC 1849-1869).

Maria, senza peccato, ha portato a termine la Sua libertà nella donazione totale a Cristo e ai fratelli; essere senza peccato significa per Lei essere nella pienezza incorrotta della sua mente, del suo amore e della sua libertà. Per questa ragione il suo sì è inarrivabile mentre i nostri sì rimangono sempre incompleti, distaccati da un sì pieno e totale. Che in questo atto di donazione si esprima la perfetta realizzazione dell'umanità e libertà di Maria lo possiamo vedere attraverso ciò che il Papa spiega nell'enciclica *Fides et ratio*: «La perfezione dell'uomo non sta nella sola acquisizione della conoscenza astratta della verità ma consiste anche in un rapporto vivo di donazione e di fedeltà verso l'altro. In quanto vitale ed essenziale per la sua esistenza (dell'uomo), la verità viene raggiunta non solo per via razionale, ma anche mediante l'abbandono fiducioso ad altre persone che possono garantire la certezza e l'autenticità della verità stessa. La capacità e la scelta di affidare se stessi e la propria vita a un'altra persona costituiscono certamente uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi» (32-33). Cristo è la pienezza della Verità e perciò nella donazione e fedeltà si compie il senso della vita.

3. Quali saranno, allora, i frutti di questa scuola di Maria? Quali conseguenze vengono da questo cammino di donazione? La prima conseguenza è l'esplosione della vita, cioè la Pentecoste perché come dice il Vangelo, «è lo Spirito che dà la vita» (Gv 6,63). I doni spirituali sono frutto dell'accoglienza della volontà di Dio e questi canali devono essere puri perché possano essere testimonianza e missione: in questo ci è di esempio il Santo Padre che è veramente un canale di diffusione di amore verso ogni uomo. Sono i cuori purificati che prolungano la potenza dello Spirito e questa diffusione contagia i cuori e li apre al Signore. Questo è propriamente il compito della Chiesa, e così essa lo ha esercitato con intensità particolare nella epoca primitiva: «l'invito reale da esperienza ad esperienza e nient'altro fu,

umanamente parlando, la forza missionaria dell'antica Chiesa. La comunità di vita della Chiesa invitava alla partecipazione a questa vita, in cui si svelava la verità da cui veniva questa vita. Viceversa l'apostasia dell'età moderna si fonda sulla caduta di verifica della fede nella vita dei cristiani. La nuova evangelizzazione, di cui oggi abbiamo così urgente bisogno, non la realizziamo con teorie astutamente escogitate: l'insuccesso catastrofico della catechesi moderna è fin troppo evidente» (Joseph Ratzinger, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Milano 1989, 31).

Il parametro dell'efficacia della testimonianza e della missione è nell'Immacolatezza di Maria poiché lo Spirito viene attraverso di Lei che è canale immacolato e riverbera negli Apostoli questa medesima intimità personale con lo Spirito che si attua in lei. È celebrata come Regina degli Apostoli perché non si è opposta in nulla alla volontà di Dio e non ostacola mai la potenza soccorritrice dello Spirito Santo. È sempre relativa a Cristo ma a Lui associata nella rigenerazione delle anime fino al compimento, al perfetto compimento della Pentecoste in quella beatitudine futura che viene già anticipata nella vita di fede purificata.

L'accoglienza dello Spirito Santo fa iniziare il processo di conversione: è lo Spirito che lava la colpa e rimette il peccato. Lo Spirito purifica l'anima e l'avvia sulla strada regale della Croce di Cristo, la libera dalle radici peccaminose dei sette vizi capitali e la guida alla santificazione. Da questo comprendiamo i toni di forte esortazione con cui il Papa ha parlato ai giovani nel 1991 a Czestochowa: «Lasciate che il fuoco dello Spirito Santo divampi nel vostro cuore. È la Vergine Maria che lo ha acceso in voi. Portate questo fuoco in ogni parte del mondo. Che niente e nessuno possa mai spegnerlo. Ecco una nuova Pentecoste: la Chiesa ancora una volta riunita insieme con Maria, una Chiesa giovane e missionaria, cosciente della sua missione. Ricevete lo Spirito Santo e siate forti».

Alla scuola di Maria si accende nel cuore del discepolo, del cristiano, il fuoco dello Spirito Santo perché Maria, come si è detto, è il canale più puro che possa comunicare questo Dono. In questa dinamica poggia anche la consacrazione all'Immacolata che nell'esperienza e nell'insegnamento di san Massimiliano Kolbe ha raggiunto una ricchezza di frutti apostolici, di profondità teologica, di radicalità di donazione di sé (sacrificio di Auschwitz) che hanno dimensioni e portata ecclesiale sorprendenti.

Questo è il fuoco che, se custodito, non può essere spento perché Maria stessa lo custodirà in noi.

RTLu IX (2/2004) 457-476

Le norme codiciali sull'attività missionaria della Chiesa e l'evangelizzazione dei non credenti all'inizio del terzo millennio[1]

Libero Gerosa
Facoltà di Teologia (Lugano)

Non solo i suoi innumerevoli viaggi apostolici e le sue 14 encicliche[2], ma anche il fatto di aver promulgato due codici di diritto canonico, il primo nel 1983 e il secondo nel 1990, documenta ampiamente come Papa Giovanni Paolo II abbia posto delle basi solide al compito missionario che la Chiesa deve assumere e svolgere nel terzo millennio appena iniziato.

Già il fatto in sé, ossia che all'inizio del terzo millennio la Chiesa Cattolica possieda due diversi codici di diritto canonico, mostra chiaramente che, da una parte la sua bimillenaria attività missionaria ha fatto sì che oggi in essa si trovi realizzato il principio del pluralismo giuridico e che, dall'altra, il suo *ius universale* o *commune* non possa essere automaticamente identificato con uno dei suoi due codici, vale a dire con quello della Chiesa Cattolica latina. Vi potrebbero infatti essere anche in futuro delle nuove concretizzazioni, rispondenti al principio conciliare della molteplicità nell'unità. In ogni caso, i due codici oggi in vigore non possono più essere visti *tout court* come il diritto universale della Chiesa Cattolica, ma come leggi quadro dei due grandi rami delle tradizioni canoniche.

Va inoltre rilevato fin da subito che l'ordine sistematico di ambedue i codici di diritto canonico è molto diverso da quello del *Codex Iuris Canonici* del 1917, la cui sistematica era ancora strettamente legata alla classica tripartizione *Personae-res-actiones* ed era quindi poco adatta ad esprimere la correlazione tra la legislazione

[1] Il presente contributo costituisce la conferenza tenuta il 19 marzo 2004 al Convegno di Assisi su "La partecipazione dei movimenti e delle nuove comunità alla missione della Chiesa".

[2] Per una rapida ed autorevole panoramica che metta in rilievo i temi centrali di queste encicliche cfr. J. Ratzinger, *Le 14 encicliche di Giovanni Paolo II*, in Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio 190/191 (2003) 8-16.

canonica e il mistero della Chiesa[3]. Il legislatore ecclesiastico si è quindi giustamente deciso per un'altra soluzione, che corrisponde piuttosto all'indirizzo metodologico indicato dal Concilio Vaticano II. In prospettiva sistematica Parola e Sacramento appaiono infatti nei libri centrali del CIC (II-III-IV) come gli elementi portanti dell'intera struttura giuridica della Chiesa[4], mentre il CCEO suddivide la materia non in libri, ma in titoli, per ricollegarsi così alla tradizione delle antiche raccolte del diritto ecclesiastico orientale, di origine sostanzialmente conciliare[5].

Infine si deve sottolineare che anche in una prospettiva contenutistico-fattuale ambedue i codici di diritto canonico presentano non poche novità rispetto ai contenuti normativi del CIC del 1917. In particolare il CIC del 1983 contiene due novità tanto importanti da giustificare la sua redazione e promulgazione, almeno in parte e *post factum*, contro le resistenze di coloro che, durante il lavoro di riforma, sostenevano l'idea che anche la Chiesa doveva decidersi a operare una "decodificazione" delle proprie leggi[6]. La prima innovazione consiste nel fatto che la nuova codificazione delle leggi canoniche non è più prevalentemente guidata dalla preoccupazione di formulare in maniera sistematica e "razionale" le norme canoniche, ma dall'intenzione di svilupparle corrispondentemente ai loro nessi con i contenuti della fede. Il principio della certezza teologica ha dunque almeno in parte prevalso su quello della certezza giuridica. La seconda innovazione è data dal fatto che il soggetto principale dell'intera struttura giuridica della Chiesa non è più il chierico, bensì il *Christifidelis*, ossia il fedele; è questa la figura giuridica primaria, che sta alla base di quella dei laici, dei chierici e dei religiosi. Ambedue le innovazioni costituiscono anche dei principi fondamentali della dottrina postconciliare sull'interpretazione ed applicazione delle leggi canoniche[7].

---

[3] Questa tripartizione della materia venne introdotta nel diritto canonico da Paolo Lancellotti (1522-1590), un erudito giurista di Perugia, che aveva concepito l'impianto sistematico del suo compendio di diritto canonico (*De personis, de rebus, de iudiciis, de criminibus et poenis*) sulla base della codificazione dell'imperatore Giustiniano (527-564); cfr. G. May – A. Egler, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, 67-68.

[4] Per una approfondita valutazione dell'impianto sistematico del nuovo Codice, cfr. H. Schmitz, *De ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici recogniti*, in Periodica 68 (1979) 171.200.

[5] Cfr. G. Nedungatt, Presentazione del CCEO, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 12, Bologna 1992, 889-903.

[6] Sui problemi che si posero a causa dell'avvio di una nuova codificazione delle leggi della Chiesa, cfr. E. Corecco, *Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC*, in Id., *Ordinatio Fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, hrsg. von L. Gerosa – L. Müller, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994, 85-108.

[7] A tale riguardo cfr. L. Gerosa, *L'interpretazione della legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Lugano 2001, soprattutto 99-138.

Il rinnovamento teologico intrapreso a opera del Concilio Vaticano II, che ha permesso di riscoprire sia il valore dell'unità come *Communio*, sia l'importanza e la ricchezza dei diversi riti[8], emerge dunque anche nei contenuti normativi del CCEO. Nei manuali preconciliari di diritto canonico, il diritto delle Chiese cattoliche orientali veniva normalmente presentato come uno *ius speciale* o *personale*, quindi come un diritto relativo o derivato da quello latino, ragion per cui non gli si attribuiva la stessa importanza delle norme del CIC, che erano viste come il "diritto generale". Oggi invece, alla luce degli insegnamenti conciliari, al diritto canonico orientale è riconosciuta la stessa dignità. Ambedue – diritto canonico orientale e latino – costituiscono le parti di un tutto, come si rende evidente nell'immagine dei due polmoni, utilizzata da Giovanni Paolo II nell'atto di promulgazione del *Codex canonum ecclesiarum orientalium*[9].

Tutto ciò ha delle conseguenze per l'interpretazione e l'applicazione del diritto canonico missionario in senso stretto? Inoltre, se è certamente possibile considerare tutto il diritto canonico come «missionario» in senso lato[10], ossia al servizio della missione della Chiesa, cosa significa concretamente questa osservazione in ordine alla «cooperazione missionaria»[11] a cui tutti i vari soggetti ecclesiali, vecchi e nuovi, istituzionali e carismatici, sono chiamati?

1. Le norme codiciali sull'attività missionaria

Il nuovo slancio missionario, impresso dal Concilio Vaticano II a tutta la compagine ecclesiale, è percepibile fin da subito nella terminologia usata dal legislatore ecclesiastico per rielaborare e riordinare le norme giuridiche relative alla missione della Chiesa. Se già nella riforma della Curia Romana di Papa Paolo VI il dicastero preposto al coordinamento delle attività missionarie non è più designato con il termine ambiguo di *Propaganda Fide* ma con quello più appropriato di *Congregatio pro*

---

[8] Cfr. OE 2 e il commento di R. Metz, *Le nouveau code de droit canonique des églises orientales catholiques*, in Revue de droit canonique 42 (1992) 99-117, soprattutto 99-100.

[9] Cfr. la CA *Sacri canones* del 18 ottobre 1990, in AAS 82 (1990) 1030-1044, qui 1037.

[10] È la giusta osservazione di O. Fumagalli Carulli, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Milano 2003, 289-304, qui 291.

[11] È l'appello centrale dell'Istruzione *Cooperatio missionalis*, pubblicata il 1° ottobre 1998 dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli con l'intento di dare un'attuazione pratica ai principi ribaditi dalla lettera enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio*; il testo dell'enciclica si trova in AAS 83 (1991) 324-333 e quello dell'istruzione in AAS 91 (1999) 306-324.

Gentium Evangelizatione[12], analogamente nel Codice per le Chiese Cattoliche orientali (CCEO) i canoni che disciplinano il diritto missionario in senso stretto (cann. 584-594) sono raccolti nel titolo XIV *De evangelizatione gentium*. Nel Codice per la Chiesa Cattolica latina (CIC) le norme canoniche sull'azione missionaria della Chiesa sono raggruppate nel secondo titolo *De actione Ecclesiae missionali* del libro III, secondo il seguente ordine sistematico: dopo un richiamo al carattere missionario di tutta la Chiesa (can. 781), vengono formulati i criteri per le diverse responsabilità nella realizzazione del mandato missionario (cann. 782-785 e can. 792) ed infine le diverse norme che regolano l'azione missionaria propriamente detta e le sue attività più specifiche (cann. 786-791).

Fin dal primo can. 781 di questa sezione risulta chiaro come il legislatore ecclesiastico del 1983 abbia pienamente recepito la lezione conciliare sia sulla Chiesa pellegrinante, cioè «missionaria per sua natura, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre» (AG 2,1), sia sull'opera di evangelizzazione quale diritto-dovere primario di tutto il Popolo di Dio e di ogni suo singolo membro[13]. Dall'organizzazione sistematica della materia, e non solo dal can. 787 § 1, emerge pure la consapevolezza che la fonte sia dell'azione missionaria in genere, sia dell'azione missionaria propriamente detta, è la testimonianza della vita e della parola di uomini e donne rigenerati nelle loro umanità dal battesimo, con il quale sono incorporati nella Chiesa come *communio*[14]. L'insistenza del legislatore ecclesiastico sul «dialogo sincero con i non credenti in Cristo» (can. 787 § 1) e sull'ammissione al battesimo solo di coloro che l'hanno richiesto «liberamente» (can. 787 § 2), dopo aver ricevuto l'annuncio evangelico, documenta pure ampiamente come le nuove norme codiciali sull'attività missionaria della Chiesa siano ben lontani dai contenuti normativi dei tre canoni che il CIC del 1917 dedicava all'argomento[15], nonché integralmente informate dal principio conciliare della libertà religiosa.

Al centro di queste norme si trovano giustamente le disposizioni riguardanti l'a-

---

[12] A tale riguardo cfr. I. Pérez De Heredia Y Valle, *Die Römische Kurie*, in HdbkKR (Regensburg 1983), 281-295, qui 288; per i cambiamenti intervenuti con la CA *Pastor bonus* del 28 giugno 1988, cfr. H. Schmitz, *Die Römische Kurie*, in HdbkKR (Regensburg 1999), 364-385, qui 373.

[13] Cfr. soprattutto *AG* 11; 35 e 36.

[14] Cfr. *LG* 14 e *AG* 11,1.

[15] Nel CIC/1917 il can. 1349 è dedicato alle "missioni popolari", quale iniziativa pastorale parrocchiale; il can. 1350 contiene la riserva a favore della Santa Sede relativa all'organizzazione delle missioni vere e proprie; il can. 1351 afferma lapidariamente il principio *Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur*.

spetto più importante e delicato dell'azione missionaria propriamente detta, ossia l'incorporazione nella Chiesa di coloro che hanno liberamente accolto l'annunzio cristiano. A norma dei cann. 787-789 dopo il pre-catecumenato, consistente nel primo annuncio o *kerygma*, coloro che avranno manifestato la volontà di abbracciare la fede in Cristo vengono ammessi con una cerimonia liturgica al catecumenato. Questo periodo di impegnativa istruzione nella dottrina cristiana, di preparazione a ricevere i sacramenti e di vero e proprio tirocinio della vita cristiana è ordinato secondo statuti e regole emanati dalle Conferenze episcopali[16].

Attorno a questo nucleo centrale il legislatore ecclesiastico formula anche alcune norme concernenti i missionari (can. 784) e i catechisti laici (can. 785), quali attori principali dell'azione missionaria propriamente detta (can. 786). Quest'ultima ha uno scopo preciso: «impiantare la Chiesa stessa in mezzo ai popoli e ai gruppi che ancora non credono in Cristo» (AG 6,3). La formula *plantatio Ecclesiae* del can. 786, da san Tommaso d'Aquino in poi ripresa in molti documenti pontifici sull'attività missionaria della Chiesa, da un lato descrive la responsabilità che di tale compito «ricade sulla Chiesa universale e sulle Chiese particolari»[17], dall'altro rinvia a quel lungo e complesso processo di inserimento della Chiesa nelle culture di diversi popoli, denominato inculturazione. Questo processo non è un «puro adattamento esteriore», ma implica un'«intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture»[18]. Nel compiere questo lungo e lento cammino con i popoli, la Chiesa deve sostenere la sua azione missionaria anche con una specifica attività formativa nelle singole Chiese particolari, alle quali a norma del can. 791 spetta il compito di «promuovere le vocazioni missionarie», sia fra i chierici che fra i laici e i fedeli consacrati[19].

A proposito del profilo giuridico di questi fedeli "missionari" in senso stretto, due sono i tratti fondamentali messi in luce dalle nuove norme codiciali. Innanzitutto, a norma del can. 784, non è "missionario" colui che lavora nella cosiddette terre di missione, bensì il fedele (chierico, laico o consacrato che sia!) che ha ricevuto il "mandato" di compiere un'opera missionaria da parte dell'autorità competente. In secondo luogo, a norma del can. 785, anche se laici questi fedeli svolgono la loro

---

[16] Su questo nucleo centrale delle norme codiciali sull'attività missionaria della Chiesa, cfr. O. Stoffel, *Der missionarische Auftrag*, in HabkathKR (Regensburg 1983), 547-553, soprattutto 551-553.

[17] Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, in AAS 83 (1991) 249-340, n. 49.

[18] *Ibid.*, n. 52; cfr. anche Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, in AAS 68 (1976) 17-22, n. 20.

[19] Cfr. Communicationes 15 (1983) 100 e il commento al can. 791 di H. Mussinghoff, in MK, 791/1 e 791/2.

opera missionaria a tempo pieno e i loro compiti sono dei veri e propri ministeri che, nelle Chiese pienamente costituite, sono normalmente esercitati da chierici. Ora, in un'epoca in cui in molti paesi europei gli effetti della secolarizzazione si sono fatti devastanti e la necessità delle Chiese particolari di impegnarsi nell'opera missionaria di rievangelizzazione delle culture in cui viviamo si è fatta più marcata, è legittimo chiedersi se il contenuto normativo di questi canoni non sia da applicare anche al di fuori dei tradizionali territori di missione. Sono gli stessi Padri del Concilio Vaticano II a suggerirlo, quando con lucidità profetica in LG 33 affermano: «I laici sono soprattutto chiamati a rendere presente e operosa la Chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze, in cui essa non può diventare sale della terra se non per loro mezzo»[20].

2. Diversi e nuovi significati pastorali del diritto missionario

Le conseguenze pastorali di una corretta applicazione del diritto commissionario codiciale a livello di tutte le Chiese particolari, segnatamente in quelle operanti in società totalmente secolarizzate, saranno diverse e più o meno feconde a seconda della maturità ecclesiale dei soggetti interessati, della loro disponibilità ad intraprendere un cammino di «conversione missionaria», che non si dà senza un'esperienza autentica di comunione. Ciò vale sia per le comunità istituzionali come le parrocchie, sia per quelle d'origine carismatica, come i Movimenti ecclesiali e le Nuove Comunità.

Per quanto riguarda la parrocchia, basta ricordare quanto affermato dal cardinale Camillo Ruini nella sua prolusione iniziale della 52ª Assemblea generale della CEI, tenuta lunedì 17 novembre 2003 proprio ad Assisi: «In questa prospettiva la domanda cruciale – annota il Presidente della CEI – riguarda l'attitudine della parrocchia ad accogliere e attuare quella grande svolta che va sotto il nome di conversione missionaria della nostra pastorale, evitando di rimanere invece prigioniera di due tendenze, tra loro parzialmente contrastanti ma entrambe poco aperte alla missionarietà: quella di concepirsi come una comunità piuttosto autoreferenziale, nella quale ci si accontenta di trovarsi bene insieme, e quella di una stazione di servizio per l'amministrazione dei sacramenti, che continua a dare per scontata in coloro

[20] A tale riguardo cfr. anche il commento di S. Berlingò, *I fedeli laici nella missione della Chiesa*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Città del Vaticano 1994, 839-854.

che li richiedono una fede non di rado assente»[21]. In altri termini ciò significa che all'interno dell'ecclesiologia di comunione evidenziata dal Concilio Vaticano II e recepita nei cann. 515-552 del CIC sulla parrocchia[22], la comunità parrocchiale, in conformità all'evoluzione semantica del suo nome – derivante dal verbo greco *paroikéo* che nella letteratura cristiana assume il significato mistico di "abitare un luogo senza diritto di cittadinanza", "essere pellegrini" – ritorni ad essere se stessa, ossia non primariamente una "circoscrizione" o un "distretto", ma un soggetto di missione; tale peculiarità è altresì messa in evidenza dalla tesi storica – ormai comunemente accettata – secondo cui l'origine della parrocchia rurale, spesso organizzata secondo criteri patrimoniali, è da collocarsi nell'ampio processo di evangelizzazione delle campagne condotto a cavallo tra il IV e il V secolo, mentre quella della parrocchia urbana, spesso organizzata con criteri corporativi e personali, risale a un'epoca molto più tarda, ossia all'XI secolo[23].

Per quanto riguarda i Movimenti Ecclesiali e le Nuove Comunità d'origine carismatica, nonché la loro collaborazione con le comunità istituzionali nell'azione missionaria, oltre a quanto detto al precedente Colloquio di Roma[24], vale la pena in questa sede ricordare che proprio queste nuove aggregazioni ecclesiali costituiscono oggi una notevole forza di penetrazione missionaria della Chiesa in ambiti sociali e culturali del tutto secolarizzati o atei, dove non di rado si assiste a delle vere e proprie "conversioni"[25], di fronte alla quali il fondatore (o la fondatrice) è più che legittimato a riprendere le parole di san Paolo: «vi ho generato in Cristo Gesù!» (1 Cor 4,15). Tuttavia la paternità o maternità di chi ha ricevuto un carisma, pur riflettendo in qualche modo la specialissima grazia della maternità di Maria esemplar-

[21] L'Osservatore Romano, lunedì-martedì 17-18 novembre 2003, 13.

[22] Per un'analisi di questi canoni alla luce dell'insegnamento conciliare sulla parrocchia, cfr. L. Gerosa, *Parrocchia*, in *Digesto*, vol. X Pubblico, Torino 1995, 688-692.

[23] Cfr. A. Longhitano, *La parrocchia fra storia, teologia e diritto*, in AA.VV., *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna 1987, 5-27 e in partic. 7, nota 2.

[24] Cfr. L. Gerosa, *Mouvementes ecclésiaux et Église institutionelle: concurrence ou co-essentialité?*, in *L'Église dans la mondialisation. L'apport des communautés nouvelles*, a cura di H. Catta, Paris 2001, 107-149.

[25] Da tempo il Cardinale G. Danneels ha riconosciuto: «Sta di fatto che la maggior parte delle "conversioni" dei nostri giorni si registrano in questi movimenti, mentre le nostre strutture classiche sembrano relegate al ruolo di mantenimento e di servizio» (*Evangelizzare l'Europa secolarizzata*, in Il Regno-Documenti 30 [1985] 585). Prende atto dell'importanza di queste conversioni nella formazione dell'identità dei movimenti ecclesiali anche C. Dagens, *Les mouvements spirituals contemporains. Jalons pour un discernement*, in NRT 106 (1984) 885-899.

mente costitutiva di ogni dono carismatico[26], non si esaurisce nella generazione alla fede in Cristo. Normalmente, infatti, tale generazione ha più il carattere di una introduzione o accompagnamento verso la piena maturità della fede[27]. Questa maturità implica l'irrinunciabile esigenza di un continuo e fecondo scambio tra istituzione e carisma, che non lascia spazio ad una concezione di tale rapporto in termini di alternativa dialettica. Anzi, come afferma papa Giovanni Paolo II, se il sorgere del corpo ecclesiale come istituzione ha la sua radice nel dinamismo della grazia sacramentale, questa stessa complessa realtà sacramentale istituzionale «... trova però la sua forma espressiva, la sua modalità operativa, la sua concreta incidenza storica mediante i diversi carismi che caratterizzano un temperamento ed una storia personale [...] Un autentico movimento esiste perciò come un'anima alimentatrice dentro l'Istituzione. Non è una struttura alternativa ad essa. È invece sorgente di una presenza che continuamente ne rigenera l'autenticità esistenziale e storica»[28].

Se entrambe le forme giuridiche di comunità eucaristica – quelle di tipo istituzionale, fissa e gerarchica della parrocchia, e quella di tipo variabile e d'origine carismatica, propria dei Movimenti ecclesiali e delle Nuove Comunità – non sono alternative l'una all'altra, allora il loro autentico impegno missionario non può che sfociare in diversi modelli di collaborazione pastorale, integrali o settoriali, a seconda della natura e delle finalità specifiche delle nuove aggregazioni ecclesiali.

Un caso particolare potrebbe essere costituito dal rinnovamento pastorale-missionario delle parrocchie prodotto dal Cammino Neocatecumenale, riconosciuto il 2 giugno 2002 dal Pontificio Consiglio per i laici appunto non come «Movimento ecclesiale» o «Nuova comunità», bensì semplicemente «come un itinerario di formazione cattolica, valida per la società e per i tempi moderni»[29].

---

[26] La grazia della maternità di Maria, essendo donata alla Vergine non primariamente per la salvezza personale ma per la salvezza del mondo intero, può essere considerata come il prototipo di ogni carisma e Maria stessa può essere definita come la "Urcharismaterin"; cfr. a questo preciso riguardo l'ampio ed interessante saggio di H. Muehlen, *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias. Der Heilige Geist und Maria: Zur Struktur der charismatischen Grunderfahrung*, in Catholica 29 (1975) 145-163.

[27] San Paolo stesso è un esempio di questo tipo di paternità, quando afferma: «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi» (Gal 4,19). A tale proposito, cfr. J. M. Lozano, *El fundador y su familia religiosa*, Madrid 1978, 81-83.

[28] Giovanni Paolo II, Ai partecipanti ad un corso di Esercizi spirituali per sacerdoti promosso da Comunione e Liberazione (12 settembre 1985), in AAS 78 (1986) 254-257, qui 255 e 256.

[29] Giovanni Paolo II, Lettera *Ogniqualvolta*, in AAS 82 (1990) 1513-1515, qui 1515; per il testo del Decreto di approvazione *ad experimentum*, cfr. L'Osservatore Romano, 1-2 luglio 2002, 10. Un'analisi canonistica delle conseguenze pastorali di tale riconoscimento si trova in L. Gerosa, *Il riconoscimento del Cammino*

Di primo acchito si potrebbe semplicemente pensare che anche per il Cammino Neocatecumenale vale quanto già affermato a proposito dei problemi sollevati a livello parrocchiale dalla presenza attiva di nuove associazioni e movimenti ecclesiali, ossia che spesso la soluzione di tali problemi dipende unicamente dalla sensibilità e flessibilità pastorale di entrambe le parti nell'applicazione di alcuni criteri generali, come ad esempio quello della eucaristia domenicale[30]. Infatti, per lo meno nelle parrocchie di piccola o media grandezza, tale principio può essere ovunque salvaguardato attraverso disposizioni analoghe a quelle emanate dalla Conferenza dei Vescovi tedeschi: la celebrazione eucaristica domenicale dovrebbe di norma essere riservata a questo scopo, e di conseguenza le celebrazioni eucaristiche di movimenti o altre comunità dovrebbero di regola aver luogo nei giorni feriali[31]; tuttavia per il Cammino Neocatecumenale il discorso potrebbe essere ad un tempo più facile e più difficile.

Più facile perché il Cammino Neocatecumenale non è né un'associazione, né un movimento ecclesiale nato da un carisma originario, fonte di diritti e doveri per ogni membro della stessa aggregazione ecclesiale. Esso è un catecumenato post-battesimale e l'aggregazione in piccole comunità che esso inevitabilmente implica è paragonabile al gruppo dei catecumeni, implicato dal catecumenato vero e proprio, e dunque ad un'aggregazione non di tipo associativo, bensì scolastico, nel senso che anche gli alunni di una determinata scuola si trovano in un sistema di rapporti umanamente significativi, senza però essere necessariamente di natura giuridica.

Più difficile, per almeno due motivi. Innanzitutto, il Cammino Neocatecumenale – in quanto itinerario di riscoperta dell'iniziazione cristiana e di educazione alla fede avente come fonte e culmine l'Eucaristia – a differenza dei Movimenti ecclesiali «è attuato di norma nella parrocchia»[32]. Anzi, proprio come «processo di educazione permanente della fede», si propone quale possibile «via di rinnovamento della parrocchia»[33] ed inoltre in considerazione di specifiche esigenze formative e pastorali «la piccola comunità neocatecumenale, con l'autorizzazione del Vescovo diocesano, celebra l'Eucaristia domenicale, aperta anche ad altri fedeli, dopo i primi

Neocatecumenale: una nuova chance pastorale per le Chiese particolari in Europa?, in Nuova Umanità. Rivista bimestrale di cultura 25 (2003) 387-406.

[30] Tale principio è dedotto dai cann. 528 § 2 e 530, 7° del CIC.

[31] Cfr. DBK, *Richtlinien für Messfeiern kleiner Gruppen*, in *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 31, Trier 1972, 54-64.

[32] Statuto del Cammino Neocatecumenale, Art. 6 § 1; cfr. pure Art. 9, 3a.

[33] Cfr. *ibid.*, Art. 22 e Art. 23.

vespri»[34]. In secondo luogo, proprio la parrocchia è una comunità eucaristica di tipo istituzionale, o meglio la forma istituzionale, fissa e gerarchica, delle comunità eucaristiche di una Chiesa particolare. Sotto il profilo strettamente costituzionale ciò significa che la parrocchia è quella forma giuridica di *aggregatio fidelium* nata dalla specifica forza aggregante non di un carisma originario, ma dell'Eucaristia, celebrata in un dato luogo o in un dato ambiente socio-culturale. Ora, la concomitanza o meglio l'omogeneità della caratteristica di fondo delle due realtà può paradossalmente rendere più difficile, anziché semplificare, la strada della collaborazione sempre più stretta ed interagente. Infatti, il Cammino Neocatecumenale promovendo «nuovi metodi e nuove strutture», capaci di evitare che le celebrazioni eucaristiche scadano nell'anonimato, provoca la parrocchia a riscoprire la propria identità missionaria, il suo essere una «comunità di comunità»[35]. E ciò non avviene senza cambiamenti, senza crisi di crescita. È comunque fuori di dubbio che l'inserimento del Cammino Neocatecumenale nella parrocchia quale innesto per il suo rinnovamento sarà tanto più fecondo quanto più tutti gli interessati, facendo propria la dinamica fondamentale della comunione e della missione, sapranno cogliere adeguatamente la realtà "parrocchia" in tutti i suoi elementi costitutivi e nel suo essere una «comunità organica»[36], informata anche nei suoi aspetti giuridici dal principio conciliare della *communio*.

In particolare, i contenuti normativi del can. 517 § 2 del CIC potrebbero risultare davvero "provvidenziali" nel futuro per l'attuazione di questo rinnovamento delle parrocchie attraverso l'innesto del Cammino Neocatecumenale e la collaborazione missionaria con i Movimenti ecclesiali e le Nuove Comunità.

3. Il contributo di catechisti e altri fedeli laici al rinnovamento pastorale-missionario di una parrocchia

Riprendendo la *Propositio* 11 del Sinodo dei Vescovi sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, in cui si sollecitava «un più deciso rinnovamento» delle parrocchie, nell'Esortazione apostolica *Christifideles Laici* Giovanni Paolo II dopo aver definito «immane» il compito di rievangelizzazione a cui la Chiesa è

[34] *Ibid.*, Art. 13 § 3.

[35] Giovanni Paolo II, EA *Ecclesia in America*, n. 41 (testo orig. in AAS 91 [1999] 737-815, qui 776). Cfr. anche Statuto del Cammino Neocatecumenale, Art. 23 § 1.

[36] Giovanni Paolo II, EA *Christifideles Laici*, n. 26.

chiamata afferma: «Molte parrocchie, sia in regioni urbanizzate sia in territorio missionario, non possono funzionare con pienezza effettiva per la mancanza di mezzi materiali o di uomini ordinati, o anche per l'eccessiva estensione geografica e per la speciale condizione di alcuni cristiani (come, per esempio, gli esuli e gli emigranti). Perché tutte queste parrocchie siano veramente comunità cristiane, le autorità locali devono favorire: a) *l'adattamento delle strutture parrocchiali* con la flessibilità ampia concessa dal Diritto Canonico, *soprattutto promuovendo la partecipazione dei laici alle responsabilità pastorali*; b) *le piccole comunità ecclesiali* di base, dette anche comunità vive, dove i fedeli possano comunicarsi a vicenda la Parola di Dio ed esprimersi nel servizio e nell'amore; queste comunità sono vere espressioni della comunione ecclesiale e *centri di evangelizzazione*, in comunione con i loro Pastori»[37].

Sono dunque tre i fattori principali di un più deciso rinnovamento pastorale e missionario delle parrocchie: 1) l'adattamento delle strutture parrocchiali; 2) la promozione della partecipazione dei laici alle responsabilità pastorali; 3) la valorizzazione della forza missionaria ed evangelizzatrice delle piccole comunità. Le basi giuridiche di questo rinnovamento sono già fissate dalla normativa codiciale sulla parrocchia. Meno chiara ed efficace è la loro attuazione a livello pastorale, in particolare se si considerano le importanti novità normative introdotte dal can. 517, ossia la possibilità di affidare *in solidum* la cura pastorale di una o più parrocchie a diversi presbiteri e la possibilità di affidare la cura pastorale di una parrocchia ad un diacono o addirittura a un fedele laico, a condizione che sia designato un presbitero quale moderatore della stessa cura pastorale[38].

Per un'applicazione pastoralmente chiara e missionariamente efficace di queste possibilità concesse dal legislatore ecclesiastico, occorre innanzitutto rendersi conto della loro diversità e non omogeneità, evidenziate dalle diverse clausole a cui è sottoposta la loro attuazione[39]. Mentre la possibilità di affidare una o più parrocchie *in*

---

[37] *Ibid.*, n. 26.

[38] Non a caso la letteratura canonistica in merito è sempre più copiosa e così pure l'elaborazione di nuovi modelli pastorali; cfr. ad esempio M. Boehnke, *Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer. Interpretation von c. 517 § 2 CIC/1983*, Essen 1984; H. Schmitz, *'Gemeindeleitung' durch 'Nichtpfarrer-Priester' oder 'Nichtpriester-Pfarrer'*, in AfkKR 161 (1992) 329-361; S. Haering, *Die Ausübung pfarrlicher Hirtensorge durch Diakone und Laien*, in AfkKR 165 (1996) 353-372; P. Stockmann, *Ausserordentliche Gemeindeleitung*, Frankfurt 1999; K. Hartelt, *Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit? Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus kirchenrechtlicher Sicht*, in S. Demel – L. Gerosa – P. Kraemer – L. Mueller (Hg.), *Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Aemter*, Münster-Hamburg-London 2002, 243-248.

[39] A tale riguardo cfr. V. Murgano, *I laici partecipi all'esercizio della cura pastorale di una parrocchia: can.*

solidum a più presbiteri è subordinata alla condizione generica «quando le circostanze lo richiedono» (can. 517 § 1), la possibilità di affidare la cura pastorale di una parrocchia a un diacono, a una comunità o a un fedele laico è subordinata ad una condizione specifica, più precisa e restrittiva: «La scarsità di sacerdoti» (can. 517 § 2). Il carattere di eccezionalità di questa possibile soluzione è evidentemente più marcato nel caso di un fedele laico. Non a caso nel paragrafo che l'Esortazione apostolica *Christifideles Laici* dedica ai servizi o ministeri laicali, Giovanni Paolo II rivolge ai vescovi la seguente pressante esortazione: «È necessario allora, in primo luogo, che i pastori, nel *riconoscere* e nel *conferire* ai fedeli laici i vari ministeri, uffici e funzioni, abbiano la massima cura di istruirli sulla radice battesimale di questi compiti. È necessario poi che i pastori siano vigilanti perché si eviti un facile e abusivo ricorso a presunte "situazioni di emergenza" o di "necessaria supplenza", là dove obiettivamente non esistono o là dove è possibile ovviarvi con una programmazione pastorale più razionale»[40].

La sottolineatura di questo carattere di eccezionalità è comunque da interpretare positivamente come una provocazione all'esercizio del *discernimento nella promozione dei ministeri laicali* in ordine al compito missionario e di rievangelizzazione di tutta la Chiesa. Lo conferma l'insistenza con cui Giovanni Paolo II, sempre in merito ai servizi laicali, usa a più riprese questa duplice modalità per promuovere gli stessi: *riconoscere* e *istituire*[41]. Dapprima ancora nell'Esortazione apostolica *Christifideles Laici*: «La missione salvifica della Chiesa nel mondo è attuata non solo dai ministri in virtù del sacramento dell'Ordine ma anche da tutti i fedeli laici: questi, infatti, in virtù della loro condizione battesimale e della loro specifica vocazione, nella misura a ciascuno propria, partecipano all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo. I pastori, pertanto, devono *riconoscere e promuovere* i ministeri, gli uffici e le funzioni dei fedeli laici, che hanno il loro *fondamento sacramentale nel Battesimo e nella Confermazione*, nonché, per molti di loro, *nel Matrimonio*» (*ChL* 23,1-2). E poi nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, dove il tono profetico e l'importanza data all'annuncio e alla catechesi si fanno ancora più incisivi: «È necessario... che la Chiesa del terzo millennio stimoli tutti i battezzati e cresimati a

517 § 2, in *I laici nella ministerialità della Chiesa*, a cura del Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Milano 2000, 161-189, qui 172-173.

40 Giovanni Paolo II, EA *Christifideles Laici*, n. 23,8.

41 Sull'importanza canonistica e pastorale dell'uso di questi verbi cfr. L. Gerosa, *Aemter und Charismen für den Gemeindeaufbau. Kirchenrechtliche Aspekte der liturgischen Laiendienste*, in IKZ Communio 31 (2002) 215-223.

prendere coscienza della propria attiva responsabilità nella vita ecclesiale. Accanto al ministero ordinato, altri ministeri, *istituiti o semplicemente riconosciuti*, possono fiorire a vantaggio di tutta la comunità, sostenendola nei suoi molteplici bisogni: dalla catechesi all'animazione liturgica, dall'educazione di giovani alle più varie espressioni della carità» (*NMI* 46,1).

Tutto ciò significa che non solo i laici con una formazione teologica accademica, ma anche quei fedeli laici che attraverso il dono di un *carisma* o in forza di *uno specifico itinerario formativo* sono diventati particolarmente «adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa» (*LG* 12,2) possono essere presi in considerazione dal Vescovo diocesano per l'affidamento, in via eccezionale e con mandato esplicito, della cura pastorale di una parrocchia. Anzi, in una prospettiva missionaria e di rievangelizzazione una simile scelta può addirittura essere particolarmente opportuna ed efficace, perché l'obbligo della testimonianza e dell'annuncio impegna maggiormente i laici proprio «in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare l'Evangelo, né riconoscere Cristo se non per mezzo loro» (can. 225 § 1). Se nel passato ciò è stato ampiamente documentato dal ruolo, talvolta eroico, dei catechisti laici nelle cosiddette terre di missione[42], non si vede per quale ragione ciò non possa essere altrettanto valido anche in futuro, soprattutto nelle regioni europee fortemente o talmente scristianizzate e per catechisti laici formati vuoi nel Cammino Neocatecumenale, vuoi nelle Nuove Comunità.

Infatti, non solo «al centro di tutto il percorso neocatecumenale vi è una sintesi tra predicazione kerigmatica, cambiamento della vita morale e liturgia», ma i *catechisti laici del Cammino Neocatecumenale* sono particolarmente adatti per un simile servizio per almeno tre ragioni fondamentali: 1) Tutta la loro formazione è incentrata sulla riscoperta del significato del Battesimo e quindi tesa a favorire la ripresa di ogni forma di vocazione cristiana ed in particolare quella presbiterale; 2) il loro itinerario formativo dura ben più di dieci anni ed è ritmato da molte verifiche della loro educazione alla fede e della loro disponibilità a svolgere gratuitamente ogni servizio ecclesiale; 3. In tutte le fasi del loro cammino formativo sono allenati ed abituati a lavorare in *équipe*[43]. Inoltre, lo stesso «Neocatecumenato è guidato, in

[42] Cfr. *AG* 17 e il commento di V. Murgano, *I laici partecipi all'esercizio della cura pastorale di una parrocchia*, 177.

[43] Cfr. Statuto del Cammino Neocatecumenale, Art. 8 § 3 e Art. 21 (Riscoperta del Battesimo); Art. 29 (Formazione dei catechisti); Art. 4 § 1 (Gratuità dei servizi ecclasiali); Art. 17 § 3, Art. 28 e Art. 31 (Abitudine al lavoro in équipe e alla collaborazione con il parroco).

comunione con il parroco e sotto la sua responsabilità pastorale, da un'équipe di catechisti»[44]. L'implicito obbligo stabilito dal can. 517 § 2, ossia la disponibilità del fedele laico ("catechista") incaricato della cura pastorale di una parrocchia di ricercare costantemente la collaborazione e la comunione con il presbitero che, munito dei poteri e delle facoltà di parroco, dirige la cura pastorale di questa stessa parrocchia è dunque anche statutariamente garantito. Dato poi che i dettagli di tale collaborazione sono lasciati al diritto particolare, è più che mai opportuno – sia che si tratti di un catechista formato nel Cammino Neocatecumenale, sia che si tratti di un consacrato di una nuova Comunità – fissare per iscritto mansioni, diritti e obblighi del fedele "incaricato" nel decreto vescovile di nomina. Anzi, a livello delle mansioni, che vanno dal servizio della Parola a quello liturgico, dal servizio caritativo ad alcuni compiti amministrativi, oltre alla normativa codiciale e particolare è necessario rispettare il principio che le stesse non possono essere conferite in cumulo, onde evitare l'insorgere di possibili confusioni fra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, nonché favorire la consapevolezza che la parrocchia è «una comunità organica», ossia una comunità al cui costituirsi concorrono diversi ministeri e servizi[45].

Il «mandato vescovile», contenuto in questo decreto, analogamente a quanto avviene per altri ministeri laicali[46], non viene concesso mediante l'ufficio ma direttamente alla persona[47], il fedele prescelto in base a criteri legati alla sua preparazione o al suo essere investito di un particolare carisma. Il catechista del Cammino Neocatecumenale o il fedele (laico o consacrato) di una Nuova Comunità che riceve il mandato vescovile della cura pastorale di una parrocchia non può esercitarlo oltre i limiti fissati dal mandato stesso, che sempre e in qualunque momento può essere revocato dall'autorità ecclesiastica competente. Con l'istituto canonico del mandato vescovile è dunque possibile sia favorire un effettivo discernimento circa la soluzione pastorale scelta, sia disciplinarne il retto esercizio al servizio del bene di tutta la comunità e della crescita della comunione ecclesiale. Inoltre, vista l'eccezionalità della soluzione pastorale causata «dalla scarsità di sacerdoti», il decreto vescovile dovrebbe fissare la durata del mandato per un tale affidamento, a tutela di tutti i

[44] *Ibid.*, Art. 8 § 4. Sulla formazione dei catechisti e sulle modalità di esercizio della loro funzione in costante collaborazione con il parroco, cfr. Art. 29 e Art. 28 dello Statuto.

[45] A tale riguardo cfr. Giovanni Paolo II, EA *Christifideles Laici*, n. 26,2 e *SC* 42.

[46] A tale riguardo cfr. L. Gerosa, *Il laico: "ministro" di guarigione? Aspetti canonistici*, in RTLu 6 (2001) 475-491, qui 490.

[47] Cfr. can. 131 § 1 del CIC.

soggetti implicati e non da ultimo per verificare concretamente alla scadenza del mandato la bontà della scelta pastorale e missionaria. In questa verifica il Vescovo diocesano deve prestare particolare attenzione anche al fatto che, per il bene di tutta la Chiesa, non sia snaturata la specificità dell'esperienza originaria e dell'itinerario formativo seguiti dal fedele incaricato di un dato ministero. Ciò mette in questione anche il metodo pedagogico-didattico delle istituzioni preposte alla formazione accademica, spirituale ed umana dei nuovi evangelizzatori.

4. L'unità fra sapere ed esperienza nella formazione dei nuovi missionari

La riflessione sulla formazione dei fedeli (chierici, consacrati, laici) alla missione va collocata all'interno del nuovo orizzonte ecclesiologico aperto dal Concilio Vaticano II alla Teologia dei carismi e dei ministeri con la sua stupenda lezione sulla funzione ecclesiale del sacerdozio comune, in mutua correlazione con quello ministeriale, nell'edificazione della Chiesa come *communio*[48]. In questo modo diventerà sempre più chiara non solo «l'unità di missione della Chiesa, alla quale partecipano tutti i battezzati»[49], ma anche il fatto che questo comune obbligo di rendere «ovunque testimonianza di Cristo» implica un instancabile impegno a superare quel divorzio fra fede e vita, denunciato nel 1975 da Papa Paolo VI quale «dramma della nostra epoca»[50]; ciò può avvenire – secondo Papa Giovanni Paolo II – solo recuperando una sintesi profonda ed autentica tra fede e cultura: «Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»[51].

Nel contesto attuale questo richiamo del Papa al nesso intrinseco fra fede e cultura, fra esperienza di fede e sapere teologico non è di immediata comprensione, perché da una parte il solo parlare di sapere, dottrina, ortodossia rischia di essere

[48] Cfr. i paragrafi "La comune origine cristologica del sacerdozio comune e ministeriale" e "La dimensione penumatologica del sacerdozio cristiano" in L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa*, Milano 1989, 127-155.

[49] Giovanni Paolo II, EA *Christifideles Laici*, n. 23.

[50] Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 20. Il testo dell'esortazione apostolica si trova in AAS 68 (1976) 5-76.

[51] Giovanni Paolo II, Discorso ai partecipanti al Congresso nazionale del Movimento ecclesiale di impegno culturale, in L'Osservatore Romano, 17 gennaio 1982, 4.

inteso come espressione di un animo angusto, rigido, potenzialmente intollerante[52]; dall'altra nel periodo post-conciliare proprio il sapere teologico si è così esasperatamente parcellizzato che nella stragrande maggioranza dei fedeli è diventato quasi impossibile recuperare sia l'unità organica del cosiddetto *intellectus fidei* della fede cristiana, sia il rapporto di reciprocità fra Vangelo e cultura[53]. Eppure se da un lato «non esiste una prassi semplicemente giusta, a prescindere da una conoscenza di ciò che è giusto», perché «la volontà senza conoscenza è cieca», dall'altro lato «la verità è concreta»[54]. Tra fede e vita c'è dunque una stretta relazione di reciprocità. Come è stato giustamente ed autorevolmente affermato: «Nella fede cristiana conoscenza e vita, verità ed esistenza sono intrinsecamente connesse. La verità donata nella rivelazione di Dio sorpassa evidentemente la capacità di conoscenza dell'uomo, ma non si oppone alla ragione umana. Essa piuttosto la penetra, la eleva e fa appello alla responsabilità di ciascuno (cfr. 1 Pt 3,15) ...»[55].

Questa duplice convinzione, che fede e ragione non si oppongono e che sapere teologico ed esperienza di fede sono intrinsecamente legati l'uno all'altra, ha guidato l'iniziativa coraggiosa e lungimirante del Vescovo Eugenio Corecco, quando dodici anni or sono ha fondato la Facoltà di Teologia di Lugano (FTL) e ha pure ispirato e sorretto l'iniziativa – sostenuta dal Vescovo Giuseppe Torti e dalle autorità pubbliche – di trasferirla durante l'anno accademico 2001-2002 nel Campus dell'Università della Svizzera Italiana (USI), garantendone integralmente l'autonomia giuridica, finanziaria ed accademica. Anche se c'è ancora molto da fare per sviluppare concretamente un nuovo modello di Università, tuttavia con questo trasferimento «un primo importante passo nella giusta direzione è stato compiuto: la realizzazione di un solo Campus universitario su cui agiscono ed interagiscono soggetti accademici distinti, autonomi e pronti a dialogare e collaborare per la crescita non solo del Paese in cui si trova, ma anche e soprattutto delle scienze e della sapienza o ricerca della verità in quanto tale»[56].

Le caratteristiche specifiche e fondamentali del cammino di questa facoltà,

---

[52] Cfr. J. Ratzinger, *Eucaristia, comunione e solidarietà*, in Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio 183-184 (2002) 131-146, qui 131-132.

[53] Cfr. J. Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 41-51.

[54] J. Ratzinger, *Eucaristia, comunione e solidarietà*, 132.

[55] Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Donum Veritatis*, in AAS 82 (1990) 1550-1570, qui 1550.

[56] Z. Grocholewski, *La Facoltà di Teologia nel Campus dell'Università della Svizzera Italiana: una presenza autonoma al servizio del dialogo scientifico e culturale*, in RTLu VII (2/2002) 181-189, qui 186-187.

«importante e di grande interesse anche per la Chiesa Cattolica»[57], sono state recentemente messe in luce dalle "Giornate delle porte aperte" e dal film del regista Manuel de Teffé: la FTL è un luogo di formazione dei nuovi evangelizzatori, dei nuovi missionari[58]. Infatti, fin dall'inizio non solo il dialogo ecumenico e l'apertura alle Chiese dell'Est sono stati profili forti della FTL, ma anche e soprattutto la particolare attenzione al recupero dell'unità nell'intelligenza della fede, secondo un registro teologico nuovo, quello dettato dalla pluralità di carismi e itinerari spirituali, presupposta da ogni esperienza autentica di comunione ecclesiale. Anzi, forse proprio quest'ultima caratteristica ha permesso alla FTL di segnare – anche a livello statistico, perlomeno negli ultimi tre anni[59] – una presenza per alcuni versi contro corrente nell'insieme delle facoltà teologiche nord-europee, in gran parte per lo più scettiche di fronte alle nuove aggregazioni ecclesiali ed in particolare alle nuove forme di vita consacrata[60].

In che cosa consiste questo registro teologico nuovo grazie al quale è possibile recuperare in modo convincente l'unità nell'intelligenza della fede cristiana e formare nuovi missionari?

In una duplice convinzione di fede: innanzitutto nella convinzione che il recupero dell'unità del cosiddetto *intellectus fidei* a livello esistenziale e didattico non si dà senza il recupero simultaneo dell'unità fra fede e vita; in secondo luogo che questo reciproco legame organico fra unità nell'intelligenza della fede e la vita spirituale è messo in luce – sempre a livello esistenziale ed ecclesiale – da una sinfonia comunionale di doni e carismi. Sia al primo livello che al secondo l'unità è opera dello stesso soggetto: lo Spirito Santo. Infatti, come insegna il Catechismo della Chiesa Cattolica (= CCC), se «le parole divine crescono insieme con chi legge»[61] e questa crescita nell'intelligenza della fede è frutto della «assistenza dello Spirito Santo» (CCC 94), ciò è dovuto al fatto che «tra i dogmi e la nostra vita spirituale c'è un legame organico» (CCC 89) e questo legame è un riflesso del *nexus misteriorum* edifica-

---

[57] *Ibid.*, 187.

[58] A tale riguardo cfr. *Saluti e rassegna stampa* pubblicati nella quarta sezione "Dibattiti" della Rivista Teologica di Lugano: RTLu VII (2/2002) 265-288.

[59] I dati statistici dell'ultimo quadriennio sono pubblicati e commentati in RTLu VII (3/2002) 508-509.

[60] Nella FTL accanto ai seminaristi dei Seminari diocesani San Carlo e Redemptoris Mater sono presenti ed attivi membri di diverse nuove comunità d'origine carismatica (Fraternità francescana di Betania, Comunità delle Beatitudini, Comunità Cattolica Shalom, Palavra Viva, ecc.) e movimenti ecclesiali.

[61] «Divina eloquia cum legente crescunt» (San Gregorio Magno, *Homilia in Ezechielem* 1,7,8: PCL, 834D, in CCC 94).

to e testimoniato in modo sempre nuovo dallo Spirito Santo «che conserva e fa progredire nell'unità della fede tutto il gregge di Cristo» (*LG* 25,3). In altri termini, come ricorda ancora il Catechismo della Chiesa Cattolica, «ciò che è opera dello Spirito Santo, non viene pienamente compreso se non sotto l'azione dello Spirito Santo»[62], e ciò significa anche all'interno di un contesto ermeneutico adeguato, quello della comunione ecclesiale, essendo quest'ultima in tutte le sue svariate forme istituzionali e carismatiche l'opera specifica o *opus proprium* dello Spirito Santo[63].

Alla FTL il nesso organico fra unità dell'*intellectus fidei* e della *communio*, tra verità di fede e vita ecclesiale, tra sapere teologico e formazione spirituale non solo non è disatteso nell'insegnamento e nella ricerca, ma si documenta sensibilmente attraverso un'intensità di rapporti di collaborazione, di rispetto delle reciproche autonomie e di amicizia davvero straordinaria. Al crearsi e al permanere di questa atmosfera, di questo contesto ermeneutico indispensabile per un lavoro scientifico serio, non è estraneo il fatto che nella FTL convergano seminaristi, membri di istituti di vita consacrata, preti e laici di diversa estrazione culturale e soprattutto ecclesiale. La FTL non è né un seminario, né una facoltà di un ordine religioso o di un movimento ecclesiale, bensì un luogo di insegnamento e di studio, di incontro e di dialogo per uomini e donne che hanno la loro "dimora spirituale" altrove, ma in comunicazione costante con questa palestra accademica per una comune ed appassionata ricerca della verità. In questo luogo, all'inizio del terzo millennio come già nel Medioevo, questa ricerca e questa riscoperta dell'unità intrinseca della Teologia non si dà al di fuori di una *pluralità di approcci metodologici*. Ciò che Jean Leclercq affermava nel suo bellissimo libro *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957) a proposito dei due metodi principali della teologia medievale: «Le differenze tra monaci e scolastici appartengono meno all'ambito dottrinale che a quello della psicologia. Sono la conseguenza di due stati di vita diversi, entrambi legittimi nella Chiesa», dovrebbe renderci attenti al fatto che anche oggi è necessario e possibile ricercare e trovare una certa complementarietà fra approcci metodologici diversi, sostenuti ed alimentati da percorsi spirituali ed itinerari educativi diversi. A condizione però che si sappia sempre coniugare la comunione ecclesiale con la pluralità, l'unità dell'obbedienza alla Verità con la libertà dell'atto di fede.

---

[62] Origene, *Homiliae in Exodum*, 4,5; CCC 137.

[63] Sull'argomento cfr. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in C. Heitmann – H. Mühlen (hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 223-238.

Se è vero, come ci insegna tutta la storia della teologia, che fra ricerca intellettiva ed esperienza di vita spirituale, tra speculazione e devozione, fra *scrutatio* e *admiratio*, tra "università" e "chiostro", ci sono profondi legami di reciprocità organica, è altrettanto vero che questi legami diventano proficui per la crescita dell'uno e dell'altra, del sapere e dell'esperienza, attraverso la libertà. Non solo la Sacra Scrittura non ha mai separato la verità dalla libertà: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli, conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,31-32), ma anche la Tradizione e la vita dei missionari santi non hanno mai separato la conoscenza dall'amore[64].

In altri termini, alla FTL come in altre facoltà o università la risposta alla domanda circa l'unità intrinseca della teologia, ricercata attraverso una pluralità legittima di approcci metodologici ed itinerari spirituali, presuppone un quadro comune di riferimento, un consenso sicuro su alcune categorie di fondo, senza il quale diventa difficile capirsi. Alla FTL due sono i *nomina* o comuni denominatori che accompagnano e sostengono il faticoso lavoro dei suoi docenti e studenti: il *dialogo* e l'*amicizia*.

La ricerca della verità è per sua natura un procedimento dialogico, perché «La teologia come scienza postula sempre – come afferma giustamente il Cardinale Joseph Ratzinger – un nuovo inizio nel pensare, che non è prodotto dalla nostra propria riflessione, ma dall'incontro con una Parola che ci precede»[65]. Proprio per questa ragione anche l'esperienza di un'amicizia vera non è qualcosa di semplicemente aggiuntivo rispetto alla teologia cristiana, perché questa è per sua natura ecclesiale, comunionale e perciò «Appetendo alla Grazia attraverso il desiderio, attivando con la comunione la sua intrinseca bontà, significa – occorre sottolinearlo – non fare qualche cosa di suppletivo, di aggiuntivo alla teologia, ma corrispondere adeguatamente e coerentemente alla sua identità di verità desiderabile»[66].

L'efficacia di questi due strumenti di lavoro teologico, il dialogo e l'amicizia, è costantemente alimentata alla FTL dalla consapevolezza che per accordare la grammatica del sapere teologico con il lessico della vita spirituale occorre "comunicarsi" o alimentarsi alla comune mensa eucaristica, perché «nella liturgia lo Spirito Santo è il pedagogo della fede del Popolo di Dio» (CCC 1091).

---

[64] «L'amore stesso è conoscenza», amava affermare san Gregorio Magno, cfr. L. Gerosa, *Introduzione alla tavola rotonda "Teologia e amicizia"*, in *Sapere teologico ed esperienza di fede*, Atti del Convegno internazionale di Amateca (Lugano, 10-11 settembre 2001), a cura di A. Tombolini, Lugano 2002, 10-12.

[65] J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Teologie*, Einsiedeln-Freiburg 1993, 51.

[66] I. Biffi, *Grazia, Ragione e Contemplazione*, Milano 2000, 74.

Tutto questo è sintetizzato simbolicamente nel fatto che la FTL ha statutariamente due patroni, entrambi dottori della Chiesa: san Tommaso d'Aquino e santa Teresa di Lisieux, quasi a voler richiamare costantemente docenti e studenti tutti al fatto che non c'è ricerca autentica della verità senza amore alla verità, conoscenza effettiva della verità senza esperienza concreta della verità. Nel suo commento al Cantico dei Cantici, una vera e propria *summa* della teologia monastica[67], san Bernardo di Chiaravalle afferma: «Mi pare che la vostra esperienza vi insegni nel vostro foro interno, quello che io vi annuncio all'esterno». Anche alla FTL *l'annuncio esterno o insegnamento accademico* rimane praticamente quasi inefficace se non è accompagnato, o perlomeno non risveglia *l'esperienza interiore o spiritualità originaria* di ogni studente, propria della comunità carismatica ispiratrice o appartenenza ecclesiale da cui proviene e che funziona da evidenziatore esistenziale dell'*unità* iscritta intrinsecamente *nell'intelligenza della fede*, fonte di missionarietà autentica.

[67] È il giudizio di A. Chiappini, *Sapere teologico ed esperienza di fede: Bernardo di Chiaravalle e Gioacchino da Fiore*, in Atti del Convegno internazionale di Amateca, cit., 95-107, qui 97.

RTLu IX (2/2004) 477-487

Istituzione e carisma nella Chiesa: co-essenzialità*

Stanisław Ryłko
Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici

1. A nome del Pontificio Consiglio per i Laici saluto tutti i partecipanti al II Colloquio sul tema: "La partecipazione dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità alla missione della Chiesa". Siamo grati ai promotori e organizzatori di questa preziosa iniziativa, perché nella Chiesa si avverte fortemente il bisogno di una seria riflessione teologica e pastorale sulla natura e sul ruolo di questi "doni" che lo Spirito Santo continua ad elargire con abbondanza ai nostri giorni. Inoltre, la "maturità ecclesiale" auspicata da Giovanni Paolo II per movimenti e nuove comunità comporta da parte loro un approfondimento permanente della propria identità, esige che essi si pongano costantemente la domanda: Chi siamo nella Chiesa e per la Chiesa? Una riflessione del genere non vuol dire ripiegarsi su se stessi, né significa una presuntuosa autoreferenzialità. Rappresenta, invece, un umile sforzo per cercare di capire il disegno di Dio in questo momento della storia della salvezza e per darvi una risposta sempre più adeguata, sempre più generosa, nel servizio alla missione della Chiesa.

Un colloquio come questo, che vede radunati insieme i rappresentanti di numerosi movimenti e nuove comunità, non è mai solamente un semplice seminario di studio, come tanti altri. O di per sé un avvenimento ecclesiale, un laboratorio vivo nel quale la realtà allo studio si fa presente. Tutti voi, infatti, siete testimoni della straordinaria abbondanza e diversità dei doni con i quali lo Spirito Santo arricchisce la Chiesa. Questo colloquio è occasione privilegiata per rinnovare il nostro stupore dinanzi alla meravigliosa diversità dei carismi che si palesa nell'unità della comunione ecclesiale. Scrive l'Apostolo: «Vi sono poi diversità di carismi, ma uno

* Il presente contributo costituisce la conferenza tenuta il 18 marzo 2004 al Convegno di Assisi su "La partecipazione dei movimenti e delle nuove comunità alla missione della Chiesa".

solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune» (1 Cor 12,4-7). Ma come vivere concretamente questa diversità? Un'indicazione preziosa in proposito ci viene da san Bernardo che, in un bellissimo passo dell'*Apologia a Guglielmo di Saint-Thierry* citato dal Papa nella *Vita consecrata*, parlando dei diversi Ordini religiosi, scrive: «Io li ammiro tutti. Appartengo ad uno di essi con l'osservanza, ma a tutti nella carità. Abbiamo bisogno tutti gli uni degli altri: il bene spirituale che io non ho e non possiedo, lo ricevo dagli altri [...]. In questo esilio, la Chiesa è ancora in cammino e, se posso dire così, plurale: è una pluralità unica e una unità plurale. E tutte le nostre diversità, che manifestano la ricchezza dei doni di Dio, sussisteranno nell'unica casa del Padre, che comporta tante dimore. Adesso c'è divisione di grazie: allora ci sarà distinzione di gloria. L'unità, sia qui che là, consiste in una medesima carità»[1]. La "spiritualità di comunione" tra i carismi, vissuta in modo affettivo ed effettivo, è questa.

2. Prima di entrare nel vivo della mia relazione su "Istituzione e carisma nella Chiesa: co-essenzialità", vorrei soffermarmi brevemente insieme a voi sul "genio del luogo" in cui si svolge questo colloquio: Assisi, la città di san Francesco, dove tutto parla di lui. Assisi, culla del movimento francescano – uno dei più importanti nella vita della Chiesa –, la cui storia nel pensiero del cardinale Joseph Ratzinger rappresenta un modello nel quale, in un certo senso, possono facilmente riconoscersi i movimenti ecclesiali di tutti i tempi.

Rivisitiamola, dunque, questa storia. All'epoca di san Francesco la Chiesa attraversava una crisi assai forte. Innocenzo III, in sogno, vede crollare la Basilica Lateranense (la cattedrale del Papa!) mentre uno sconosciuto cerca di sostenerla. Il Pontefice collega questa sua strana visione con la persona del Poverello di Assisi. Commentando l'episodio, il cardinale Ratzinger scrive: «Lui [Innocenzo III], il grande politico, aveva riconosciuto in quell'uomo, così estraneo alla politica e che viveva della radicalità del Vangelo, la forza in grado di dare alla Chiesa ciò che la sua abilità politica non riusciva a dare. La Chiesa aveva bisogno di rinnovarsi carismaticamente dall'interno, di riattizzare la fiamma della fede, e non solo di capacità e strategie amministrative e politiche»[2]. Ecco un esempio – potremmo dire "classico"

[1] Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Vita consecrata*, n. 52.

[2] J. Ratzinger, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, Cinisello Balsamo 2001, 360.

– del rapporto organico tra istituzione e carisma nella vita della Chiesa, della loro profonda simbiosi, che si evidenzia in maniera particolare nei momenti in cui i tempi lanciano alla Chiesa sfide di portata epocale. «Oggi come un tempo – aggiunge il cardinale – la Chiesa continua a sperare che, là dove tenda a logorarsi nella consuetudine e nella routine e rischi di naufragare, lì lo Spirito Santo faccia germogliare dall'interno un nuovo inizio. Un inizio che nessuno abbia pianificato, ma favorito da uomini che, illuminati dalla grazia, facciano fruttificare il Vangelo. Francesco era uno di questi. Dopo una giovinezza spensierata e dissipata superficialmente, fu colto improvvisamente dalla radicalità dell'appello che visse con gioia ed entusiasmo. Non pensava di dover fondare un ordine, a lui bastava il monachesimo. In questa situazione, in cui il cristianesimo si è fatto pesante, opprimente, opaco, completamente soffocato da una patina di grigio egoismo quotidiano, voleva semplicemente ricominciare ad annunciare il Vangelo e a radunare il popolo del Signore [...]. Da tutto ciò è sorto, quasi contro la sua volontà, questo movimento che ha infine assunto, anche in questo caso contro la sua volontà, la conformazione giuridica dell'ordine»[3].

3. L'origine del movimento francescano ci introduce molto bene nel tema della mia relazione che verte sul rapporto tra istituzione e carisma nella Chiesa. Qual è la natura profonda di questo rapporto che nella storia ha conosciuto stagioni diverse e a volte segnate da tensioni e crisi pericolose? Ai nostri giorni, la dottrina e la prassi ecclesiale riguardo a questo binomio, così vitale per la Chiesa, ha ricevuto un impulso assai importante dal Concilio Vaticano II, specialmente nella *Lumen gentium*. Il Concilio presenta la Chiesa come mistero di comunione e come icona della Santissima Trinità. Il disegno salvifico del Padre dà origine alla missione del Figlio e trova la sua pienezza nell'effusione dello Spirito. La Chiesa è quindi un popolo radunato dal Padre per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo. In questo quadro trinitario, il Vaticano II ha posto in particolare evidenza il ruolo dello Spirito nella vita della Chiesa: «Lo Spirito Santo guida la Chiesa verso la verità tutta intera (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la costruisce e la dirige mediante i diversi doni gerarchici e carismatici, la arricchisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1 Cor 12,4; Gal 5,22)»[4]. Anzitutto va notato che per il Concilio – come prova questo testo magistrale –, sia la gerarchia sia i carismi scaturiscono dalla medesima fonte

[3] *Ibid.*, 361.

[4] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 4.

che è lo Spirito Santo; anzi, la gerarchia altro non è che uno dei carismi. Tutta la Chiesa, quindi, è in realtà carismatica. E questo è un dato molto importante.

Proprio da questa ecclesiologia pneumatologica scaturisce la rinnovata dottrina conciliare sui carismi in quanto tali. Nella *Lumen gentium* leggiamo che «lo Spirito Santo non si limita a santificare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, a guidarlo e ad adornarlo di virtù, ma distribuisce pure tra i fedeli di ogni ordine le sue grazie speciali, "dispensando a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1 Cor 12,11). Con essi egli rende i fedeli capaci e pronti ad assumersi responsabilità e uffici, utili al rinnovamento e al maggior sviluppo della Chiesa, secondo le parole: "A ciascuno... la manifestazione dello Spirito viene data per l'utilità comune" (1 Cor 12,7). Questi carismi, dai più straordinari ai più semplici e ai più largamente diffusi, devono essere accolti con gratitudine e consolazione, perché sono innanzitutto appropriati e utili alle necessità della Chiesa»[5]. Con questo insegnamento il Concilio ha fugato il sospetto e la diffidenza che aleggiavano attorno i carismi, segnando una svolta che ha significato non solo apertura, ma decisa valorizzazione della dimensione carismatica della Chiesa e chiaro ritorno alla genuina dottrina biblica sui doni dello Spirito, nei confronti dei quali nella comunità ecclesiale sono rinate attenzione e fiducia. Il discorso sui carismi è passato, così, dal livello delle esperienze mistiche più alte, cioè dallo straordinario, al livello della vita ordinaria dei cristiani in genere e dei *christifideles* laici in particolare. Un processo nel quale movimenti ecclesiali e nuove comunità – specialmente il Rinnovamento Carismatico Cattolico – hanno svolto un ruolo significativo.

4. Nel suo magistero e nella sua prassi pastorale Giovanni Paolo II ha riservato un posto di rilievo alla dottrina conciliare sulla dimensione carismatica della Chiesa. E le celebrazioni del XXV anniversario del suo pontificato sono state una ulteriore occasione per constatare quanto forti siano i tratti "carismatici" che connotano la sua stessa persona e il suo ministero[6]. Il Papa sottolinea in vari modi che «lo sviluppo della comunità ecclesiale non dipende unicamente dall'istituzione dei ministeri e dei sacramenti, ma è promosso anche da imprevedibili e liberi doni dello Spirito, che opera anche al di là di tutti i canali stabiliti. Per questa elargizione di grazie speciali si rende manifesto che il sacerdozio universale della comunità ecclesiale viene guidato dallo Spirito con una libertà sovrana ("come a lui piace", dice san

[5] *Ibid.*, n. 12.

[6] Cfr. A. Riccardi, *Governo carismatico. 25 anni di pontificato*, Milano 2003.

Paolo: 1 Cor 12,11), che spesso stupisce»[7]. La Chiesa ha bisogno in tutti i tempi della novità di questi doni profetici dello Spirito. Ma, aggiunge il Papa – delineando così un principio pedagogico prezioso sia per la vita dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità, sia per i loro rapporti reciproci – «nessuno può pretendere di ricevere tutti i carismi, né permettersi di invidiare i carismi degli altri. Il carisma di ciascuno deve essere rispettato e valorizzato per il bene del Corpo»[8].

Momento decisivo nel riconoscimento dei doni dello Spirito è la verifica della loro autenticità, un processo di discernimento dal quale nessun carisma può ritenersi esentato. Il Concilio dà in proposito un'indicazione importante seppur generica: «Il giudizio sulla loro [dei carismi] genuinità e sul loro ordinato esercizio compete a chi nella Chiesa ha il compito di presiedere; essi non devono estinguere lo Spirito, ma esaminare tutto per ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12 e 19-21)»[9]. Il processo di discernimento dei carismi è quindi compito specifico dell'istituzione ecclesiale, alla quale spetta la parola decisiva sulla loro autenticità. In caso contrario, e non è difficile immaginarlo, la Chiesa avrebbe corso il rischio di trasformarsi in un insieme ingovernabile di esaltati e in un coacervo di soggettivismi fuorvianti e pericolosi. Qui si evidenzia di nuovo il carattere circolare del rapporto istituzione/carisma, il legame organico esistente tra queste due componenti costitutive della Chiesa.

Per facilitare l'itinerario di verifica dei doni carismatici sia da parte dell'autorità ecclesiastica sia nell'ambito della direzione spirituale di persone e comunità, il Papa delinea quattro criteri fondamentali:

a) l'accordo con la fede della Chiesa in Gesù Cristo (cfr. 1 Cor 12,3): un dono dello Spirito Santo non può essere contrario alla fede che lo stesso Spirito ispira a tutta la Chiesa;

b) la presenza del «frutto dello Spirito: carità, gioia, pace» (Gal 5,22): se un carisma provoca turbamento e confusione, ciò significa o che non è autentico o che non è vissuto nel modo giusto. Inoltre, senza la carità anche i carismi più straordinari non hanno la minima utilità;

c) l'armonia con l'autorità della Chiesa e l'accettazione dei suoi provvedimenti: l'autentico carismatico si riconosce dalla sua sincera docilità verso i pastori della Chiesa. Un carisma non può suscitare la ribellione né provocare la rottura dell'unità;

---

[7] Giovanni Paolo II, *Catechesi all'udienza generale*, in La traccia 6 (1992) 819.

[8] *Ibid.*

[9] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 12.

d) l'uso dei carismi nella comunità ecclesiale secondo la regola: «Tutto si faccia per l'edificazione» (1 Cor 14,26). I carismi vengono accolti nella misura in cui recano un contributo costruttivo alla vita della comunità, vita di unione con Dio e di comunione fraterna. Secondo il Papa, "per l'edificazione" è dato in special modo il dono della profezia, destinato a promuovere lo sviluppo oppure la riforma della comunità ecclesiale (*Ecclesia semper reformanda*!). In questa prospettiva, una sana critica animata dal desiderio di progresso nella verità e nella carità non è quindi contraria al principio di unità e di comunione[10].

Nel processo di discernimento dei carismi ha, infine, un'importanza determinante il fattore "tempo". Non di rado si dimentica che la migliore verifica del dono è la sua storia: l'albero si riconosce dai frutti. Per chi ha la responsabilità di decidere al riguardo ciò implica, come dice Luigi Sartori, «la necessità di dare fiducia, di dare spazio alla libertà, di non precipitare decisioni che rischino di soffocare o spegnere i doni col pretesto di garantire l'autenticità»[11].

5. Passiamo ora a considerare più da vicino quel tipo particolare di carisma che origina movimenti ecclesiali e nuove comunità. Come nasce un movimento ce lo spiega il Papa nella *Christifideles laici*. «Anche ai nostri tempi – egli scrive – non manca la fioritura di diversi carismi tra i fedeli laici, uomini e donne. Sono dati alla persona singola, ma possono anche essere condivisi da altri e in tal modo vengono continuati nel tempo come una preziosa e viva eredità, che genera una particolare affinità spirituale tra le persone»[12]. Gli elementi costitutivi di un movimento ecclesiale sono quindi tre:

a) il carisma sorgivo, dono gratuito dello Spirito dato per il bene della missione della Chiesa, che si rivela fonte di una novità stupefacente;

b) la persona del fondatore al quale il carisma viene affidato per essere poi condiviso da altri;

c) l'affinità spirituale che la partecipazione allo stesso carisma genera tra le persone, facendo nascere un movimento.

Uno sguardo d'insieme a queste nuove realtà ecclesiali rivela che i doni carismatici che le hanno generate sono accomunati da alcune caratteristiche peculiari, sulle quali vale la pena soffermarsi un poco. Si tratta sempre, infatti, di carismi che:

---

10 Cfr. Giovanni Paolo II, *Catechesi all'udienza generale*, in La traccia 6 (1992) 820.

11 L. Sartori, *Carismi*, in G. Barbaglio – S. Dianich (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1988, 119.

12 Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 24.

a) fanno rivivere in profondità la vocazione battesimale e hanno quindi la capacità di nutrire spiritualmente tutti gli stati di vita nella Chiesa, anche se coinvolgono soprattutto dei fedeli laici ("carismi comunionali");

b) portano i cristiani ad assumere atteggiamenti forti, a vivere un'appartenenza totale a Cristo e alla sua Chiesa, mediante l'appartenenza al movimento o alla comunità;

c) generano pedagogie atte formare personalità cristiane solide e mature, capaci di vivere radicalmente il Vangelo;

d) sprigionano nelle persone uno straordinario slancio missionario, portandole ad annunciare Cristo negli ambienti più difficili e ispirando una sorprendente creatività nelle modalità di evangelizzazione;

e) rappresentano una enorme forza di diffusione tra persone di razze e culture diverse (universalità e cattolicità).

Tutte queste caratteristiche vanno decisamente controcorrente rispetto alle tendenze del mondo postmoderno, dominato da una cultura che diffonde modelli di vita senza Dio, crea personalità fragili e distratte, determina appartenenze frammentate e insignificanti. Un influsso che non risparmia i battezzati: ecco allora identità cristiane deboli e confuse, un Vangelo edulcorato e inquinato dai compromessi con la mentalità comune, una fede confinata nella sfera dello strettamente privato. In un quadro simile, la forza che i carismi sorgivi di movimenti ecclesiali e nuove comunità portano nella vita della Chiesa e nel mondo non può irrompere che come forza "rivoluzionaria" che sovverte l'ordine delle cose. E non può essere altrimenti, perché è la forza, stupefacente e sconvolgente, della novità del Vangelo quando viene vissuto sul serio, fino in fondo, come ha fatto ai suoi tempi san Francesco.

Nel caso di movimenti ecclesiali e nuove comunità, l'essenziale processo di discernimento dell'autenticità dei carismi sorgivi è tanto più impegnativo, in quanto coinvolge direttamente la vita di moltissime persone. Questo discernimento – che quando vi sono le condizioni necessarie si conclude con il riconoscimento canonico del movimento o della comunità in questione, come associazione di fedeli con personalità giuridica privata o pubblica[13], e con l'approvazione giuridica dei suoi statuti – è compito che spetta, come abbiamo visto, all'autorità ecclesiastica competente, all'istituzione. E, dunque: a livello di Chiesa particolare, al Vescovo diocesano; a livello di Chiesa universale, al Pontificio Consiglio per i Laici[14]. Questo proces-

[13] Cfr. CIC, can. 313 e 322 § 1.

[14] Cfr. Giovanni Paolo II, Costituzione apostolica sulla Curia romana *Pastor Bonus*, art. 134.

so, delicato e complesso, viene a volte vissuto dai fondatori con una grande sofferenza, per l'inadeguatezza degli strumenti giuridici ad esprimere la ricchezza del carisma dato in tutte le sue sfaccettature e sfumature di significato. Un disagio che si ripercuote su tutto il movimento e che conferma come il dilemma dinanzi al quale si trovò san Francesco, combattuto tra la radicalità della forma di vita che gli suggeriva lo Spirito e le esigenze pratiche connesse con il suo inserimento nel tessuto della Chiesa, si ripeta spesso anche nella vita dei movimenti ecclesiali del nostro tempo. Questo processo lancia serie sfide anche a chi è chiamato a giudicare dell'autenticità dei carismi, a nome della Chiesa. Le vie del Signore nella storia degli uomini non sempre sono facili da scrutare e capire. Per questo, oltre agli orientamenti dati per la verifica dei doni carismatici, il Papa ha voluto elencare nella *Christifideles laici* altri cinque criteri che i Pastori devono tenere presenti nel discernimento della ecclesialità delle associazioni dei fedeli[15]. In proposito mi limito a questo semplice rimando, perché i «criteri di ecclesialità per le aggregazioni laicali» sono troppo noti per riprenderli ancora una volta in modo particolareggiato in questa sede.

Il riconoscimento di un movimento o di una nuova comunità da parte della Chiesa è sigillo che viene ad autenticare la genuinità del suo carisma sorgivo e per quanti l'accolgono significa garanzia e certezza di camminare su una strada giusta e sicura. Ma questo riconoscimento, più che come traguardo, va inteso come tappa dalla quale ripartire. Da questo atto ufficiale della Chiesa che li conferma, i movimenti devono trarre forza per riaccogliere, con gratitudine e senso di responsabilità, il dono del proprio carisma. E devono trarre stimolo ad approfondire sempre più la ricchezza spirituale del dono ricevuto, tornando costantemente alle fonti, cioè alla persona del fondatore e all'evento che ha dato loro origine. Nella vita di un movimento, la memoria deve quindi avere un posto di rilievo, perché è essa che alimenta la fedeltà al carisma. Nessun fondatore pensa di esserlo all'inizio. Il carisma è un dono da accogliere, che stupisce e meraviglia per prima la persona stessa alla quale è offerto. Inoltre, dato «per intero» fin dalle origini (racchiude dentro di sé tutto il progetto dello Spirito), si rivela a noi – anche se fondatori – in tutta la sua ricchezza spirituale solo gradualmente e lungo una storia cadenzata da modi e ritmi scelti da lui, dal Datore di «ogni dono perfetto». La vita di tanti movimenti ecclesiali dimostra come generazioni che si susseguono possano scoprire nei loro carismi originari, contenuti sempre stupefacentemente nuovi.

---

15 Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 30.

Il riconoscimento della Chiesa comporta, poi, la responsabilità di mettere i propri carismi al servizio della sua missione. Sta qui, infatti, il segreto della loro vitalità. Non c'è altra via per conservare il loro dinamismo spirituale. E a questo proposito fa riflettere la situazione di diverse realtà di origine carismatica, che pur avendo alle spalle una lunga e gloriosa storia al servizio della Chiesa, vivono oggi un triste e drammatico declino. Per le realtà carismatiche che nascono oggi nel clima gioioso della "primavera dello Spirito", ciò dovrebbe costituire un forte richiamo a ravvivare continuamente dentro di sé fedeltà, umiltà e senso di responsabilità per questo tesoro evangelico che portiamo sempre in «vasi di creta». La vita e la storia dei carismi, di fatto, si giocano nell'incontro cruciale del dono con la libertà della persona.

6. Torniamo ora al rapporto tra istituzione e carisma nella Chiesa, questione d'importanza fondamentale per cogliere la portata teologica della straordinaria fioritura di movimenti ecclesiali e nuove comunità alla quale assistiamo nel nostro tempo. Il Papa non cessa di ribadire in vari modi che i movimenti sono un dono dello Spirito e motivo di speranza per la Chiesa e per il mondo. E, a questo riguardo, non esita a parlare addirittura di «co-essenzialità» tra dimensione istituzionale e dimensione carismatica. Nell'ormai lontano 1987 diceva: «Nella Chiesa, tanto l'aspetto istituzionale, quanto quello carismatico, tanto la gerarchia quanto le associazioni e i movimenti di fedeli, sono co-essenziali e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproci»[16]. L'aggettivo «co-essenziali» Giovanni Paolo II l'ha usato ancora due volte, dieci anni più tardi: nel suo Messaggio al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, il 27 maggio 1998,[17] e nell'indimenticabile discorso rivolto ai movimenti in Piazza San Pietro durante la Veglia di Pentecoste, il 30 maggio 1998[18]. L'ultima volta, con una leggera sfumatura: «quasi co-essenziali». Il che sta a indicare la complessità di questo delicato rapporto. Che cosa significa, allora, questo aggettivo? Vuol dire una decisa valorizzazione della dimensione carismatica della Chiesa, piuttosto in ombra nella prassi preconciliare. Giovanni Paolo II afferma che la dimensione carismatica non è un elemento accessorio o ornamentale, ma – strettamente connessa alla dimensione istituzionale – essa costituisce una componente

---

16 Giovanni Paolo II, *Ai movimenti ecclesiali*, in La traccia 3 (1987) 190.

17 Cfr. Giovanni Paolo II, *Messaggio al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, in: *I movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999, 15-19.

strutturale della Chiesa. Il termine «co-essenziali» significa pure che il rapporto tra queste due dimensioni non è un rapporto dialettico tra due parti in contrapposizione tra loro, bensì un rapporto organico, complementare, simbiotico. La mancanza di una debita considerazione di questi dati ha sempre prodotto, nella vita della Chiesa, visioni riduttive e deformazioni responsabili di pericolose "ipertrofie" a scapito dell'una o dell'altra dimensione.

Pienamente consapevole dell'esistenza di questi rischi anche nella nostra epoca il Papa ribadisce: «Non c'è opposizione fra carisma e istituzione, perché è l'unico Spirito che con diversi carismi anima la Chiesa. I doni spirituali servono anche all'esercizio dei ministeri [...]. In questo senso si può dire che la Chiesa è una comunità di carismi»[19]. E, in un'altra occasione, affrontando l'argomento nell'orizzonte del «profilo mariano» della Chiesa afferma: «Questo profilo mariano è altrettanto – se non lo è di più – fondamentale e caratterizzante per la Chiesa quanto il profilo apostolico e petrino, al quale è profondamente unito»[20]. La Chiesa, così come viene presentata dal capitolo VIII della *Lumen gentium*, si riconosce in Maria che vive nella grazia e nella sottomissione allo Spirito Santo e che, alla sua luce, interpreta i segni dei tempi. Si potrebbe dire che Maria "piena di grazia" è la prima e la più grande carismatica della storia.

Giovanni Paolo II offre quindi coordinate ecclesiologiche importanti per cogliere la portata di quel grande dono dello Spirito che sono i movimenti e le nuove comunità. Dice il Papa: «Un autentico movimento esiste perciò come un'anima alimentatrice dentro l'istituzione. Non è una struttura alternativa ad essa. O invece sorgente di una presenza che carismaticamente ne rigenera l'autenticità esistenziale e storica»[21]. E i teologi cercano di spiegarci ancora meglio questo intimo rapporto così vitale per la Chiesa. Basandosi sul pensiero di Hans Urs von Balthasar, Piero Coda scrive: «Se i doni ministeriali e sacramentali comunicano al popolo di Dio l'oggettività del mistero di Cristo, quelli carismatici e profetici sono indirizzati a dischiudere in forma sempre nuova l'accoglienza del mistero di Cristo nella soggettività dei singoli credenti e della Chiesa»[22].

---

18 Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso all'Incontro con i movimenti ecclesiali e le nuove comunità*, *ibid.*, 219-224.

19 Giovanni Paolo II, *Catechesi all'udienza generale*, in La traccia 6 (1992) 820.

20 Giovanni Paolo II, *Ai cardinali e ai prelati della Curia romana*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 3 (1987) 1483.

21 Giovanni Paolo II, *Ai sacerdoti di Comunione e Liberazione*, in La traccia 8 (1985) 1083.

22 P. Coda, *I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, in *I movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999, 84.

7. Quale immagine di Chiesa emerge da questo quadro? Giovanni Paolo II, grande profeta dei nostri tempi, non esita a definire la Chiesa proiettata verso il terzo millennio una «comunità di carismi» e, nella *Novo millennio ineunte*, ne delinea i tratti salienti.

O una Chiesa al tempo stesso contemplativa e missionaria, che cammina nella storia con lo sguardo fisso sul volto di Cristo, sorgente inesauribile del suo ardore e del suo impeto missionario. O una Chiesa alla quale i nostri tempi lanciano sfide drammatiche e i cui figli il Papa chiama alla conversione del cuore, cioè ad abbandonare la logica umana del successo e del «fare per fare»[23] per scegliere la logica dello Spirito, ossia la logica del «primato della grazia»[24]. O una Chiesa, infine, che vive un «nuovo avvento cristiano», una «primavera dello Spirito»[25].

Mi piace allora concludere con le significative parole di Luigi Sartori: «Non solo il presente [...] ma anche, e forse ancora di più, il futuro si presenta come tempo del carisma, a ricordarci che in realtà il tempo della Chiesa è sempre tempo dello Spirito»[26].

[23] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 15.

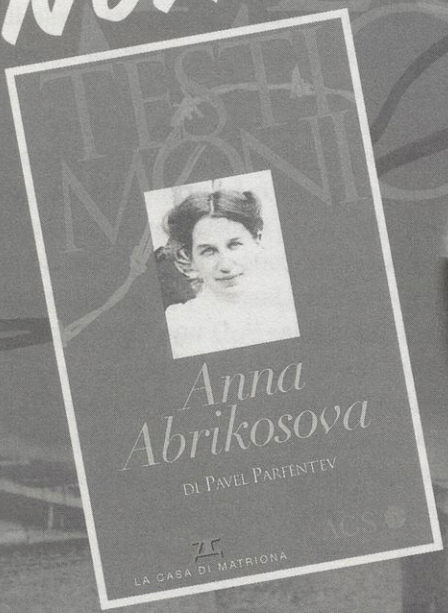
[24] *Ibid.*, n. 38.

[25] *Ibid.*, n. 46.

[26] L. Sartori, *Carismi*, cit., 107-108.

COLLANA TESTIMONI

NOVITÀ



PAVEL PARFENT'EV

Anna Abrikosova

Pagine 180 • € 10,00

Anna Abrikosova (1883-1936), ricca e colta discendente di una famiglia della borghesia moscovita, sposa felice e dedita insieme al marito a una vita di agi e di viaggi in tutt'Europa, sarebbe poi diventata, in seguito all'incontro con la fede, monaca domenicana e madre di un gran numero di figlie spirituali, dapprima nell'appartamento moscovita trasformato in monastero, e poi nei lager dove avrebbe trovato la morte consumata dal cancro.

IN COLLABORAZIONE CON "AIUTO ALLA CHIESA CHE SOFFRE"

R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: 035/294021
Mail: rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

RTLu IX (2/2004) 489-492

Visita del Gran Cancelliere Mons. Piergiacomo Grampa

Facoltà di Teologia di Lugano
Mercoledì 17 marzo 2004

Omelia
(Santa Messa – Chiesa del Sacro Cuore)

1. Le pagine bibliche che ci vengono oggi proposte rinviano in modo concorde al primato della Parola, Parola di cui essere in ascolto, Parola da compiere in pienezza.

Questo avvertimento, decisivo per ogni credente, lo è in modo singolare per il teologo. Restano fondamentali le affermazioni che la Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II *Dei Verbum* rivolge appunto ai teologi: «La Sacra Teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la sacra Tradizione, e in quella vigorosamente si consolida e ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono le parole di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio; sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra teologia» (n. 24).

Questa affermazione – le sacre pagine anima della sacra Teologia – mi ha riportato alla memoria un bel testo del padre Yves Congar dedicato a Lutero riformatore della teologia. Commentando Romani 8,19, «la creazione attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio», Lutero scrive: «È in un modo del tutto diverso da quello dei filosofi e dei metafisici che san Paolo parla delle cose. In effetti, i filosofi s'immergono a tal punto nella considerazione dell'essere presente delle cose che speculano soltanto circa la quiddità e le qualità. San Paolo, per contro, solleva gli occhi dalla considerazione delle cose presenti, dalla loro essenza e dai loro accidenti e li volge su ciò che le cose sono chiamate a divenire. L'Apostolo non dice "l'essenza" o "l'operazione" della creatura, o il suo "patire", il suo "movimento", ma, adoperando una espressione del tutto nuova e ammirabile, veramente teologica – *novo et miro vocabulo et theologico* – dice l'attesa della creatura: in tal modo, siccome lo spirito intende che la creatura attende, esso è proteso, in ricerca non della creatura stessa ma di ciò che essa attende» (WA 565, 371).

Il ritorno al primato della Scrittura è la via maestra che il Riformatore vuole percorrere. E ai suoi studenti chiede questo e solo questo: *Idcirco omnes vos moneo quantum possum. Ut ea studia cito faciatis et id solum queratis*. Da quel momento, commenta padre Congar, «Lutero praticava e promuoveva con tutte le forze lo studio della Scrittura, di sant'Agostino e dei Padri. In quegli anni Lutero aveva come obbiettivo una riforma dottrinale, quindi radicale, della Chiesa, ma una riforma non anti-istituzionale» (Y. Congar, *Luther réformateur de la théologie*, in Revue d'histoire et de philosophie religieuses 1-2 [1983] 7-15).

Mi sono permesso di richiamare questo passaggio della storia della teologia perché credo che questo compito così autorevolmente richiamato dal Concilio Vaticano II mantenga ancor oggi tutta la sua attualità. Con due importanti ricadute alle quali come vescovo sono particolarmente sensibile: il dialogo con i nostri fratelli della Chiesa evangelico-riformata e il servizio che la teologia può e deve offrire alla vita della Chiesa. Da un lavoro teologico sempre più animato dal primato della Parola il Vescovo e con lui l'intero popolo di Dio si attendono d'essere aiutati a meglio conoscere quella grammatica che è propria dello Spirito Santo. *Spiritus Sanctus* – affermava ancora Lutero – *habet suam grammaticam* (WA 39/2, 104, 22). Di questa grammatica dobbiamo tutti essere discepoli.

2. Per questo, mi sono domandato come potevamo applicare a noi le parole di Mosè ascoltate nella prima lettura. Nei primi tre capitoli del Deuteronomio Mosè parla ad Israele rievocandone la storia per evidenziare la fedeltà di Dio verso il suo popolo. Nel capitolo 4 se ne traggono le conseguenze: al popolo viene chiesta una risposta di assoluta fedeltà a Dio, che si concretizza nell'attuazione della legge e norme insegnate, per ordine del Signore, da Mosè, secondo quanto egli stesso ha appreso.

La fedeltà del popolo alle leggi e alle norme del Signore è la caratteristica di Israele che lo renderà oggetto di stima e di ammirazione presso gli altri popoli, che ne apprezzeranno la superiore saggezza e potranno riconoscere la prossimità straordinaria del loro Dio.

Mi sono domandato se potevamo applicare questa vocazione alla nostra Facoltà e dire che questo è il suo compito e il suo impegno nel Campus universitario e nel contesto degli studi accademici. Essere e diventare in mezzo agli altri istituti il testimone del Dio vivo e vero, un Dio che ama l'uomo e si fa presente nella sua storia per portare un messaggio di salvezza e di liberazione.

Avere la consapevolezza di questa particolare vicinanza di Dio esige un impegno di lealtà, di risposta fedele, di memoria viva dei suoi prodigi.

«Guardati, guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto; non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita».

Ecco un primo impegno di chi insegna o di chi impara in una facoltà teologica, cioè dove i discorsi da Dio partono, su Dio si svolgono, a Dio ritornano: la fedeltà al Dio della Rivelazione e della tradizione viva della Chiesa.

«Ascolta, Israele...». Ascoltare è l'atteggiamento primo da coltivare in una facoltà teologica. Ascoltare per essere fedele al Dio della rivelazione. Ascoltare non nella limitatezza del frammento, ma sul fondamento sicuro dell'insieme rivelato.

Se non si custodisce la memoria viva della storia salvifica, se non si fa memoria delle opere del Signore, non si può costruire un sapere teologico autentico e pieno.

3. Il Vangelo ci offre un'altra indicazione preziosa per i nostri studi teologici. «Non pensate che io sia venuto ad abolire, ma per dare compimento».

È una parola che dice il dinamismo di crescita insito dentro la riflessione teologica. Essa non è completa e definitiva in partenza, ma conosce una spinta dinamica verso il suo compimento in una continuità evolutiva che non conosce contrapposizione dialettica, ma ontologico sviluppo nella sostanziale identità.

La pericope odierna ci fa percepire l'interrogativo che Gesù suscitava nelle prime comunità cristiane nel loro rapporto col giudaismo.

Gesù che come nuovo Mosè promulga la nuova legge delle beatitudini intendeva forse abolire la precedente legge e gli insegnamenti dei profeti o portare piuttosto a compimento?

In lui Dio si fa Emmanuele – Dio con noi – perciò in lui gli antichi precetti troveranno la loro pienezza. Il verbo *pleroun* suggerisce sempre l'idea di raggiungere la pienezza e la realizzazione completa. È questo il traguardo impegnativo a cui devono tendere i vostri studi teologici.

Impegnarsi nell'approfondimento di crescita verso una pienezza che raggiunge in Gesù il suo compimento.

La nostra Facoltà di Teologia ha tra le sue caratteristiche anche un impegno a prestare attenzione all'evoluzione storica del dato rivelato, che dice lo slancio ad un assenso sempre nuovo e più profondo alla sua Parola e con la sua Persona per un cammino di crescita verso l'amen definitivo.

Chiediamo al Signore che vi aiuti a ricominciare, a ripartire dall'ascolto umile e fedele della sua Parola perché camminiamo verso la pienezza che è Lui. La nostra umanità stanca ed insofferente troverà così il suo compimento non tanto intellettuale, quanto esistenziale, nel nostro quotidiano travaglio di vita per diventare testimoni autentici al mondo della gioia del Vangelo.

Comunicato stampa
Facoltà di Teologia di Lugano

Il prof. Libero Gerosa confermato Rettore della Facoltà di Teologia per il prossimo quadriennio

A sorpresa, durante la prima visita ufficiale alla FTL avvenuta mercoledì 17 marzo, il Vescovo di Lugano, Mons. Pier Giacomo Grampa, ha confermato per i prossimi quattro anni accademici 2004-2008, il Prof. Dr. Libero Gerosa Rettore della FTL.

Il Vescovo ha così accolto il parere del Consiglio di Facoltà della stessa FTL che, secondo quanto previsto dagli Statuti, si era pronunciato il mese scorso in proposito. In quella occasione, a votazione segreta e all'unanimità, i membri del Consiglio di Facoltà avevano indicato nella persona del Prof. Gerosa, il nome del prossimo Rettore.

Il decreto di nomina è stato consegnato di persona dal Vescovo al Rettore e accolto da tutti gli studenti della FTL con un calorosissimo applauso.

Il Prof. Gerosa ha ringraziato il Vescovo e Gran Cancelliere della Facoltà Mons. Grampa, il Consiglio di Facoltà e tutti per la stima dimostratagli e si è detto pronto ad assumere ancora una volta l'incarico, pur nella consapevolezza dei molti problemi, anche economici, che attendono di essere risolti.

Il Prof. Gerosa, già Rettore della Facoltà di Teologia dell'Università di Paderborn, era stato chiamato nel 1999 a dirigere la FTL. Da allora la Facoltà ha conosciuto una crescita oggettiva in termini di numero di studenti (attualmente è addirittura la seconda Facoltà di Teologia di tutta la Svizzera), di offerta formativa (si sono aggiunti a quelli già esistenti due nuovi indirizzi di specializzazione in teologia; un "Bachelor" in filosofia applicata con tre indirizzi; e stanno per partire due Master executive), di ricerca (sono nati due nuovi istituti di ricerca: l'Istituto di Diritto canonico e Diritto religioso comparato e l'Istituto di filosofia applicata). Con il gesto di riconferma a Rettore, il Vescovo di Lugano Mons. Grampa ha voluto premiare dunque l'impegno profuso senza riserve dal Prof. Gerosa in favore della crescita della Facoltà di Teologia di Lugano.

Maria – Mutter und Gefährtin Christi

Leo Kardinal Scheffczyk
Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, pp. 360.

Il cardinale tedesco Leo Scheffczyk, autore di numerosi lavori su tutti i campi della teologia dogmatica, è un noto mariologo, ma anche un divulgatore molto ricercato della dottrina mariana per la gente comune. Ambedue le qualità vanno insieme nella recentissima opera su Maria quale "Madre e Compagna di Cristo". Il saggio risale a quattro libriccini apparsi per la prima volta dal 1979 al 1985 nella casa editrice di un diffusissimo movimento austriaco, fondato per promuovere la preghiera del rosario (*Rosenkranzsühnekreuzzug*, Wien, 1.850.000 membri nel 1979). I quaderni, che ebbero un notevole successo con più edizioni, riguardano la testimonianza biblica di Maria, il posto della Madre di Dio nella fede e nel culto della Chiesa (una piccola "trilogia" mariana quindi) oltre che il messaggio mariano di Fatima. I contributi distinti vengono presentati oramai in un unico volume, sottoposti senz'altro ad un attento aggiornamento che tiene conto anche dei contributi recentissimi. Nell'introduzione, il cardinale sottolinea: «Non si mira ad una presentazione strettamente scientifica della mariologia, che è fornita da recente nell'opera di A. Ziegenaus [il vol. V della *Katholische Dogmatik* di Scheffczyk e Ziegenaus, del 1998], bensì ad una considerazione del mistero per approfondire la propria fede. Il testo non salta il fondamento teologico, ma lo elabora solo in certi limiti» (p. 11).

Va apprezzato che la testimonianza biblica è presentata in un'intera parte compatta (pp. 14-82). Qui si sente particolarmente forte il contesto tedesco, segnato dalla presenza del protestantesimo e del metodo storico-critico nell'esegesi. L'autore fornisce una saggia guida per valutare le varie posizioni e per arrivare ad una fede matura che sa spiegare e difendere la parola di Dio. La dimensione apologetica si mostra in una maniera felice tra l'altro nelle esposizioni sui cosiddetti «testi antimariani» del Nuovo Testamento (pp. 19-28) e sulla verginità, esposta con esemplare finezza anche nel suo significato salvifico (pp. 29-46). L'intera presentazione

segue uno schema a sei punti: "La Madre del Redentore", "La vergine e serva", "La testimone della fede", "La madre dei dolori", "L'inizio della Nuova Alleanza" e "Il segno del compimento". Già quest'elenco manifesta che la figura della Madre del Signore riceve un profilo ben più ricco di quanto pensa qualche lettore superficiale della Bibbia.

Il cuore dell'intero saggio si trova nella seconda parte, dedicata a "Maria nella fede della Chiesa" (pp. 84-192). L'approccio sistematico prende lo spunto da Maria come "novella Eva". Seguono dei capitoli sulla maternità divina, sulla verginità perpetua, sull'Immacolata Concezione e sull'Assunzione in cielo, una sezione in cui si colloca anche una riflessione sull'immagine mariana della donna. Infine viene sviluppato il rapporto tra Maria e la Chiesa oltre che il tema della mediazione, affrontando anche la discussione più recente nell'ambito cattolico. La posizione del teologo sulla cooperazione di Maria alla Redenzione assomiglia a quella nota anche in ambito italiano sotto i nomi di H. M. Köster e O. Semmelroth. Di fronte al titolo di "Corredentrice", il mariologo è piuttosto reticente (pp. 185-190). Non è corretta comunque l'affermazione che il Vaticano II e i papi postconciliari avrebbero preso le distanze da questo termine (p. 187). Giovanni Paolo II ha usato il titolo più volte (per indicare la singolare cooperazione di Maria alla Redenzione, totalmente dipendente da Cristo), e la Commissione del Concilio lo dichiara in sé "verissimo", pur evitandolo per non dare fastidio ai protestanti (vedi RTLu 1 [2002] 55. 58-59). È vero che il termine possa essere malinteso, ma questo non vale forse anche per il benemerito titolo "Madre di Dio" che di solito (malgrado Lutero e Barth: p. 102) non piace neanche ai fratelli separati provenienti dalla Riforma (come nota il cardinale: p. 94)?

Una miniera preziosa viene scoperta nella terza parte che riguarda "Maria nella venerazione della Chiesa" (pp. 194-280). Il teologo elabora i fondamenti dogmatici del culto mariano e gli approcci biblici. In seguito viene offerto ai lettori un percorso storico sullo sviluppo della pietà mariana non liturgica. Si presentano poi alcune forme importanti della devozione mariana: l'Ave Maria, l'Angelus, il Rosario e le litanie mariane. Anche le apparizioni sono collocate sotto il titolo della "devozione", in quanto trovano una risposta nella pietà popolare (pp. 247-250). Le esposizioni sulla devozione arrivano ad un vertice nel capitolo sulla consacrazione a Maria (pp. 251-263). Il teologo apprezza le *pia exercitia* fuori del culto pubblico, ma ricorda anche chiaramente il fatto che la norma della devozione mariana sta nella liturgia (pp. 264-272). Il dialogo ecumenico ed il confronto critico (ma sempre nobile) con il protestantesimo, continuamente presente nel saggio mariano di Scheffczyk, sfocia

poi in un capitolo finale sulle proprietà della devozione mariana cattolica e della lode mariana nell'ambito evangelico (pp. 273-280).

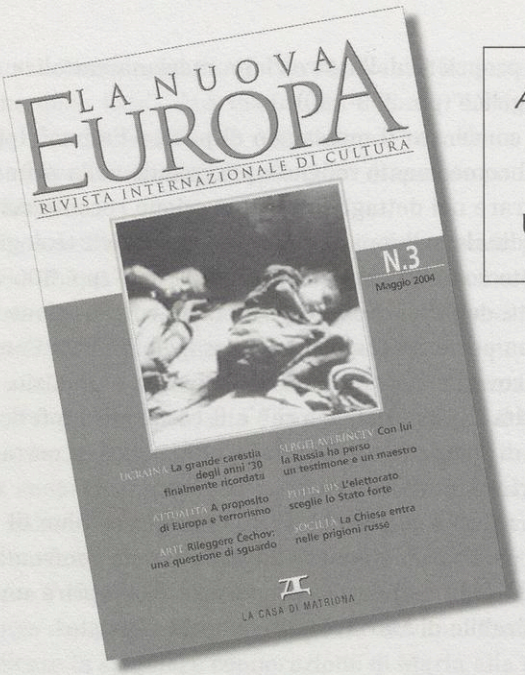
La quarta parte del lavoro concerne "Il messaggio di pace a Fatima" (pp. 282-356), valutato con Paul Claudel come evento religioso più grande nella prima parte del sec. XX (p. 284). Senza entrare nei dettagli della discussione recente sul "terzo mistero" (cfr. pp. 297s.), il cardinale sviluppa un'ampia panoramica teologica sull'evento profetico di Fatima visto come "formula breve" della fede (pp. 306-310). Il teologo approfondisce gli aspetti dell'espiazione vicaria, della cooperazione salvifica e della condanna, anche essa parte essenziale del messaggio biblico. Come ogni profezia autentica, Fatima si trova in una tensione tra salvezza e giudizio. Infine, Leo Scheffczyk mette alla ribalta il tema del "cuore" e il carattere profetico delle apparizioni mariane, parlando di "profezia mariana". Le ultime pagine portano una bibliografia ragionata dei lavori utilizzati e citati in precedenza.

Non c'è dubbio che il libro riuscirà a guadagnarsi un ampio cerchio di lettori. Pare che il saggio mariano sia particolarmente adatto per persone confrontate con le difficoltà protestanti verso la fede cattolica e premurose di scoprire un'ampia visione sintetica della figura mirabile di Maria, Madre e socia di Cristo.

Manfred Hauke

LA NUOVA EUROPA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA



Abbonamenti 2004

Italia: € 30,00

Estero: € 60,00

Un numero € 6,00

SUL NUMERO DI MAGGIO-GIUGNO

- **LA SCOMPARSA DI SERGEJ AVERINCEV**
  Con lui la Russia ha perso un testimone e un maestro

- **ATTUALITÀ**
  A proposito di Europa e terrorismo: un giudizio dalla Russia

- **ARTE: RILEGGERE ČECHOV**
  Una questione di sguardo

- **ARCHIVIO STORICO: UCRAINA**
  La grande carestia degli anni '30 finalmente ricordata

- **SOCIETÀ**
  La Chiesa entra nelle prigioni russe

rcsegr@tin.it • Tel.: 035294021
www.russiacristiana.org

Sta la Regina alla tua destra
Saggio storico-teologico sulla Regalità di Maria

Brunero Gherardini
Vivere in, Roma 2002, pp. 216.

Con un'elegante copertina e ricco di fotografie di opere d'arte attinenti al tema, viene presentato il nuovo libro del teologo Brunero Gherardini sulla Regalità della Vergine Maria. L'autore ormai conosciuto e affermato come valente professore ordinario di ecclesiologia e di ecumenismo della Pontificia Università del Laterano, è membro della Pontificia Accademia Teologica Romana e della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino. Egli si cimenta già da diversi decenni anche in lavori di mariologia, dimostrando la sua versatilità teologica e la sua abilità nel trattare argomenti di un certo spessore[1]. Il volume si presenta come ultima opera attuale sul tema della Regalità di Maria. Il linguaggio adottato è espressivo e vivace, chiaro e profondo come ogni altro testo dell'autore, non disgiunto dal rigore critico.

Nel Prologo l'autore introduce il discorso ricordando le motivazioni che lo hanno stimolato a creare una nuova opera sul tema. Si è ricongiunto «agli studi che fiorirono sotto la spinta dell'enciclica *Ad coeli Reginam* del 1954 e dettero all'argomento della Regalità mariana il desiderato supporto della fondazione teologica» (p. 7). L'Enciclica suddetta cita le ragioni della regale dignità di Maria contenute nei documenti antichi della Chiesa, nei libri della Liturgia e nei capolavori dell'arte. Il Gherardini riassumendo ricorda: «si può dire che la Regalità di Maria vien intesa e giustificata in due modi: o come titolo onorifico a Lei dovuto per la sua emergenza al di sopra d'ogni altra creatura; o com'espressione della sua *omnipotentia supplex*, che la fa mediatrice e dispensatrice d'ogni possibile grazia.

[1] Ricordiamo alcuni suoi ultimi lavori: *La Chiesa mistero e servizio*, Roma 1990; *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica*, Frigento 1989; *Santa o peccatrice? Meditazioni sulla Chiesa*, Bologna 1993; *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1998. Collabora con numerosi articoli alla rivista "Divinitas".

Se per la prima ragione Maria è la "Regina del cielo e della terra", del mondo e di tutte le genti, per la seconda è la "Regina della misericordia". Il referente dell'una e dell'altra ragione è sempre ed ugualmente Cristo, al quale il Regno appartiene e col quale Maria con-regna, stante la sua divina maternità e la sua compresenza al Redentore nell'opera della salvezza. Se non che è proprio questo medesimo fondamento cristologico che non solo garantisce a Maria la legittimità del titolo di Regina, ma ne determina anche il limite... Oltre che come titolo onorifico e com'espressione del cuore materno di Maria, la sua regalità vien collegata anche ed inscindibilmente con il dogma della sua assunzione» (pp. 12-13). La Regalità di Maria viene collegata da sempre anche alla sua divina maternità e alla sua corredenzione (p. 12: si vedano anche le pagine 139, 145, 147, 192, 195 e 199). L'autore facendo un confronto con il passato riconosce che oggi attraverso varie cause, come l'evangelizzazione della pietà popolare e la serietà delle ricerche bibliche patristiche e teologiche, si è ottenuta una maggiore consapevolezza dei fondamenti su cui la Regalità di Maria si basa (pp. 20-21).

Il volume viene articolato in sette agili capitoli, dove vengono approfonditi 1) il Magistero, 2) la Sacra Scrittura, 3) la Tradizione della Chiesa, 4) l'*iter* storico, 5) la regalità di Cristo, 6) in modo particolare la regalità di Maria e la sua natura specifica, 7) e i temi dell'affidamento e della consacrazione a Maria collegati alla regalità di Maria; a coronamento del volume abbiamo un epilogo.

L'autore ricorda nel suo lavoro l'importanza dell'enciclica *Ad coeli Reginam*, anche se in essa non si definisce un nuovo dogma di fede si tratta in sostanza di «un atto magisteriale, formalmente e volutamente dottrinale. In forza di esso, la Regalità mariana cessa d'esser una pia opinione o un fatto puramente devozionale, per assurgere al livello ed alla dignità di dottrina certa e di festività ufficiale del mondo cattolico» (p. 140). La regalità di Maria, anche se non si tratta di una verità di fede definita (p. 200), se guardiamo al modo di sentire della Chiesa è una verità da considerarsi *teologicamente certa* (p. 201). La regalità di Maria va valutata sempre in senso subordinato a Cristo Salvatore, ma Maria è realmente Regina: «Lo è perché la Trinità aveva da sempre disposto che fosse la madre del Verbo incarnato; perché come tale è connessa con l'ordine ipostatico e diventa, al fianco del Redentore e subordinatamente a Lui, corredentrice; perché se la redenzione fonda in Cristo il diritto *acquisito* della sua Regalità universale, per la corredenzione Maria ha parte ad esso e, nei limiti che la caratterizzano, gode per esso d'un diritto parimente ed

[2] Si veda: Concil. Trident., Sess. XXV 3-4. XII. 1563, DS 1821-1825.

analogicamente *acquisito*. Si può dunque concludere affermando che Maria è e quindi può dirsi Regina in senso pieno, proprio e formale, anche se subordinato, esattamente come in subordine è e può dirsi corredentrice» (pp. 149-150). Logicamente l'autore si sofferma a riflettere che se «per il Concilio di Trento l'intercessione dei Santi è dogma di fede[2], non può non esserlo anche l'intercessione di Maria, che di tutti i Santi... è la Regina. Fa parte altresì della Tradizione cattolica la certezza teologica, fondata nell'insegnamento dei Papi, nella preghiera liturgica e nel senso comune dei fedeli, che all'intercessione di Lei, "mediatrice di tutte le grazie", si deve la salvezza finale, la conversione dei peccatori, la dilatazione del Regno di Dio» (p. 151). Il settimo capitolo risulta interessante perché si dà risalto alla devozione o pietà mariana approfondendo i concetti di affidamento e di consacrazione in sé, per poi applicarli in riferimento alla persona di Maria. Il culto ufficiale verso la Beata Vergine Maria gode di buona salute ne è la prova che «resta saldamente ancorato a memorie, feste e solennità, magistralmente distribuite nell'anno liturgico e giustificate in chiave cristologica. Fra queste anche quella di Maria Regina» (p. 169).

Al termine di questa nostra piccola presentazione, bisogna riconoscere il merito che ha l'autore nell'aver sviluppato un tema che purtroppo è poco trattato per diverse ragioni (vere, presunte e forse fittizie). Analizzando le diverse mariologie odierne ci si accorge alcune volte o del poco spazio dedicato al tema o addirittura della sua assenza completa. L'autore nella sua esposizione rimane fedele alla metodologia classica, si lascia condurre dall'insegnamento della Chiesa fondando biblicamente e tradizionalmente il suo pensiero, in un processo di elaborazione critica e con un linguaggio ricco di verve. Il pensiero del Gherardini è una riflessione che scaturisce da una meditazione del mistero mariano. Un unico filo dà unità, dall'inizio alla fine alla sua opera: offrire una nuova proposta e rivalutazione della regalità di Maria.

Pietro Parrotta, PAM

La Madre del Signore. Memoria Presenza Speranza.

Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria

Pontificia Academia Mariana Internationalis
PAMI, Città del Vaticano 2000, pp. 134.

L'anno giubilare del 2000 e l'inizio del Terzo Millennio cristiano sono stati l'occasione per varie rassegne che intendono fare il punto sul lavoro teologico. Ne fa parte anche il sussidio offerto dalla Pontificia Academia Mariana Internationalis (= PAMI). L'intento della Lettera è di fare «una rassegna delle questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria» (p. 5).

L'Introduzione cerca di collocare la mariologia nella situazione storico-culturale del presente e nel contesto della teologia contemporanea (pp. 9-20). Nella breve analisi della cultura contemporanea compare tra l'altro la speranza che la globalizzazione «competitiva» possa essere sostituita con la globalizzazione «cooperativa» che tiene conto della reciprocità e del bene comune. Maria si colloca in questa situazione come «la creatura totalmente relazionale» con la Trinità, la Chiesa, l'umanità e il cosmo (pp. 11-12). Per ciò che riguarda la teologia contemporanea, viene giustamente ribadita l'importanza del capitolo ottavo della *Lumen gentium* quale «capolavoro dottrinale sulla Madre di Dio» con due orientamenti principali: la prospettiva storico-salvifica e l'inserimento di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa (p. 13). Purtroppo scompare nel limbo della dimenticanza la mariologia antecedente, descritta con pochissime parole come «mariologia dei privilegi» e «pericoloso massimalismo» (p. 13). Secondo il parere del sottoscritto, la mariologia del Vaticano II va vista insieme con la sua preparazione che integra anche i migliori frutti del passato. Anche il lavoro dell'«epoca mariana» (dal 1830 al 1958 circa) ha fornito dei contributi di spicco che possono fecondare in maniera considerevole la mariologia futura. Inoltre andrebbe sottolineato maggiormente lo spessore sistematico della scienza sulla Madre di Dio, un approccio che non si accontenta della narrazione storica e dell'inculturazione.

Per ciò che riguarda l'antropologia, il sussidio si sofferma sulla *Marialis cultus* di Paolo VI (pp. 13-14) e fa poi un riferimento alla teologia femminista con i suoi «valori specifici» (p. 15), senza esprimere alcuna riserva. Perché non è stata valorizzata la teologia della donna fornita da Giovanni Paolo II (in particolare nella *Mulieris dignitatem*)? Solo più avanti compare qualche cenno generico (pp. 116s.). Si è tenuto conto del fatto che la complementarità dei sessi non trova spazio negli approcci femministi? (Cfr. M. Hauke, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993; tr. ingl. *God or Goddess?*, San Francisco 1995; tr. it. in preparazione). Anche quanto detto sul rapporto tra ebraismo e cristianesimo meriterebbe una revisione: va davvero «affermata la continuità e l'unicità dell'Alleanza, per cui non si dà vera cesura fra l'antico e il nuovo Patto» (p. 15)? Ci pare che già una lettura attenta della Lettera agli Ebrei debba portare ad un risultato diverso. Vengono messe alla ribalta l'inculturazione (pp. 16s.) e la «regionalizzazione», con un cenno critico alla «teologia occidentale» che dovrebbe «purificarsi dalle sue infedeltà e compromessi» (p. 18).

Il primo capitolo della Lettera fornisce degli spunti «Per un corretto approccio al mistero della Madre del Signore» (pp. 21-48). La parte sulla «Mariologia nel panorama delle discipline teologiche» (pp. 22-26) abbozza i rapporti con la cristologia e la soteriologia, la pneumatologia, l'ecclesiologia, l'antropologia soprannaturale e l'escatologia. Il percorso è estremamente breve e potrebbe integrare altre prospettive promettenti: perché non menzionare, ad esempio, l'importanza del titolo *Madre della Chiesa* all'interno dell'ecclesiologia e, per la pneumatologia, quello di *Sposa dello Spirito Santo*, sottolineato da Giovanni Paolo II? È segnalata invece esplicitamente la Catechesi Mariana del Sommo Pontefice del 9 aprile 1997 sulla cooperazione di Maria nell'opera della Redenzione (p. 22, nota 22), un testo magisteriale molto denso, importante anche per i lavori su quanto chiamato a suo tempo da J. M. Bover «soteriologia mariana». Il compito salvifico della Madre di Dio è sicuramente un campo da trattare con cura.

Può essere interamente condiviso quanto ribadito sulla mariologia quale «disciplina di raccordo e di sintesi» (pp. 26-28): la scienza mariologica è la «disciplina relazionale per eccellenza» perché la beata Vergine è un «crocevia della teologia». Perciò Maria non può essere ritenuta un elemento periferico del mistero cristiano. Viene anche fortunatamente ricordata la disposizione della Sede Apostolica, «non dappertutto... accolta con la dovuta attenzione», che «annovera la mariologia tra le discipline del corso degli studi teologici» (Congregazione per l'Educazione Cattolica, Lett. circ. su *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, 25 marzo 1988).

È opportuno anche il breve elenco delle «fonti della mariologia» (pp. 28-39). Riguardo alla Sacra Scrittura viene ribadito che i progressi mariologici del XX secolo «sono dovuti principalmente allo studio approfondito dei testi biblici» (p. 29). In questo contesto si innesta anche qualche sana polemica: sarebbe sbagliato ripetere come un ritornello che la Scrittura parla poco della Madre di Dio; invece la beata Vergine è dopo l'apostolo Pietro e dopo Giovanni Battista «il personaggio più citato nei Vangeli canonici; nella testimonianza evangelica sulla Vergine Maria è da considerare, più che la quantità, la qualità delle pericope...» (p. 30). È altrettanto vero che ci vuole «il ricupero sistematico dei dati della Tradizione» che forniscono «un campo di ricerca immenso» (p. 32). È particolarmente sviluppato l'accento sulle fonti liturgiche (pp. 32-35).

Per ciò che riguarda il Magistero, sorprende un po' il muro eretto davanti ai documenti ufficiali dell'episcopato e del Sommo Pontefice: non pare che si possa sostenere che «saluti a gruppi di fedeli, scritti di circostanza, discorsi commemorativi, indirizzi di omaggio, allocuzioni parenetiche... in nessun modo sono, né pretendono di essere, espressione del Magistero autentico della Chiesa» (p. 36). È vero che devono essere distinti vari livelli nei documenti magisteriali (cfr. su questo *Lumen gentium*, 25), ma non sembra che si possa escludere la stragrande maggioranza dei documenti pontifici dal magistero ordinario. Forse dietro alla citata affermazione si nasconde la costernazione di alcuni teologi sulla ripetuta affermazione di Giovanni Paolo II che chiama Maria «Corredentrice»; se il rinvio al linguaggio papale dovesse essere ritenuto «*uso improprio* del Magistero», sarebbe opportuno dirlo apertamente.

A proposito del «metodo teologico» (pp. 39-48) viene ribadito il «riferimento alla storia della salvezza» e l'amplificazione del quadro di riferimento scelto dal Vaticano II: va maggiormente elaborata la prospettiva trinitaria (amplificazione verticale del rapporto di Maria con Cristo), ma anche l'aspetto orizzontale (il rapporto della beata Vergine con l'umanità e il cosmo). Alcune osservazioni opportune si trovano sulla «via della bellezza» (che valorizza il *Tota pulchra* anche nell'iconografia) e sulla «via dell'esperienza», specialmente nella vita dei santi. Troviamo un intero elenco di santi che aiutano a fare mariologia; a partire dall'età moderna compaiono Grignion de Montfort, Alfonso de' Liguori, Teresa di Lisieux e Massimiliano Maria Kolbe (p. 49). Segue un richiamo all'interdisciplinarità e alla teologia narrativa. Senz'altro si potrebbero aggiungere anche altre prospettive importanti, tra cui la riflessione sistematica che si rifà all'«analogia della fede» e l'attenzione alla base filosofica del discorso teologico.

Nella seconda parte, la Lettera della PAMI riporta dei «temi e problemi attuali» della mariologia (pp. 49-120). Vengono elencati vari «compiti» per i mariologi del nostro tempo. Maria viene messa in rilievo come *speculum Trinitatis* (pp. 50-58). Bisogna ribadire la concezione verginale di Cristo quale elemento intrinseco della fede cristiana nell'Incarnazione; qui si critica in maniera opportuna il fatto che a volte «elementi costitutivi del nucleo della fede vengano messi in discussione» (p. 58). Per il dogma dell'Immacolata Concezione – da commemorare l'8 dicembre 2004, 150° anniversario della dogmatizzazione! – viene proposta una lettura cristologica ed ecclesiologica (pp. 61-66). Ampio spazio è dato all'Assunzione di Maria (pp. 67-79). Viene ribadita (con il sostegno di una catechesi di Giovanni Paolo II) la morte di Maria precedente l'Assunzione (p. 68). Inoltre si sottolinea che l'Assunzione di Maria con anima e corpo in cielo costituisce un privilegio e non il riflesso di una regola generale che si applicherebbe anche alla Madre di Dio (come vuole invece l'«escatologia a fase unica», rifiutata dal Magistero, la quale pretende una risurrezione nella morte per tutti i credenti). Molto brevemente si parla anche della «mediazione di Maria» (pp. 79s.), benché si tratti (a quanto pare) della fascia sistematicamente più sviluppata nella teologia del XX secolo.

La parte più lunga sui «compiti» della mariologia contemporanea riguarda la «"dimensione mariana" della spiritualità cristiana» (pp. 80-98). Quest'attenzione serve a superare un certo divario tra teologia dogmatica e spiritualità (p. 81). La panoramica su varie forme della spiritualità mariana sia antica sia contemporanea è interessante, ma pone anche qualche interrogativo. Se fosse vero, ad esempio, che termini come «schiavi» o «proprietà» di Maria sarebbero «difficilmente accettabili da una sana cultura contemporanea e poco consoni alla dignità della persona» (p. 96), che cosa fare con i corrispondenti termini biblici nei confronti di Dio e di Gesù Cristo (p. es. Lc 17,10; Rm 6,20.22; 1 Cor 7,22; Ef 1,14; 1 Pt 2,9)?

Viene espresso poi il desiderio di una presenza maggiore di Maria nell'etica cristiana (pp. 98-101). Si riflette anche sull'influsso di Maria nella vita sociale e politica (pp. 101-110). A proposito di questo punto ci vuole ancora «una vasta ricerca storica» (p. 101). Compare il tema, caro alla teologia della liberazione, secondo cui il Magnificat proclamerebbe «un rivolgimento dell'ordine sociale», anche se la Lettera prende le distanze da una lettura a favore della lotta di classe (p. 107). Qualche legame è stabilito persino con l'ecologia: la «Vergine inviolata» potrebbe ispirare la tutela dell'ambiente (pp. 108s.). Un altro punto da approfondire è la natura della presenza di Maria nella vita della Chiesa, partendo dal sacramento del Battesimo (pp. 110-112). Un discreto spazio è riservato all'impegno ecumenico (pp. 112-116). Sarebbe stato bello, se il documento avesse accolto la distinzione del Vaticano II,

richiamata fortemente dalla Lettera *Dominus Iesus* del 2000 (!), tra Chiese (che dispongono della successione apostolica e quindi della valida celebrazione eucaristica) e comunità ecclesiali: la Lettera della PAMI parla invece di «Chiese evangeliche» e «altre Chiese... cristiane» accanto alla «Chiesa cattolica» (pp. 114s.), un linguaggio che si presta ad equivoci e non salvaguarda il genuino ecumenismo cattolico. Non serve neanche ad un sano progresso teologico mettere al bando tutti i termini e formule «non antichi» che potrebbero causare qualche disagio specie ai protestanti (cfr. p. 115); la prima vittima di questa proibizione sarebbe la dottrina della mediazione mariana, sviluppata sistematicamente soprattutto nell'«epoca mariana». Bisogna davvero rinunciare ad una buona parte della riflessione teologica per favorire l'ecumenismo con il mondo protestante? Dietro a questa prospettiva non vi è forse anche una certa ingenuità di fronte alle prospettive reali di questo dialogo?

Un tema importante è senz'altro il legame tra Maria e la donna (pp. 116-118), anche se le osservazioni riportate potevano essere approfondite (e alle volte persino corrette) da un'antropologia teologica capace di riscoprire i principali dati biblici, tra cui la teologia della coppia presente nelle lettere paoline. Per la promozione autentica della donna non basta allinearsi a una visione illuministica che richiami unicamente l'uguaglianza tra uomo e donna senza sviluppare la complementarità dei sessi. L'ultima prospettiva sui «compiti» raccomandati dalla Lettera è l'inculturazione (pp. 118-120).

La terza parte del documento, quella più breve, riguarda il culto mariano (pp. 121-127). Qui si fa anche un cenno alle «manifestazioni straordinarie della beata Vergine – apparizioni, visioni... – riconosciute dall'autorità ecclesiastica» (p. 127). La Conclusione (pp. 129-131) ribadisce debitamente: «Il nostro scritto non ha alcuna autorità se non quella derivante dai suoi argomenti e dall'esperienza ecclesiale che esso riflette» (p. 129). Gli argomenti e le osservazioni riportati dalla Lettera sono senz'altro interessanti e possono arricchire la «lista dei compiti mariologici» che si impone all'inizio del Terzo Millennio. Alcune prospettive meritano qualche saggia critica e altre dimensioni andrebbero aggiunte. Nonostante ciò, il documento della PAMI fornisce una notevole sintesi da tenere presente per l'elaborazione della mariologia futura.

Manfred Hauke

L'Archivio particolare di Pio X. Cenni storici e inventario

Alejandro M. Dieguez
(Collectanea Archivi Vaticani 51), Gangemi Editore & Iter Mundi, Roma 2003, pp. 500.

La storiografia anche recente, non ha mancato di indagare sul condizionamento esercitato sul papa Pio X da parte dei suoi più stretti collaboratori. In particolare il ruolo svolto dai suoi segretari privati, la «temibile» Segretariola.

Nata una decina di giorni dopo l'elevazione al soglio di Pietro del cardinale Giuseppe Sarto, la segreteria privata aveva il compito di filtrare le pratiche e la corrispondenza indirizzata al papa, smistandola poi agli uffici di competenza. La Segretariola venne così ad assumere notevole importanza nel pontificato pïano per le ragioni che Gianpaolo Romanato riassume così: «La prima: l'attitudine del papa ad intrattenere infiniti rapporti epistolari e a risolvere questioni per lettera... La seconda: la sua tendenza accentratrice, per cui questioni di competenza degli uffici curiali venivano a volte trattati personalmente dal papa».

Questo modo di procedere, nuovo per la Santa Sede, creò un certo malessere principalmente «per l'accusa di intromettersi negli affari delle Congregazioni, particolarmente nelle attribuzioni del Maggiordomato e della Segreteria di Stato». Lo stesso mons. Lodovico Parolin, nipote del papa, testimoniò nel processo di canonizzazione che questo *modus agendi* «urtò alcuni membri della Segreteria di Stato, i quali non nascosero il loro malcontento, ritenendo che fosse una invadenza indebita negli affari di loro competenza. Di qui forse il nome di "Segretariola"».

I fedeli segretari, Bressan e Pescini in particolare, si difesero dall'accusa di aver travalicato la volontà del superiore, con «zelo personale alquanto eccessivo», testimoniando che «le cose più gravi erano viste personalmente dal papa, il quale sotto ciascuna lettera apponeva la sua mente e qualche volta giungeva a fare l'intera minuta. A volte, per affari gravissimi, [...] consegnava la risposta in busta chiusa» [Mons. Bressan]. «Spesso il Papa preparava da sé la risposta e consegnava tale risposta chiusa, in busta, alla Segreteria per la spedizione, sicché noi venivamo ad

ignorare perfettamente gli affari trattati... Era perciò praticamente impossibile, atteso il sistema, influire sulle decisioni del Papa o rispondere di proprio arbitrio, o mettere alcunché di proprio nelle risposte, giacché il Papa non ascoltava relazioni a voce, ma voleva tutto vedere di persona, e dare da sé, e in iscritto, la sostanza della risposta» [Mons. Pescini].

Pio X, conscio delle critiche che venivano mosse alla sua segreteria privata, «a chi non vedendo esauditi i propri desideri metteva in dubbio la consegna delle lettere indirizzategli, [...] rispondeva a nome di mons. Bressan [...] che quante lettere vengono spedite al S. Padre o direttamente o col mezzo di qualunque officio tutte sono a lui consegnate. Che per conseguenza il S. Padre ha lette tutte le lettere». «La sua lettera [...] fu letta dal S. Padre ed è bene che si accerti che nessuna lettera è nascosta a Sua Santità, a cui Ella può scrivere con piena libertà».

La pubblicazione dell'Inventario dell'Archivio particolare di Pio X e la conseguente apertura del fondo alla consultazione degli studiosi, offre uno strumento indispensabile alla ricerca storiografica per chiarire questo aspetto controverso del pontificato pïano.

Il volume, curato con meticolosa precisione da Alejandro M. Dieguez dell'Archivio Segreto Vaticano, consta di due parti. La prima di carattere propriamente storico ricostruisce puntualmente la genesi della Segretariola, le sue competenze, il suo funzionamento, l'organizzazione interna, i metodi di archiviazione, per poi passare alla parte strettamente archivistica con notizie circa il versamento, la consultazione del fondo e l'intervento di riordino.

Il fondo, composto da 297 buste, è articolato nelle seguenti serie:

- Corrispondenza
- Benedizioni
- Doni (dove si conservano le richieste di «doni pontifici per persone singole e da adoperarsi come premi per lotterie di beneficenza, per soddisfare le quali Pio X, tramite mons. Pescini, destinava i numerosi presenti a lui pervenuti» e gli incartamenti relativi «alla spedizione, dal 1908 in poi, di arredi sacri e paramenti donati dai cattolici di tutto il mondo per le chiese povere in occasione del giubileo sacerdotale» del pontefice)
- Messe
- Sussidi
- Registri (cioè i mezzi di corredo redatti dagli stessi addetti alla segreteria papale)
- Appendice (una raccolta eterogenea di scritti del papa provenienti dalla Congregazione delle Cause dei Santi).

Il curatore dell'Inventario specifica, giustamente, che trattandosi «di un fondo

prettamente epistolare e considerando soprattutto l'esigenza degli Studiosi di poter cogliere non solo il contenuto, ma l'atmosfera vitale delle carte, si è ritenuta opportuna un'impostazione più descrittiva che schematica, con sufficienti quando non abbondanti citazioni testuali dei documenti segnalati, onde fornire indicazioni precise dello stile della documentazione raccolta e del *modus agendi* di Pio X e dei suoi segretari».

Dalla lettura attenta dell'Inventario si trova conferma di alcuni aspetti già noti del pontificato di Pio X.

Primo fra tutti il suo metodo di lavoro estremamente personale ed eminentemente pastorale. In buona parte della documentazione si risente l'animo del parroco che, come la storiografia ha ben evidenziato, lo favorì nelle sue scelte riformatrici di carattere pastorale.

La sua grande carità. Bastino alcuni esempi:

- P. Riccardo Friedl, SJ, trasmette una lettera di p. Alessandro M. Camisa, SJ, missionario a Mangalore, con cui chiede soccorso per i poverissimi indiani Korgar, «disprezzati da tutti, avuti in niun conto, schifati»; Pio X fa spedire mille lire «dolente di non poter fare di più» (p. 94).

- Il sac. Francesco Lucidi, parroco di S. Elena, ringrazia il Papa per le sue «incessanti beneficenze» verso il povero quartiere Casilino e per le venti brande ricevute che procurerà di distribuire ai suoi poveri «con la massima prudenza» e ringrazia altresì mons. Bressan, per «tanto benigno interessamento che si prende per [quella] parrocchia»; appunto autografo di Pio X: «*Lectum*. Mosca bianca!» (p. 217).

- Il sac. Giuseppe Biliato, parroco di S. Vito di Asolo, chiede al Papa aiuto per riaprire quella chiesa, chiusa per minaccia di crollo del tetto; minuta autografa di Pio X: «Il S. Padre è dolentissimo di non poter dare che questo piccolo sussidio di lire 500; e Le raccomanda di fare con tutti silenzio» (p. 318).

- Il sac. Nazzareno Paci, parroco di Piaggia di Sellano, chiede al Papa un aiuto per costruire la nuova chiesa parrocchiale, in seguito alla promessa avuta in udienza di un «concorso ed appoggio non tanto morale quanto materiale»; minuta autografa di Pio X: «Il S.P. manterrà la parola data di venire in suo ajuto per la fabbrica della Chiesa, ma non confidi su molto, perché le condizioni economiche della S. Sede non gli permettono di fare quanto gli detterebbe il cuore. Sono qui a sua disposizione lire 500; ma faccia silenzio con tutti, perché altrimenti arriverebbero d'ogni parte nuove domande» (p. 321).

- Minuta di lettera di Pio X (a nome di don Bressan) a Francesco Andreazza,

[Vaticano], 14 febbraio 1911 (f. 267). «Invia £ 10.000 per i bisogni dei poveri e degli ammalati del paese» (p. 373).

Il suo carattere determinato e sbrigativo.

- Mons. Della Chiesa, arcivescovo di Bologna, avendo sentito che anche il nuovo Catechismo «sarà ritoccato per errori, o meglio inesattezze dogmatiche rinvenutevi», chiede istruzioni, volendo adottarlo per la sua diocesi; Pio X fa rispondere: «Il perfetto sta in Paradiso, e qualche mancanza vi sarà anche nel Catechismo; ma a contentar tutti bisognerebbe fare tante edizioni quanti sono gli uomini. Il Catechismo che [è] costato il lavoro di più di due anni a due distinti teologi e maestri in materia, che fu riveduto da circa 20 vescovi, finalmente qui scrupolosamente esaminato da tre teologi non sarà mutato di un ette da quello che è. Padroni i Vescovi di accettarlo se credono nelle loro diocesi, ma non obbligati» (p. 163).

Non poteva mancare documentazione su episodi della crisi modernista.

- Mons. Origo, vescovo di Mantova, chiede il parere di mons. Bressan e dello stesso Pontefice sull'Unione per zelare la cultura del clero, temendo «l'infiltrazione di quel modernismo che fa tanto male anche tra il clero»; Pio X approva il suo prudente contegno perché «questa troppa cultura a cui si aspira, anziché vantaggi non recherà che danni» (p. 17).

- Lungo autografo di Pio X a p. Cormier, ministro generale dell'Ordine dei Predicatori, in occasione del loro capitolo generale, in cui li esorta a non discostarsi «dalle limpide fonti dell'Angelico Dottore», davanti al tentativo dei modernisti di adoperare «una critica intemperante, gonfia di sé, impaziente di giogo» (p. 40).

- D. Giuseppe Biondi, parroco di Sala, «imputato di dottrine difformi agli insegnamenti della S. Sede», comunica al Papa di aver sottoscritto per invito di mons. Cazzani una dichiarazione contro il Modernismo, deplora il fatto che «vi sieno delle persone non troppo tolleranti della disciplina ecclesiastica, le quali cercano di giustificare la loro condotta presso la Suprema Autorità accusando altri, specialmente se sono Parroci o Vescovi», ed elogia le virtù di mons. Cazzani «il quale non va qualche volta esente da false delazioni»; Pio X fa rispondere che «ha letto colla massima compiacenza la sua lettera» (p. 67).

- P. Pietro Piovano, SJ, dopo aver mandato al Papa «alcune impressioni sul seminario di Tortona», approva la deposizione da professore nel seminario di don Carlo Testone, arciprete di Casteggio, ribadendo che «egli è veramente modernista,

ammiratore, decantatore e propagatore del Meda e della sua Unione»; don Testone chiede per la terza volta al Papa «una parola confortante», sentendosi accusato «di colpa che non ha commesso»; minuta autografa di Pio X: «Porti in pace la tribolazione, lavori per la sua parrocchia, e il Signore non mancherà di confortarlo come desidera il S. Padre che lo benedice di cuore» (p. 86).

- Mons. Bonomelli, vescovo di Cremona, trasmette al Papa la domanda di secolarizzazione di un anonimo sacerdote e, condividendo la sua angoscia «in tanto turbamento delle coscienze», lo premunisce dei nemici dichiarati e di quelli «che Vi tacciono la verità, che Vi lodano, Vi adulano»; Pio X, con autografo, risponde che la richiesta del povero prete non può essere esaudita, nega di avere intorno degli adulatori, lamenta invece l'azione «dei malcontenti e dei biasimatori» e dichiara il suo dolore per «il diffondersi spaventoso del modernismo», teorico e pratico, che conduce all'indebolimento e alla perdita totale della fede (p. 166).

La Segretariola registra alcuni documenti interessanti sulla storia della Chiesa in Canton Ticino. In modo particolare due fascicoli hanno per oggetto la situazione conflittuale della diocesi svizzera, inviati al papa a distanza di otto anni uno dall'altro (1906; 1914).

- Mons. Morganti, arcivescovo di Ravenna, trasmette confidenzialmente a Pio X alcune lettere del sac. Eugenio Martinoli, parroco di Faido, e un memoriale della sig.ra Cecilia Rusca ved. Albisetti, presidentessa delle Dame della Misericordia di Lugano, sulle «condizioni penose» in cui versa la diocesi ticinese a causa del contegno dell'amministratore apostolico mons. Alfredo Peri Morosini (p. 30).

- Mons. Luigi Ferrari, direttore dell'Unione apostolica dei sacerdoti secolari, trasmette una lettera direttagli dal sac. Leone Boschetti, di Chironico nel Canton Ticino, contenente notizie sull'amministrazione apostolica di Lugano (p. 185).

Di particolare interesse il telegramma inviato nel 1914 dalla direzione del «Coenobium» di Lugano al papa con il quale si «esorta il papa a scongiurare catastrofe cristianità recandosi personalmente dall'imperatore Francesco Giuseppe invocando tregua di Dio» (p. 189).

In ambito modernista da segnalare:

- P. Esser, O. P., segretario della S. C. dell'Indice, comunica che è già stato preparato da mons. Francesco Zanotto il voto sul primo numero, del novembre 1906,

della rivista «Coenobium» di Lugano trasmesso dal Papa, e chiede di avere i due numeri usciti nel frattempo per «fare un lavoro più completo»; Pio X fa rispondere che «li faccia comperare, perché il S. P. non ha ricevuti altri numeri» (p. 39).

Inoltre due fascicoli sulla presenza in Ticino del sacerdote modernista Domenico Battaini:

- Il can. Crosta riferisce intorno ad un suo tentativo di ricondurre alla buona via il sacerdote apostata Domenico Battaini direttore del periodico modernista «La Cultura Moderna», da lui visitato a Chiasso; Pio X fa rispondere ringraziando della comunicazione e pregandolo perché «il povero sacerdote ritorni pentito alla Chiesa» (p. 118).
- Le sorelle Adele e Maria Spinelli chiedono a Pio X di benedire il loro fratello don Giuseppe, parroco di Salorino presso Mendrisio, «alquanto sofferente di nervi [...] in una parrocchia faticosa e difficile altresì per la presenza dello sgraziato Battaini Domenico» (p. 223).

Il cospicuo materiale inedito custodito nel fondo così rigorosamente inventariato, apre nuove piste di ricerca alla storiografia pïana e contribuisce ad approfondirne alcune già esplorate in precedenza. Si pensi, a titolo di esempio, alle incomprensioni sorte fra Pio X e il cardinal Ferrari e le vicende legate ai giornali milanesi «L'Unione» e «Il Labaro», al dissenso del vescovo di Cremona Geremia Bonomelli, al «milanesismo» del vescovo di Bergamo Radini Tedeschi e alle accuse di cui fu oggetto il futuro Giovanni XXIII.

La pubblicazione dell'Inventario è, sicuramente, un contributo determinante per chiarire meglio, e forse in modo definitivo, la personale responsabilità del papa nelle decisioni registrate dalla sua segreteria particolare e per «dimostrare come quello che appariva un eccesso di intraprendenza dei segretari non era altro che il frutto dell'attività personale e instancabile del Pontefice il quale, dotato di un carattere pratico e sbrigativo, di proprio pugno minutava tutto, e le "menti" di risposta e le lettere da firmarsi dai segretari».

Trova un riscontro nell'Inventario quanto scriveva padre Semeria: «Pochi papi sono stati così personali nel loro governo come Pio X, insofferente d'ogni freno estrinseco quando la sua coscienza gli additava una strada da percorrere».

Era quindi necessario conoscere un fondo così importante e avere a disposizione un Inventario preciso che offrisse agli studiosi il maggior numero di informazioni utili per le loro ricerche.

Va da sé, che valorizzare un fondo archivistico come quello qui brevemente presentato, non significa solo ordinarlo o farlo conoscere. Occorre, soprattutto, che gli studiosi ne approfittino per far progredire ulteriormente gli studi sul pontificato pïano.

È quello che si spera avvenga anche per i documenti della «Segretariola» che, forse, apparirà meno «temibile» di quanto lo sia stata sinora.

Carlo Cattaneo

Finito di stampare
nel mese di giugno 2004
presso La Buona Stampa SA
a Pregassona (Lugano)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

3

Anno IX
Novembre 2004

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 3/2004

Editoriale 517

Articoli:

Giorgio Buccellati, *Il secondo millennio a.C. nella memoria epica di Giuda e Israele* 521

Bernardo Estrada, *La storicità dei vangeli. Rassegna storica a 40 anni dalla* Dei Verbum *e dalla* Sancta Mater Ecclesia 545

Roland Meynet, *Le passage de la mer (Ex 14). Analyse rhétorique* 569

Contributi:

Felice Montagnini, *Matrimonio cristiano e mistero* 591

Mauro Orsatti, *Storicità e vangeli dell'infanzia* 603

Karin Heller, *«Ils t'appelleront "Ville du Seigneur", "Sion du Saint d'Israël"»* 623

Dibattiti:

Giorgio Paximadi, *Antico Testamento e dialogo interreligioso* 649

Valerio Lazzeri, *I fondamenti della "lectio divina"* 659

Recensioni:

Donatella Scaiola, *Una cosa ha detto Dio* (di Giorgio Paximadi) 675

Mario Liverani, *Oltre la Bibbia* (di Giorgio Paximadi e Mauro Orsatti) 681

Editoriale

Con la lucidità che gli è consueta, in un testo del 2002, il card. J. Ratzinger così si esprime: «La fede cristiana ha la sua specificità innanzitutto nel fatto che si riferisce ad eventi storici, o meglio ad una storia coerente, che di fatto è avvenuta come storia. In questo senso le è essenziale la questione della fattualità, della realtà dell'evento, e pertanto deve dare spazio al metodo storico. Ma questi eventi storici sono significativi per la fede soltanto perché è certo che in essi Dio stesso in un modo specifico ha agito e gli eventi portano in sé qualcosa che va al di là della semplice fatticità storica, qualcosa che proviene da altrove e dà loro significato per tutti i tempi come per tutti gli uomini. Questa eccedenza non deve essere separata dai fatti, non è un significato giustapposto successivamente ad essi dall'esterno, ma è presente nell'evento stesso, pur trascendendo per altro la pura fatticità»[1]. Il compito dell'esegeta non è dunque facile: l'interprete della Sacra Scrittura, per svolgere rettamente la propria attività scientifica, deve tener conto di due fattori: la Bibbia è un documento pienamente umano, e dunque dev'essere analizzato con tutte le metodologie proprie delle scienze letterarie ed antichistiche, ma è anche – e completamente – parola di Dio detta nella storia concreta, che dunque ha lasciato una traccia osservabile.

Il presente numero della Rivista Teologica di Lugano, nella sua parte monografica, ospita interventi che riguardano proprio la ricerca sulla Sacra Scrittura; per scegliere questi interventi si è tenuto conto proprio di quanto ricordato sopra. In due articoli di ampio respiro, Giorgio Buccellati e Bernardo Estrada affrontano temi legati al problema della dimensione storica dei testi biblici. Giorgio Buccellati è uno dei principali archeologi siro-mesopotamici; negli ultimi anni è balzato agli onori della cronaca per l'importante scavo di Tel Mozan-Urkesh, che ha riportato alla luce la capitale dell'antico popolo degli Urriti. Nel suo articolo si riprende una *vexata quaestio* che, nella storia dell'esegesi, ha suscitato ampi dibattiti, ma che ora è quasi

[1] J. Ratzinger, «Attualità dottrinale del Catechismo della Chiesa Cattolica, dopo 10 anni dalla sua pubblicazione», intervento al Congresso in occasione del 10° anniversario della pubblicazione del Catechismo della Chiesa Cattolica, Roma, ottobre 2002.

completamente scomparsa dalla discussione scientifica: quella della storicità delle storie patriarcali. Nel dibattito esegetico attuale, anche in autori moderati, si considera ormai come accettata l'idea che le saghe patriarcali non veicolino alcun tipo di informazione storica, e si sono ormai per lo più accantonati gli approcci della cosiddetta «archeologia biblica». Buccellati, basandosi sulla sua erudizione archeologica e storica, cerca di inquadrare le storie patriarcali nell'ambito di quel fenomeno di «deurbanizzazione», documentabile per la Mesopotamia del terzo millennio a.C., che portò strati consistenti della popolazione a lasciare il proprio modo di vita urbano o semiurbano per rifugiarsi nel deserto. Le storie patriarcali sarebbero la «memoria epica» di quei fatti.

Al problema della storicità nel Nuovo Testamento si dedicano Bernardo Estrada, con un articolo che ripercorre la questione della storicità dei Vangeli così come viene proposta da alcuni rilevanti documenti magisteriali, e Mauro Orsatti, con un contributo riguardante il discusso argomento dei Vangeli dell'infanzia e del loro valore storico.

Il presente numero della RTLu ospita anche un importante articolo di Roland Meynet, che, analizzando la struttura retorica del cantico di Es 14, offre un esempio di analisi retorica applicata ad un importante testo veterotestamentario. Questa metodologia di analisi, della quale parla anche il documento della Pontificia Commissione Biblica «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa» (cfr. *Enchiridion Biblicum* nn. 1294-1307), risponde al bisogno sempre crescente di trovare dei modi di affrontare il testo biblico che non cadano nelle strettoie del metodo storico-critico tradizionale, pur mantenendosi su un piano di oggettività. Si tratta di un approccio cosiddetto «sincronico», che prende in considerazione la Scrittura come un fenomeno comunicativo pienamente, anche se non esclusivamente, umano. Un taglio di tipo più «teologico-biblico» hanno invece i due contributi di Karin Heller e di Giorgio Paximadi, il primo dei quali si sofferma sulla teologia di Sion, mentre il secondo cerca di illustrare in che senso si possa parlare di «dialogo interreligioso» anche a partire dall'Antico Testamento. Non poteva poi mancare un contributo sulla lettura spirituale della Sacra Scrittura e sulla *lectio divina*; questo tema viene affrontato in un intervento di Valerio Lazzeri.

Anche le recensioni presenti in questo numero della RTLu rispecchiano le preoccupazioni accennate sopra: da un lato viene presentato un volume di Donatella Scaiola che analizza i fenomeni composizionali presenti nello stato attuale (canonico) del Salterio; dall'altro si prende in considerazione l'importante e discussa storia d'Israele di Mario Liverani, come esempio di opera scientifica di altissima qualità, viziata però da presupposti riduzionisti non completamente condivisibili.

L'evento religioso giudaico-cristiano, nei documenti che ha prodotto durante la sua storia, dei quali la Bibbia è il primo e senza paragone possibile il più importante, lungi dall'essere una «religione del libro», può essere definito una «religione dell'incarnazione», nella quale Dio entra direttamente nella storia dell'uomo e la condivide, al punto da assumere una perfetta natura umana. La fedeltà a questa caratteristica fondante deve avere delle conseguenze metodologiche, anche e soprattutto in campo biblico. Troppo spesso, invece, si è assistito a tentativi di espellere Dio dalla storia, quasi non fosse possibile per l'uomo moderno parlarne, o riducendo i testi biblici ad un puro giuoco verbale o negando che l'irruzione di Dio nella storia possa lasciare tracce concrete. L'uomo del nostro tempo, però, cerca soprattutto questo: un incontro con colui che dà senso alla sua vita cosi come essa è concretamente vissuta. La fede biblica è la risposta più adeguata a questo bisogno umano, e compito dell'esegeta è illustrare la sua dinamica, perché essa sia più facilmente comprensibile, e non ridurla in modo sempre indebito, e forse, talora ideologico.

Il secondo millennio a.C. nella memoria epica di Giuda e Israele

Giorgio Buccellati
Professor Emeritus of the Ancient Near East and of History, University of California (Los Angeles); Co-director, Mozan/Urkesh Archaeological Project

Immaginiamo l'inimmaginabile – che la Bibbia si sia persa nella notte del tempo, così come i testi cuneiformi della Mesopotamia. E che, come per quei testi, anche la Bibbia venga riscoperta a poco a poco in qualche scavo. Al momento in cui tornano alla luce i brani della Genesi che parlano dei patriarchi e ci mettiamo in cerca di confronti per poterli inquadrare criticamente in un contesto storico plausibile, cosa colpirebbe subito l'occhio?

L'esposizione che segue mira, in un certo senso, a dare una risposta a questa domanda. È un modo per additare il distacco con cui si può cercare di avvicinarsi a un problema che è carico di sottintesi e pregiudiziali. Questi derivano proprio dal fatto che il testo di base, la Genesi, è inserito in una tradizione manoscritta continua e pregna di chiavi interpretative che progettano valenze al tempo stesso che attingono alla sostanza. Una *epochè* totale non è né possibile né, in fondo, auspicabile. Ma calibrare il proprio rapporto con la tradizione stessa è una misura attuabile di oggettività, e avvicinarsi ai dati partendo dall'esperienza "archeologica" in senso primario aiuta ad avvicinarsi a tale ideale. Tale senso primario dell'archeologia è proprio, a mio modo di vedere, il confronto con una tradizione "interrotta", cioè non più tramandata all'interno di una cultura vivente che presuppone quella antica, e sepolta invece nell'involucro della propria rovina.

L'impostazione è di tipo saggistico. Intendo offrire una proposta e sviluppare brevemente l'argomento che la sostiene, lasciando ad altra sede la presentazione della complessa base documentaria (filologica, archeologica e geografica) su cui si appoggia[1].

[1] Per indicazioni preliminari in questo senso, mi permetto di far riferimento alle seguenti mie pubblicazioni: *The Amorites of the Ur III Period*, (Ricerche 1), Napoli 1966; *Archaeological Survey of the Palmyrene*

Mi astengo anche da un confronto con la ricca bibliografia sul soggetto, salvo per due osservazioni. (1) La tendenza di gran lunga prevalente al momento è in netto contrasto con la proposta qui sviluppata. Per certi versi, la mia tesi si collega se mai a posizioni che vengono oggi considerate largamente superate. Quello che a mio parere, e ciononostante, rende nuova e valida la mia tesi è l'ottica generale da cui procede il mio argomento, che parte da un confronto con le fonti siro-mesopotamiche e sfocia solo di risultanza su quelle bibliche.

(2) In questo, il metodo non è affatto dissimile da quello che sottostà a uno dei più sofisticati studi di storiografia orientale antica che siano comparsi di recente, il volume dell'amico Liverani sulla storia antica di Israele[2] – e ciò nonostante la mia ricerca arrivi a conclusioni in parte diametralmente opposte. Sulla scia di gran parte dell'esegesi contemporanea, Liverani propone, come contesto storico per la tradizione biblica della Genesi, il mondo babilonese in cui i deportati da Giuda vennero a trovarsi dopo l'esilio. L'analisi è calzante e convincente. Resta però, a mio modo di vedere, parziale e perciò stesso sostanzialmente insufficiente. Io trovo altrettanto calzante e convincente un'analisi che situa la stessa tradizione in un con-

---

and the Jebel Bishri, in Archaeology 20 (1967) 305-306 (con Marilyn Kelly-Buccellati); *The "Urban Revolution" in a Socio-Political Perspective*, in Mesopotamia 12 (1977) 19-39; *The Origin of Writing and the Beginning of History*, in G. Buccellati – C. Speroni, *The Shape of the Past: Studies F. D. Murphy*, Los Angeles 1981, 3-13; *The Kingdom and Period of Khana*, in BASOR 270 (1988) 43-61; *From Khana to Laqe: The End of Syro-Mesopotamia*, in Ö. Tunca, *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari (Mélanges Kupper)*, Liège 1990, 229-253; *"River Bank", "High Country" and "Pasture Land": The Growth of Nomadism on the Middle Euphrates and the Khabur*, in S. Eichler – M. Wäfler – D. Warbuton (edd.), *Tell al-Hamidiyah 2*, Göttingen 1990, 87-117; *The Rural Landscape of the ancient Zôr: The Terqa Evidence*, in B. Geyer (ed.), *Techniques et pratiques hydro-agricoles traditionelles en domaine irrigué. Approche pluridisciplinaire des modes de culture avant la motorisation en Syrie*, (Bibliothèque Archéologique et Historique 86) Paris 1990, t. I, 155-169; *Salt at the Dawn of History: The Case of the Bevelled Rim Bowls*, in P. Matthiae – M. Van Loon – H. Weiss (edd.), *Resurrecting the Past. A Joint Tribute to Adnan Bounni*, (Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 67) Leiden 1990, 17-40; *A Note on the muškênum as a Homesteader*, in R. J. Ratner et al. (edd.), *Let Your Colleagues Praise You: Studies in Memory of Stanley Gevirtz*, in Maarav 7 (1991) 91-100; *Ebla and the Amorites*, in Eblaitica (1992), vol. 3, Winona Lake, 85-106; *Gli Amorrei e l'"addomesticamento" della steppa*, in O. Rouault – M. G. Masetti-Rouault (edd.), *L'Eufrate e il tempo. Le civiltà del medio Eufrate e della Gezira siriana*, Milano 1993, 67-69; *Eblaite and Amorite*, in E. Eichler – G. Hilty – H. Loeffler – H. Steger – L. Zgusta (edd.), *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik / Name Studies. An International Handbook of Onomastics / Les noms propres. Manuel international d'onomastique*, Berlin-New York 1995, 856-860; *Amorite*, in J. Turner (ed.), *The Dictionary of Art*, vol. 1, London-New York 1996, 795; *Amorites*, in *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, vol. 1, New York-Oxford 1997, 107-111.
Ripropongo qui, ritenendone anche lo stile discorsivo, la prima conferenza e seminario che ebbi l'occasione di fare nell'ambito di una serie presentata assieme a mia moglie, Marilyn Kelly-Buccellati, presso la Facoltà di Teologia di Lugano nell'aprile 2002, e intitolata *Sui Fiumi di Babilonia. La Siro-Mesopotamia come matrice culturale dell'Antico Testamento.*

[2] M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari 2003.

testo ben più antico, quello della prima parte del secondo millennio a.C. Con una chiave di lettura del tutto analoga, vorrei qui indicare come aspetti della tradizione che non si spiegano in chiave post-esilica si possano invece spiegare sullo sfondo di eventi storici e di situazioni istituzionali che ci sono noti, "oltre la Bibbia", dal mondo siro-mesopotamico del primo scorcio del secondo millennio. E cercherò di mostrare come possa spiegarsi la sopravvivenza, in quella frangia piccola e tardiva che conosciamo come Israele e Giuda, di una tale "memoria epica" di eventi e istituzioni più di mille anni anteriori e a una distanza di più di mille chilometri.

Per arrivare al nostro scopo, dobbiamo inquadrare il tutto nell'ambito delle profonde trasformazioni sociali e psicologiche che ebbero luogo con l'avvento della civiltà urbana, iniziata e ben documentata all'inizio in Mesopotamia e da cui si stacca il mondo della Bibbia. Sono due quadri che si contraddistinguono molto nettamente. La Bibbia è chiaramente tarda da un punto di vista Mesopotamico, e ciò viene esplicitamente sottolineato dalla tradizione stessa. La figura di Abramo assurge a simbolo del distacco da una cultura storica ben sviluppata e di gran lunga anteriore. Il momento di origine della nuova cultura non viene dunque situato, come in Mesopotamia, in un contesto mitologico, dove genesi del popolo e genesi del mondo sono assorbite nell'ambito di un'unica proiezione mitologica. Nella Bibbia, la genesi del popolo è presentata in un contesto storico, cioè derivante da condizioni che si percepiscono come stabilite da gran tempo, e non in un contesto mitologico, dove tutto avviene all'origine del cosmo. Dobbiamo quindi rifarci, per ben comprendere gli sviluppi successivi, proprio a questo contesto storico originario.

1. Lo sfondo storico: eventi e istituzioni di Mesopotamia

1.1. L'origine della città

Guardando alla storia politica non solo come sequenza ordinata di eventi, ma come uno sviluppo di istituzioni politiche che trasformano in maniera radicale i gruppi umani, cercheremo di capire l'impatto che tale sviluppo ebbe sulla percezione dei rapporti degli esseri umani fra di loro, e poi con la natura. Il momento basilare di questa trasformazione viene riconosciuto generalmente da tutti gli storici in quell'evento che si chiama la *rivoluzione urbana*, l'inizio della città, e in cui si vede lo stacco fra preistoria e storia. Riflettiamo per un momento sul significato di questa trasformazione: cosa significa "storia" in contrasto con la preistoria, e che cosa significa la "città" rispetto alla non città? È facile pensare a dei cliché: la storia è la scrittura, il che vuol dire che cominciamo ad acquisire dei dettagli di gran

lunga più ampi di quanti non se ne avesse prima, quindi la storia è più specifica della preistoria; e la città ci presenta degli insediamenti di gran lunga più grandi, dei conglomerati fisici di case e dei tipi di architettura monumentale che non hanno riscontro nei periodi anteriori. Si può arrivare a concludere che c'è una maggiore complessità nel sistema sociale e se ne possono delineare degli aspetti molto specifici in chiave di stratificazione sociale e di sistemi amministrativi. Però questo è un po' come spiegare una malattia dicendo che uno ha la febbre: vengono indicati i sintomi, senza arrivare alle cause più profonde. Uno dei motivi di particolare interesse nel cercare di approfondire questo punto di vista è che siamo oggigiorno in una fase molto simile a quella che c'era all'inizio della storia. Stiamo passando in un periodo post-storico perché le trasformazioni sono altrettanto radicali nel nostro mondo come in quel lontano periodo in cui si passò, per l'appunto, dalla preistoria alla storia. È sempre difficile parlare di queste cose con la mancanza di prospettiva che consegue dal fatto che viviamo noi stessi questi avvenimenti, ma, in fondo uno degli insegnamenti della storia è proprio quello di aiutarci a guadagnare un tale senso di prospettiva rispetto alla nostra situazione, e per converso di affinare la nostra sensibilità per le situazioni antiche.

Vorrei proporre qui due chiavi di lettura, due modi di guardare a queste trasformazioni storiche della civiltà urbana, per trarne poi delle conclusioni che riguardano, in maniera più pertinente di quanto possa dapprima sembrare, il nostro argomento centrale, e cioè le tradizioni patriarcali della Genesi. I due punti principali che ci aiutano a capire quello che è successo verso il 3200-3000 a.C., quando succede la grande trasformazione che conosciamo come rivoluzione urbana, sono quelli che io vorrei chiamare la funzionalizzazione e la frammentazione.

In primo luogo, la *funzionalizzazione*. Nel mondo preistorico la solidarietà di gruppo si basava esclusivamente su contatti faccia a faccia tra i membri del gruppo stesso. Ognuno si conosceva personalmente. Questa barriera del rapporto faccia a faccia viene superata quando inizia la città, verso il 3200-3000 a.C. Lo possiamo dedurre incontrovertibilmente dalle dimensioni degli insediamenti che crescono a dismisura in quel periodo. È per questo motivo che le dimensioni di un sito sono importanti: non solo perché è grande, ma perché la densità della popolazione è tale che non permette più ad ogni individuo del gruppo di riconoscere ogni altro individuo personalmente. La somma diventa molto maggiore che non il totale dei singoli individui; c'è qualcosa di nuovo che si introduce, c'è una solidarietà che trascende il rapporto personale tra gli individui. Questa massa critica viene di solito posta dai sociologi tra i 3000 e i 5000 individui, che è proprio quello che si pensa succeda in quel periodo, a giudicare dalla densità degli insediamenti come li ritroviamo negli

scavi. Quello che succede è che a questo punto si riconosce all'individuo un nuovo statuto di rilevanza sociale in base alla sua funzionalità: un vasaio è noto come vasaio e non come il tal dei tali, e lo stesso per ogni altra funzione che si svolge in un gruppo umano. La qualifica impersonale che deriva dalla funzione prende il posto della qualifica personale che deriva dalla conoscenza faccia a faccia. Basta pensare ad un fatto che è l'estrema conseguenza di questo sviluppo, e cioè l'introduzione della schiavitù: in chiave industriale (e cioè in contrasto con lo sfruttamento spicciolo di singoli individui), la schiavitù inizia con la rivoluzione urbana e può venir definita come l'estrema funzionalizzazione dell'uomo e della donna. Un essere umano diventa solamente un meccanismo senza faccia elidendo ogni possibilità di rapporto faccia a faccia. Questo è il primo modo di guardare alla rivoluzione urbana in quanto trasformazione profonda nella forma mentale degli esseri umani, cioè nel modo con cui possono entrare in rapporto gli uni con gli altri.

Ma ciò comporta anche una profonda trasformazione del modo con cui d'ora in poi gli esseri umani percepiscono non solo i rapporti fra di loro, ma i loro rapporti con la natura – ed è questo che vorrei chiamare la *frammentazione*. Fin dall'inizio della esistenza degli esseri umani l'*homo faber* comincia a produrre attrezzi, e in effetti il modo con cui distinguiamo nella preistoria più antica un essere umano da un animale è proprio la capacità di produrre attrezzi. Ma così facendo, comincia un progressivo distanziarsi dalla natura, perché un coltello taglia meglio che non i denti, e una trappola si mette in funzione anche quando chi ha fatto e messo in opera la trappola non è presente. Così succede che si estendono in chiave extrasomatica le capacità dei muscoli e delle altre capacità umane in maniera inaspettata. Il risultato, altrettanto inaspettato, è che si crea tutta una serie di gradini intermedi che interrompono sempre di più i rapporti diretti tra un essere umano e la natura, anche da un punto di vista concettuale: per esempio capire che un seme, piantato nella terra, produce un certo tipo di pianta mesi dopo e che richiede un certo tipo di coltura, vuol dire arrivare a una frammentazione di momenti che vengono concepiti solo nella mente, perché non si vedono mai lo stesso seme e la stessa pianta. Si possono "vedere" il seme e la pianta che ne deriva soltanto in base a un rapporto concettuale, frammentato nel senso che i segmenti di una lunga sequenza di momenti non contigui vengono ricostituiti in unità dalla mente umana. Questo quindi crea due modi molto particolari di parlare della natura e della realtà. In primo luogo una nuova forma mentale per cui i frammenti vengono come ipostatizzati: il seme può essere visto non tanto come seme, ma come pianta. In secondo luogo si sviluppa, e ciò è di fondamentale importanza, una capacità del tutto nuova di controllo: chi sa controllare i frammenti, controlla tutta l'operazione. Siccome non è

facile, o almeno non è immediatamente intuitivo, capire la reciproca relazione dei segmenti e la causalità che la sottende, è perciò altrettanto difficile che attuare il controllo che ne regola l'ordinato susseguirsi dei momenti.

La tabella qui allegata ci dà una specie di sommario che può aiutare a capire il concetto e a vedere su che tipo di documentazione si basa. Le tre colonne corrispondono a tre momenti storici indicati dalle date: il 100.000 a.C. è un momento a cui si attribuisce l'inizio del linguaggio articolato; il 6000 a.C. è il momento in cui la preistoria raggiunge il suo punto apicale e ci porta all'inizio della storia che è propriamente verso il 3000. Le prime due righe parlano del rapporto sociale e politico: l'interazione e il comando.

Nella prima cella, in alto a sinistra, abbiamo due individui che sono in rapporto oculare. La coscienza di questa interazione permane oltre il rapporto faccia a faccia che si è stabilito all'inizio: due persone si conoscono personalmente, ma continuano a ricordare il loro reciproco conoscersi anche quando non sono più di fronte l'uno all'altro, anche e soprattutto dopo la morte di uno dei due. Ciò aiuta a spiegare l'importanza del culto degli antenati. È la coscienza di questa interazione che permane. In questa linea evolutiva mi sembra di poter vedere l'inizio di quella che chiamo una nicchia funzionale che ho rappresentato schematicamente con il rettangolo nero in cui c'è la figura umana. Una nicchia funzionale è, per esempio, una bottega dove le cose vengono prodotte e distribuite, sia che si conosca personalmente o meno l'operaio che le fa. Nella terza fase si sviluppa una rete molto complessa di queste funzioni, una specie di ombrello che ricopre tutta la società per cui ogni individuo si riconosce membro del gruppo perché ha questo rapporto con tutta una serie di nicchie funzionali: il vasaio, l'esorcista, lo scriba, il re, eccetera. È così che la nicchia diventa ipostatizzata proprio perché ha una validità sua propria a prescindere dalla persona che la occupa.

Lo stesso avviene per il comando: il capo prima è noto personalmente a ogni membro del gruppo, ma poi la funzione viene ipostatizzata e si sviluppa una nicchia funzionale che diventa quasi avulsa dalla persona stessa. Via facendo, si sviluppa una gerarchia differenziata che prevede tutta una serie di gradini, dal re agli schiavi. Gli ultimi membri di questa catena non hanno nessuna conoscenza delle persone che occupano i membri superiori: non solo uno schiavo, ma anche membri liberi della nostra società non conoscevano personalmente il re, se non da lontano e in situazioni particolari. Questa gerarchia è sinonima con la frammentazione che permette un esercizio quasi indiscusso del potere.

La terza riga ci parla della industrializzazione. Se può sembrare strano parlare di città per insediamenti che sono relativamente piccoli e certo non assomigliano

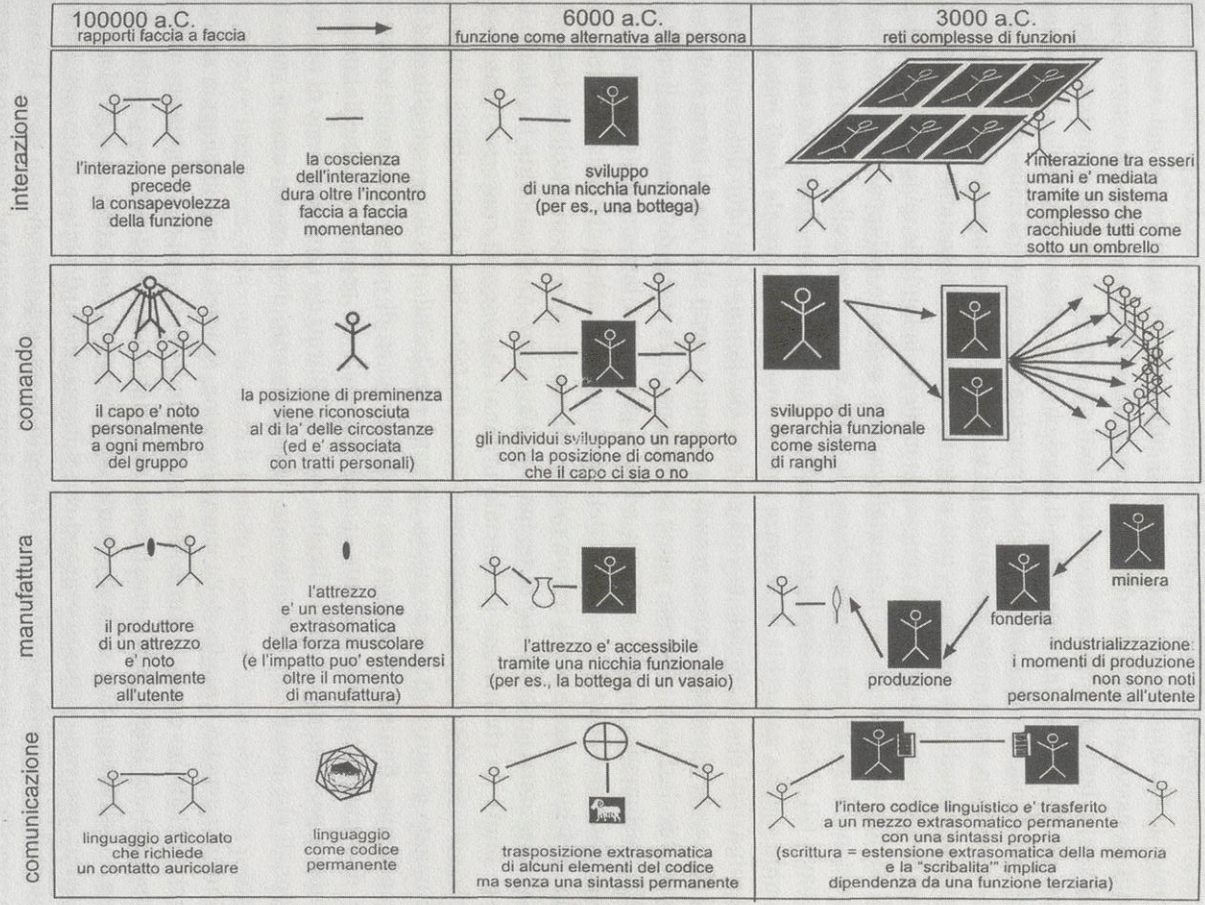


Tavola: raffigurazione schematica delle tappe principali nello sviluppo della funzione

alle grandi metropoli dei nostri tempi, può anche sembrare strano parlare di industrializzazione per un tipo di manifattura in fondo assai semplice. Ma l'essenza del processo industriale sta proprio nella frammentazione dei mezzi di produzione. Per esempio, nella lavorazione dei metalli si inizia con la miniere da cui vengono i metalli, si passa alle fonderie dove vengono prodotti i lingotti che poi vengono spediti, poi alle botteghe dove vengono prodotti gli oggetti, e infine al mercato che li vende all'utente. Questa lunga serie di passi che sono dispersi non solo in quanto a specifiche capacità tecniche, ma anche cronologicamente e spazialmente (le miniere, per esempio, sono molto lontane dagli utenti ultimi), costituisce una sequenza di gradini intermedi che non sono noti percettivamente tutti insieme agli utenti: chi riceve una lancia di bronzo non conosce le miniere, le fonderie né tutti i passi intermedi. È questa l'essenza dell'industrializzazione, e cioè lo sviluppo di una catena di produzione dove nessun singolo elemento della catena controlla l'intero processo alla base. Gli unici che controllano veramente il processo sono quelli alla cima della piramide e della gerarchia, pur senza una conoscenza personale degli individui o delle situazioni che si trovano ai vari gradini. Qualunque individuo dei ranghi inferiori può essere sostituito senza grandi problemi a meno che non ci siano delle tecniche particolari. Solo a questo punto si sviluppa nella storia dell'umanità il concetto di investimento, perché soltanto adesso, pur senza la moneta (che inizia più tardi), si afferma una tale coscienza dei valori numerici attribuibili a beni la cui produzione richiede un lasso di tempo relativamente lungo, e a cui si collega la possibilità di valutare questo lasso di tempo e di sfruttarlo. Analogamente è soltanto in questo punto (la rivoluzione industriale urbana) che sorge il concetto di interesse perché solo ora si sviluppa la consapevolezza del fatto che la disponibilità dei beni, al momento giusto, è di per se stessa un bene retribuibile. Gli interessi (altissimi in Mesopotamia, fino al 30%) sono un prodotto chiaro di questa frammentazione: i beni diventano cose ipostatizzate, non hanno più un rapporto immediatamente intuitivo e percettuale con gli individui, ma sono filtrati da tutta una serie di nicchie funzionali che cambiano radicalmente l'atteggiamento degli esseri umani verso la natura.

L'ultimo aspetto è quello della comunicazione. Si inizia con il linguaggio articolato che chiede un contatto auricolare tra due individui e poi si sviluppa un codice permanente (la lingua come complesso grammaticale). Questo codice permanente acquista nell'ultima fase della preistoria un valore extrasomatico, cioè gli elementi che prima venivano soltanto espressi con il linguaggio articolato e potevano essere mantenuti in memoria, vengono ora trasferiti in un oggetto concreto che è la tavoletta cuneiforme. La scrittura ipostatizza i frammenti, perché nel momento stesso in

cui proietta la memoria, la frammenta in una serie di componenti che non corrispondono necessariamente alle sequenze naturali: i vari aspetti che si riuniscono in un unico atto percettivo vengono ridistribuiti in rappresentazioni grafiche che possono poi venir manipolate in modi autonomi e artificiali quali non si trovano nella natura. Per esempio, una lista di 67.060 pecore, come si trova per esempio in un testo di Ebla (e in maniera analoga in molti atri testi del III millennio), rappresenta un insieme puramente intellettuale e grafico: non ci sono 67.060 pecore radunate tutte insieme in un unico gregge. Questo modo di frammentare e di ricostituire la realtà in un modo che in questo caso serve alla contabilità del palazzo reale è una enorme novità, che cambia il modo di vedere la realtà. La frammentazione dello spazio, del tempo e della memoria che viene operata nello scrivere e che si ricompone in unità nel leggere, dà agli esseri umani una capacità di controllo del tutto inimmaginabile nella preistoria. Possiamo apprezzare qui il rapporto con uno degli aspetti della nostra società moderna, e cioè l'analisi elettronica dei dati, perché la frammentazione è infinitesimale e la sintesi è altrettanto potente quanto infinitesimale è l'analisi. C'è una rapidità estrema e una grande autonomia del processo di restituzione tanto che con il computer proiettiamo non solo dati, ma anche la capacità di manipolare i dati con i programmi. Si tratta quindi di un modo di vedere la realtà che sta intaccando il nostro modo di rapportarci con la natura. Tra l'altro i vari fenomeni di alienazione che associamo alla nostra società contemporanea si vedono molto chiaramente già nel III millennio a.C. subito dopo la nascita della scrittura e della città. È una dinamica irreversibile: una volta iniziato, questo processo non viene più abbandonato.

Da tutto ciò emerge così un nuovo criterio di valore, che è l'efficienza. Nella produzione, nel mantenere le solidarietà di gruppo, nello sviluppo di nuove prospettive verso la natura, l'efficienza diventa la chiave dei rapporti e della valutazione delle cose. Ne deriva poi anche una progressiva aggregazione di altri elementi come motore di questa logica. Se è possibile, per esempio, aumentare il territorio di una città-stato annettendo un'altra città-stato, non c'è motivo per cui non se ne possa aggregare una terza, una quarta, tutto il mondo – purché valga sempre il principio di una sempre maggiore efficienza funzionale. L'aggregazione senza limite è nella logica stessa di quella nuova entità politica, lo stato, che iniziò con l'avvento della città. È la funzionalizzazione della persona che permette ai grandi nuovi gruppi sociali di sopravvivere, ma con il conseguente abbandono dei valori personali e la correlativa scoperta del nuovo valore della funzione, della frammentazione, dell'efficienza. Una volta istituita, questa formula si rivelò essere irreversibile, e ha in effetti dominato lo sviluppo della storia successiva fino ai nostri tempi, incanalando

tutte le energie dei gruppi sociali e permettendone uno sviluppo demografico praticamente illimitato.

Dei conflitti che dovettero emergerne abbiamo solo poche tracce, per esempio nei miti mesopotamici che identificano nel "rumore" uno dei fattori negativi che conseguono all'evoluzione delle prime grosse compagini sociali, e che proiettano nel mondo divino fenomeni di rivolta da parte di gruppi anonimi di dei che risentono il peso del lavoro imposto in maniera massiccia e depersonalizzata.

Anche indicativo della necessità di controbilanciare gli effetti negativi della funzionalizzazione vista sempre più come fine a se stessa è lo sforzo parallelo di introdurre, come rovescio della medaglia, una *personalizzazione della funzione*, quasi a redimerne in chiave ideologica le dimensioni più oppressive. Ed ecco che i re tendono a proporre se stessi come pastori, come giudici giusti, come capifamiglia, come padri dei loro popoli. Questa immagine populista di un rapporto personale venne proposta non solo in testi ad ampia portata retorica come il prologo e l'epilogo del codice di Hammurabi, ma anche in documenti molto pratici come lettere che parlano della tasse o della distribuzione di beni fondiari, dove il re si presenta come persona in carne e ossa che si prende direttamente cura dei suoi soggetti. Anche il modo di trasmissione del potere è tutto in chiave dinastica, che imita la famiglia e si basa su rapporti familiari proposti in maniera istituzionalizzata. Ma si trattava pur sempre di surrogati.

1.2. L'origine della tribù

È su questo sfondo e in esplicito contrasto con questa situazione che io propongo di capire l'origine e lo sviluppo di una struttura istituzionale, la tribù, che viene per contro interpretata, di solito, come derivante da più remote origini preistoriche. Si presume in genere che la tribù derivi dal nomadismo preistorico, a seguito di un'espansione demografica e strutturale di piccole bande preesistenti. Il procedimento sarebbe analogo a quello per cui dai villaggi si arrivò alle città.

Io propongo invece di considerare la tribù come un fenomeno tardo che si produsse a valle della rivoluzione urbana e come struttura alternativa allo stato territoriale. Si tratterebbe quindi di una nuova organizzazione che sorse verso la fine del III millennio, in risposta e in contrasto allo stato territoriale, come una nuova formula strutturale per esprimere e sostenere la solidarietà di gruppo. In breve, io penso che l'origine della tribù vera e propria doveva essere vista come un movimento di allontanamento delle popolazioni contadine da certe zone della Mesopotamia verso la steppa siriana, dove riuscirono a sfruttare una nuova nicchia ecologica in un modo che non era mai stato possibile prima e dove perciò affondarono

delle nuove radici anche per quanto riguardava la loro struttura politica. La tribù emerge come un gruppo di gente omogenea, in parte perché consiste all'inizio di relativamente pochi individui, e che concepisce la propria storia, la propria realtà in chiave familiare: quindi la genealogia, per esempio, diviene il modo di concepire la storia; i capi sono dei "patriarchi", cioè degli individui che derivano il potere da una ascendenza concepita in senso fisiologico e sentita come tale dai membri del gruppo. Questo sviluppo ebbe luogo tra il 2300 e il 1800 a.C.: è in quel periodo, a mio modo di vedere, che la tribù si affermò come una nuova forma di aggregazione politica in contrasto allo stato territoriale di tipo prettamente mesopotamico. Ma anche la tribù è di tipo altrettanto prettamente mesopotamico, perché inizia come rigetto, da parte delle classi contadine, della stessa città a cui in origine appartengono. Si tratta di una rivoluzione altrettanto significativa come quella rivoluzione urbana che aveva dato inizio, secoli prima, alla città come nuova compagine politica territoriale. E, come quella, è ben pensabile che dovesse suscitare delle percezioni altrettanto forti di auto-coscienza per il fenomeno politico che ne risultò, e una cristallizzazione altrettanto chiara della memoria degli eventi che avevano caratterizzato la nuova formazione. Vedremo più sotto come siano ricostruibili delle tracce almeno di questa ideologia. Ma per ora dobbiamo descrivere brevemente quello che conosciamo di questi eventi e istituzioni in base alle fonti scritte, alla documentazione archeologica e alla realtà geografica.

Conoscere la situazione del paesaggio è indispensabile per una buona comprensione degli sviluppi storici. La parola Mesopotamia significa "fra i fiumi", ma a ben guardare questo termine (greco, ma derivante da antecedenti aramaici) è assai inesatto per descrivere il contesto geografico in cui si inserisce la nostra storia. Infatti la "mesopotamia" intesa come terra fra i due fiumi non è la "Mesopotamia" intesa come l'area di sviluppo dei fenomeni socio-politici che ci interessano. La zona fra i due fiumi è uno spazio desertico, dunque poco desiderabile. Ben desiderabili sono invece le sponde dei due fiumi, che rendono possibile l'irrigazione di zone sempre più estese più si scende vero la parte meridionale di quello che è oggi l'Irak. E il termine antico (o, per così dire, propriamente "mesopotamico") per Mesopotamia è per l'appunto "il paese delle quattro sponde", cioè le due sponde del Tigri le due sponde dell'Eufrate. La zona meridionale, in quello che è oggi l'Irak del sud, è totalmente arida, cioè con precipitazioni del tutto insufficienti per mantenere qualunque tipo di coltivazione agricola; si basa perciò totalmente sull'irrigazione, che attinge ai fiumi attraverso un fitto sistema di canalizzazione, e che, data la natura alluvionale e perciò totalmente piana della pianura, arriva a coprire estensioni quasi illimitate. Ciò spiega l'importanza del concetto di "sponda" del fiume, dato che è da qui che ini-

ziano, ovviamente, tutti i canali. Nella zona settentrionale (lungo la montagna) le precipitazioni sono invece sufficienti per permettere un'agricoltura senza irrigazione; qui la vegetazione è disponibile anche per gli animali (capre, pecore e asini). Per quanto riguarda la parte centrale, due fattori concorrono a renderla la meno desiderabile di tutte. Da un lato, l'irrigazione è limitata in quanto i due grandi fiumi sono qui incassati in una valle relativamente stretta (tra i due e i dieci chilometri), che permette quindi di irrigare delle superfici assai limitate, e dall'altro le precipitazioni sono quasi altrettanto limitate come al sud (con un clima cosiddetto "semiarido"). Al di là dello stretto corridoio di terre irrigue, e a una quota tra i sessanta e i cento metri sopra il livello delle sponde del fiume (perciò inaccessibile alla canalizzazione) si trova la steppa, dove le poche precipitazioni consentono lo sviluppo di una minima vegetazione.

Secondo la mia interpretazione, l'origine del nomadismo tribale sta proprio nel fatto che la popolazione rurale della valle fluviale, in uno sforzo di superare queste limitazioni insite nel loro ambiente, si spinse verso la steppa, dove la minima vegetazione disponibile era allora (come è oggi) sufficiente come pascolo per i loro greggi di ovini e caprini. L'invenzione, per così dire, che rese possibile questo sviluppo, fu la scoperta di acqua a profondità del tutto accessibili, spesso meno di dieci metri, per cui era facilmente possibile, senza grandi mezzi meccanici, scavare dei pozzi che davano accesso a questa nuova risorsa. L'acqua è per lo più salmastra, e quindi inadatta sia per l'uomo che per la coltivazione, ma è ideale per gli animali. Era dunque possibile anche per pochi individui far spaziare i loro greggi in quel pascolo praticamente illimitato che è costituito dalla steppa. L'acqua potabile necessaria per la sopravvivenza dei pochi pastori coinvolti in questo movimento (non più di due o tre per un gregge di circa 200 capi di bestiame) poteva venire facilmente trasportata dai fiumi o trovata all'interno della steppa nelle poche oasi dove ci sono sorgenti di acqua fresca. Fu in questo modo che nuovi vasti spazi vennero per così dire "conquistati" e "addomesticati" in funzione di una nuova utilizzazione economica, e cioè come pascolo per greggi che potevano moltiplicarsi a dismisura.

Da ciò derivarono inaspettate conseguenze di tipo sociale e politico. I gruppi di pastori che seguivano i loro greggi nella steppa si resero ben presto conto che, una volta distanziatisi dalle sponde dei fiumi direttamente controllate dal governo centrale, potevano facilmente eludere i controlli amministrativi, politici e fiscali del governo stesso, e potevano dunque contrapporvisi con un'autonomia e indipendenza mai prima sperimentate. Il sistema di funzionalizzazione, che aveva reso possibile lo sviluppo della città e dello stato territoriale, si arrestava al limite della steppa, perché non poteva arrivare ad estendervi il proprio controllo. Svincolati così da

un controllo diretto del governo centrale, i pastori restavano ciononostante strettamente collegati con l'ambito territoriale da cui provenivano, in parte perché le loro radici rurali si affondavano in quell'ambiente (restavano pur sempre legati a famiglie, beni e terreni che si trovavano in quell'orbita), e in parte perché i loro prodotti (carne, formaggi e lana) non potevano trovare sfogo che nel più grande mercato delle aree urbane di cui pure facevano parte loro stessi all'origine.

Trovatisi quindi in controllo del tutto autonomo della steppa come nuova risorsa economica, ma trovatisi al tempo stesso senza più né la dipendenza dallo stato territoriale, né i supporti che tale stato provvedeva, i pastori svilupparono nuovi meccanismi aggregativi a livello sociale e sempre più anche politico, arrivando così alla creazione della tribù – un organismo basato non sulla contiguità territoriale dei suoi membri, ma su una solidarietà basata su rapporti personali, che riflettevano soprattutto i legami di tipo familiare. La tribù consegue dunque, secondo la mia proposta e per quanto riguarda almeno la fine del terzo e l'inizio del secondo millennio in Siro-Mesopotamia, a un processo di nomadizzazione e di distanziazione dalla città, un processo che inizia come risposta a necessità economiche e che sfocia in un nuovo assetto sociale e politico. La consapevolezza della loro unità si esprime in un termine che si riferisce per l'appunto al gruppo come entità complessiva e unitaria, il termine *Amurru* che noi rendiamo in italiano con "Amorrei".

2. Alle origini della memoria

Benché non fosse di per sé un movimento mirato a riformare l'aspetto di depersonalizzazione conseguente al processo di funzionalizzazione della grande civiltà urbana, lo sviluppo della nomadizzazione tribale portò comunque a tale risultato. La conquista della steppa e la conseguente formazione delle istituzioni tribali era tale da creare una contrapposizione esplicita con le strutture urbane, e non solo in chiave socio-politica. Possiamo capire meglio questa contrapposizione in base a quello che abbiamo visto in merito al processo di progressiva funzionalizzazione che coincideva con l'origine e lo sviluppo della città. La tribù si proponeva come alternativa alla città in quanto i rapporti tra i membri del gruppo, anche se numerosi e in sostanza non più agibili faccia a faccia, restavano però sempre nell'ambito di una realtà personale o almeno personalizzata, molto più di quanto non fosse possibile nell'ambito del mondo urbano. Era quindi come una conquista di valori, e non solo di modalità economiche e socio-politiche.

Le origini urbane di questo movimento condizionavano però, inevitabilmente, ogni sviluppo ulteriore. I pastori della steppa erano al tempo stesso i contadini che avevano dei campi sulle sponde dei fiumi: come tali dipendevano dalle strutture urbane, anche se erano sostanzialmente delle popolazioni di tipo rurale. Per descrivere questa situazione ho introdotto il termine "para-urbano", con il quale mi riferisco al fatto che le popolazioni rurali presupponevano in maniera essenziale la presenza e disponibilità delle istituzioni urbane anche se queste erano fisicamente lontane dall'ambito rurale. Per esempio, il diritto di proprietà dei campi era garantito da documenti scritti che emanavano dalle scuole scribali della città; la risoluzione di conflitti era assicurata da tradizioni legali che trovavano la loro validità nell'avvallo dell'autorità del re; il rapporto con il mondo degli dei era regolato da istituzioni religiose che erano nelle mani dei grossi centri templari delle città, e dai quali dipendeva anche la pratica a livello dei villaggi. Nella situazione di nomadismo tribale che si era venuta sviluppando, tutti questi legami si affievoliscono e in parte, anzi, dovevano anche venir sostituiti da alternative adatte alla nuova situazione nella steppa. Per esempio, né vi erano terreni la cui proprietà dovesse essere garantita da documenti scritti, né per altro vi erano scribi che potessero produrre, anche volendolo, tali documenti.

Dovette quindi svilupparsi una tradizione orale, alternativa a quella documentata nei testi scritti della civiltà urbana. In questa tradizione orale trovava posto sia una rivalutazione delle tradizioni urbane alle quali la nuova realtà tribale veniva contrapponendosi, sia l'espressione di una nuova auto-consapevolezza per i grandi avvenimenti e conseguenti fenomeni istituzionali di cui queste popolazioni erano state protagoniste e cause. È facile capire perché la documentazione siro-mesopotamica non preservi traccia di questa tradizione. Essa era dominata da un'ottica negativa riguardo agli Amorrei, e quando questi si ripresentarono alle soglie delle città siro-mesopotamiche come conquistatori era soprattutto per ritornarvi in chiave urbana, e non come eredi di un movimento di origine rurale. Quello che di epico poteva esserci nella conquista della steppa era così destinato ad essere completamente dimenticato.

È in questa prospettiva che si inserisce quella rilettura delle tradizioni patriarcali della Bibbia che vorrei qui proporre. Molti passi della Genesi sembrano inserirsi bene in un'ottica di questo tipo, e cioè come frammenti di una memoria epica degli eventi descritti più sopra. Essi propongono una rivalutazione della città in chiave di un fenomeno di distanziazione e di progressiva differenziazione. E, attraverso vie che vedremo brevemente nella sezione seguente, possono spiegarsi come sopravvivenze autentiche anche se remote, e in origine autonome anche se inserite

in una più ampia struttura redazionale. Vediamo, a solo titolo di esempio, come alcuni aspetti ed episodi della Genesi possano inquadrarsi in questa ottica, in quanto non possono spiegarsi come invenzioni tardive, ma invece come frammenti sopravvissuti di tale più antica memoria.

Abramo parte da Ur e procede secondo un arco che gli fa toccare altri centri urbani (Harran) e poi le zone occidentali della steppa fino a scendere in Palestina. Le linee generali di questa traiettoria sono caratteristiche dei movimenti amorrei (la zona di origine non è così a sud come Ur, ma l'ambito della traiettoria marca i limiti estremi dell'arco entro il quale si muovevano i nuovi gruppi tribali). L'insistenza sull'origine urbana è significativa, particolarmente in due rispetti. In primo luogo, la narrazione degli eventi si presenta non come mito ma come storia. Questa storia viene percepita come qualcosa che ha un inizio in un momento specifico, e, per di più, un momento specifico tardo, che presuppone lunghi sviluppi antecedenti. Non si cerca di dare importanza all'esodo di Abramo e suo padre da Ur investendolo di un'aura di importanza derivante da un suo inquadramento in tempi remoti. Né vi sono sviluppi e commenti redazionali che mirino a spiegare il perché di questo modo più modesto di presentare le proprie origini. In secondo luogo, l'orizzonte urbano rimane centrale nel tempo stesso che si vuol proporre una contrapposizione: i protagonisti delle storie patriarcali non emergono dalla steppa come nomadi ignari delle tradizioni urbane, ma come esuli, per così dire, che a tali tradizioni si riagganciano facilmente e ai cui margini si muovono continuamente. Questi aspetti sono difficilmente attribuibili a una invenzione databile in periodo esilico e post-esilico, quando uno sforzo letterario di "crearsi" un proprio passato avrebbe portato più facilmente alla stesura di una narrativa più aulica e meno francamente derivativa dalla città. La Genesi sa più dell'Iliade che dell'Eneide.

È importante notare come buona parte dei nomi che si trovano nelle tradizioni patriarcali siano di stampo amorreo, altrimenti ignoto nell'onomastica più tarda. Si tratta sia di nomi propri interi, come quello da cui viene la forma italiana "Giacobbe", oppure di strutture nominali, come "figlio della destra" ("Beniamino" nella versione italiana), che si riferisce originariamente ai nomadi originari della sponda destra dell'Eufrate. Sono, questi, dei veri e propri fossili linguistici, che emergono nel testo biblico in maniera altrimenti inspiegabile e conservano una chiara traccia di realtà formalmente distinte e riconoscibili come appartenenti agli inizi del secondo millennio, e solo a quello. Questi nomi erano caratteristici di una realtà socio-linguistica unica, quella della Siro-Mesopotamia nella prima parte del secondo millennio. L'amorreo rappresenta, a mio modo di vedere, il dialetto delle zone rurali, in parte perciò con tratti più arcaici del dialetto urbano vero e proprio,

e cioè l'accadico. Tale dialetto era destinato a scomparire con il prevalere totale della civiltà urbana, di modo che dell'amorreo non si hanno più tracce dopo il 1600 a.C. Anche in chiave linguistica, dunque, gli Amorrei si presentano come derivanti da un contesto genericamente urbano (o "para-urbano", come ho accennato più sopra), ma sufficientemente diverso da mettere in evidenza una contrapposizione di fondo. La centralità di questa onomastica nelle tradizioni patriarcali non può in alcun modo venir spiegata in base a una ricezione esilica delle fasi più antiche della storia mesopotamica, perché tali fasi, almeno per quanto riguarda gli Amorrei, restavano ignote alle scuole scribali del periodo tardo babilonese.

Nell'ambito della grande cultura urbana della Mesopotamia, manca un'ideologia nomade, cioè un pensiero che ne idealizzi in chiave positiva gli eventi e il modo di vivere. E ciò è perché il pensiero urbano ci è mutuato da scuole scribali che erano ben lungi dal poter apprezzare qualunque aspetto della vita tribale. Non vediamo dunque che caratterizzazioni negative, stereotipe ma perciò stesso indicative di atteggiamenti induriti e ricorrenti; i nomadi sono descritti come gente che non coltiva il grano (ovviamente, perché sono pastori), che non abita nelle città (abitano di fatto in tende), che non piega le ginocchia davanti agli dei (non hanno templi, organizzazioni sacerdotali, riti e culti complessi), non seppellisce i propri morti nelle tombe (non hanno strutture funerarie). Anche per questo verso è difficile vedere come poter attribuire a influenza babilonese l'ispirazione originaria dei racconti della Genesi: se puramente inventati da classi sacerdotali e scribali scriventi durante l'esilio sotto l'influsso dell'ideologia mesopotamica, è ben difficile capire come potessero assumere quello specifico carattere epico che li caratterizza e che è totalmente assente nella grande letteratura corrente in Babilonia al tempo dell'esilio. Perché di epica si tratta: non un'epica letterata alla ricerca di una gloria idealizzata e dipinta di colori rosei e irreali, ma un'epica robusta e quasi rozza, ricca di vita vissuta e fiera anche dove la gloria si ritrova in situazioni bizzarre e in personaggi irsuti. La Genesi non è l'invenzione liscia ed elegante di un Virgilio residente a Babilonia e mirante a creare un passato fantastico e letterario.

Consideriamo un episodio particolare, quello che riguarda la torre di Babele. Nei suoi dettagli e nella ispirazione centrale, questa narrativa si spiega molto meglio attraverso la dinamica del distacco dalla civiltà territoriale mesopotamica (come lo conosciamo per gli Amorrei degli inizi del secondo millennio), che non attraverso una ricezione scribale della letteratura locale durante l'esilio. La costruzione della torre di Babele è descritta come un atto sacrilego che comporta, come punizione, la mescolanza delle lingue. Per un mesopotamico questo non ha nessun senso: prima di tutto, questo non è un atto sacrilego perché la costruzione delle *ziggurat* (il nome

locale dei grossi terrazzamenti su cui venivano posti dei piccoli templi intesi come case degli dei) non esprime affatto l'intenzione di voler scalare il cielo, ma piuttosto l'intenzione di avvicinare la divinità al mondo umano. In secondo luogo, quello che viene descritto come punizione è ben lungi dall'essere tale. Il fatto di parlare molte lingue era, per un mercante mesopotamico, una gran benedizione, perché implicava l'esistenza di sempre maggiori sbocchi commerciali. E vi erano modi ben precisi di far fronte a tale multilinguismo, in particolare interpreti e dizionari. Entrambi sono solidamente radicati nella tradizione mesopotamica, e in effetti i dizionari rappresentano una delle categorie più vive e presenti nelle scuole scribali. Ma si consideri ora il caso di un contadino che era abituato ad avere delle proprietà nella valle dell'Eufrate ma che, al tempo stesso, si andava allontanando da questa valle e dalla cultura para-urbana che le era propria e si trovava sempre di più isolato nella steppa. Incontrarsi qui con qualcuno che parla una lingua incomprensibile diventa, sì, un grosso problema: lo straniero è più straniero che mai. E nei nuovi vasti orizzonti aperti non si vede mai stagliata nel cielo quella "torre" che è il simbolo più spiccato della città come punto di riferimento fisso per tutte le attività più complesse. L'episodio della Genesi è emblematico di tale situazione. Resta la memoria della "torre", che viene però percepita ora come qualcosa di contro natura, perché assente nel mondo attuale del contadino sempre più nomadizzante. Resta la memoria del multilinguismo, ma anche questo viene ora percepito nell'ottica dell'isolamento. Abbiamo dunque una rivalutazione, per non dire una rilettura, di una situazione urbana attraverso il filtro di una situazione ben diversa: i dettagli, ben noti quando si risiedeva nell'ambito para-urbano della valle fluviale, si confondono e vengono reinterpretati in una luce nuova.

3. Trasmissione della memoria

Ma come poteva la memoria di tali eventi e istituzioni tramandarsi senza il supporto di scuole scribali capaci di fissarla in testi scritti? E come avrebbe potuto confluire in una ben diversa e più remota attività scribale, quella dei regni di Giuda e Israele agli inizi del primo millennio? La nozione di tradizione orale risponde in maniera adeguata alla prima domanda, e la mancanza di testimonianze in merito nei testi mesopotamici non sorprende, dato il divario sostanziale tra la cultura urbana e quella tribale. Situazioni analoghe in altre culture sono numerose e ben note.

La seconda domanda, invece, richiede maggiore attenzione. Gli Amorrei sarebbero originati, secondo la mia proposta, dalla valle dell'Eufrate e si sarebbero spar-

si nella steppa a est e ovest del fiume, nell'arco di alcuni secoli a cavallo tra il terzo e il secondo millennio. La Genesi sarebbe stata messa per iscritto al più presto un millennio e più dopo, nella parte più sud-occidentale dell'arco in cui si iscrivevano i movimenti amorrei. Pur dando per ammessa la possibilità di una tradizione orale di memorie epiche amorree, per quali canali è concepibile che venissero trasmesse così a lungo nel tempo, al di là dell'esistenza stessa degli Amorrei come gruppo etnico, e che potessero venir mutuate da una cultura a sua volta urbana e di stampo ben diverso da quello originale mesopotamico?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo rivedere alcuni momenti fondamentali della storia mesopotamica. L'unificazione della Mesopotamia era avvenuta per la prima volta con Sargon di Akkad e poi con suo nipote Naram-Sin, nel ventitreesimo secolo, quando si sviluppò per la prima volta la consapevolezza di un'unità territoriale lungo le grandi direttrici nord-sud dei due fiumi e delle loro "sponde". All'inizio, un effettivo controllo politico unificato su tutta l'area rimase un fenomeno relativamente raro, ma anche quando mancava rimase pur sempre operante una fondamentale unità culturale in tutta la zona siro-mesopotamica, almeno fino alla metà del secondo millennio. A quel punto, due eventi concomitanti cambiarono radicalmente la realtà territoriale e la percezione che poteva conseguirne. Da un lato, la zona centrale dei due fiumi, e soprattutto dell'Eufrate, subì un vasto fenomeno di de-urbanizzazione, per cui le poche grandi città dello stretto corridoio fluviale in pratica scomparvero per un periodo di circa mille anni. Dall'altro, questa interruzione del tessuto urbano favorì una radicale demarcazione e dfferenziazione tra nord e sud, che si concretizzò, a partire dalla seconda metà del secondo millennio, nella formazione di due nuove grandi regioni politiche, la Babilonia al sud e l'Assiria al nord.

Questa nuova configurazione geo-politica ebbe una profonda incidenza sui movimenti degli Amorrei. La loro nomadizzazione era iniziata a partire proprio da quelle zone urbane del centro che erano ora venute a scomparire, in particolare Mari. E, per secoli, prima della de-urbanizzazione del medio corso dei due fiumi, il nomadismo amorreo era sempre rimasto condizionato da rapporti intensi con la realtà urbana, pur con la distanziazione che ho descritto più sopra. Il nome accadico, come pure amorreo, per "nomade" è indicativo a questo riguardo: essi sono i "figli della regione a destra (del fiume)" e "della regione a sinistra", con una terminologia che è mutuata da quella della realtà urbana, dove il termine per cittadino è "figlio della città" e quello per contadino è "figlio del distretto di irrigazione (di una determinata zona agricola)". (È interessante notare la forma originale del termine per "figli della regione a destra (del fiume)", che è *ban? Yamina* in amorreo e *mar?*

Yamina in accadico. Il nome "Beniamino" della tradizione patriarcale della Genesi è chiaramente un calco, e una sopravvivenza, della forma amorrea del termine.) Una volta scomparsa Mari e con essa tutto il resto della realtà urbana della regione centrale, gli Amorrei rimasero privi di quella base da cui provenivano e a cui rimanevano pur sempre profondamente legati. In sostanza, vennero a mancare sia la sponda destra che quella sinistra, ovviamente non come realtà geografica ma come realtà geo-politica. Questo vacuo ebbe come conseguenza un radicale cambio di orientamento nelle prospettive amorree. Mentre prima della metà del secondo millennio i loro orizzonti vertevano verso l'est (con Mari e l'Eufrate), dopo quella data si volsero invece verso ovest (la valle dell'Oronte e il Mediterraneo).

La conseguenza ultima (seguendo sempre la mia ricostruzione degli eventi) fu la costituzione di una struttura politica del tutto nuova, e cioè del primo vero e proprio regno della steppa, con lo sviluppo di un nuovo tipo di città nella più grande oasi al centro della steppa, Tadmor (poi nota come Palmira). Ovviamente significativo è il nome di questo nuovo regno: Amurru, cioè il nome del grande raggruppamento tribale dei secoli antecedenti da cui viene il nostro termine di "Amorrei". Questo regno si sviluppò territorialmente in senso orizzontale, arrivando fino al Mediterraneo, e ci è noto in molti dettagli che riguardano non la nuova capitale (Tadmor), bensì i conflitti con gli stati occidentali tra la valle dell'Oronte e il Mediterraneo e i rapporti con le due grandi potenze degli Ittiti al nord e gli Egiziani al sud. Amurru assurse infatti al ruolo di stato cuscinetto fra i due, rimanendo sostanzialmente nella sfera ittita, con un ruolo parallelo a quello di Carchemish che divenne lo stato cuscinetto fra Ittiti e Mittani prima, l'Assiria poi.

Sono questi i fenomeni che io suggerisco possono spiegare, almeno in parte, la trasmissione della memoria epica amorrea dalle origini verso gli inizi del secondo millennio fino al loro sfociare in forma scritta nella Genesi. Il regno di Amurru era molto più vicino, geograficamente come pure cronologicamente (la fine di Amurru è da porsi verso il 1200 a.C.), alla Palestina del periodo monarchico, di quanto non lo fossero Mari e gli antichi Amorrei. Sono ben consapevole del fatto che non vi è alcuna documentazione di una sopravvivenza di tradizioni epiche alla corte dei re di Amurru (a parte, in un certo senso, l'uso stesso del nome "Amurru"), né intendo proporre che vi fosse una connessione diretta fra quella corte e quella dei re di Giuda (e Israele). Suggerisco solo una inquadratura plausibile per spiegare dei fenomeni che restano altrimenti inspiegati, e seguo ciò facendo una metodologia che non è diversa da quella con cui si ricostruisce un ambito tardo babilonese come *humus* per l'origine di quelle stesse tradizioni.

4. Trasformazione della memoria

Né intendo tanto meno dire che il testo della Genesi segua un testo originante nel regno di Amurru. Soprattutto perché il testo biblico come tale ha chiaramente subito tutta una serie di redazioni, durante le quali vi sono stati ovviamente adattamenti e alterazioni in funzione di molteplici intenti, come quello di spiegare la rilevanza attuale di fenomeni così remoti, o quello di inserirne i frammenti in una narrativa coerente. Che tale trasformazione della memoria sia proseguita fino ai periodi più tardi, e che se ne vedano ampie tracce nel testo come l'abbiamo oggi, non pone alcun problema. Emblematica, per esempio, è la scelta di Ur come città di origine. Era una delle città più ricche di storia antica, ma ancora un grosso centro metropolitano negli ultimi secoli avanti Cristo. Era, quindi, ancora allora, una delle città più "mesopotamiche". La qualifica "dei Caldei" è una semplice indicazione geografica, quasi una nota a piè di pagina, un po' come quando noi diciamo che Ur è oggigiorno in Irak, un termine non certo applicabile alla Mesopotamia antica.

Ma si dà caso al tempo stesso che Ur fosse un punto di riferimento essenziale per gli Amorrei del primo secondo millennio: come capitale di un regno che controllava la massima parte di quello che è oggi, per l'appunto, l'Irak, Ur era, possiamo dire, la città per antonomasia. Fu sotto l'impeto dei re di Ur, per esempio, che le più grandi *ziggurat* vennero costruite, proprio alla fine del terzo millennio, non solo a Ur ma anche in una serie di altre città della Mesopotamia del sud, e questo grosso programma di lavori pubblici può bene essere visto come il fenomeno che più colpiva la percezione degli Amorrei in visita alle grandi metropoli. E tra i molti Amorrei di cui conosciamo il nome e qualche attività, vi è un tale Nablanum che è citato spesso nei testi del regno di Ur come una specie di capo tribù proveniente dall'alta steppa siriana (non lontano da Harran, la città data come punto di riferimento settentrionale per il circuito patriarcale della Genesi) e frequentemente in visita a Nippur, un'altra grossa città dove il primo re della dinastia di Ur costruì una delle più grandi *ziggurat* dell'epoca.

Sia ben chiaro che non intendo dire che Nablanum sia l'antecedente storico di Abramo o che ci fosse una tradizione letteraria continua di cui la Genesi sarebbe l'erede. In particolare, la dimensione religiosa della figura di Abramo, e la sua rilevanza per la storia del monoteismo, è ben più difficilmente collocabile in un contesto amorreo, e una discussione lungo queste linee richiede un forte atteggiamento critico e la capacità di riconoscere importanti sfumature interpretative. Propongo solo una serie di considerazioni che offrono una inquadratura storica almeno altrettanto plausibile come quella corrente che collega la narrativa della Genesi esclusi-

vamente alle percezioni che i Giudei in esilio si sarebbero formati della Mesopotamia e nella cui ottica avrebbero ricostruito il loro più remoto passato.

Questo contesto esilico serve solo, a mio modo di vedere, a spiegare la trasformazione finale di quella memoria epica che ho qui cercato di mettere in luce. Una invenzione di sana pianta mi sembra molto più difficile da far combaciare con la realtà storica. Come ho menzionato più sopra, né vi era una vera e propria ideologia nomade in Mesopotamia, né vi erano tracce di quella che avrebbe potuto essere una tale ideologia nei tempi remoti degli inizi del secondo millennio. In altre parole, nessuna memoria epica amorrea era sopravvissuta fino ai tempi dell'esilio. La Mesopotamia non è quindi la fonte dei moltissimi particolari che si ricollegano, nella Genesi, a tali dati di fatto e a una tale possibile memoria. E che i letterati giudei in esilio, sacerdoti o scribi che fossero, scegliessero di inventare una narrativa assai poco gloriosa se vista in un'ottica urbana, e per di più che in questo loro inventare dovessero per caso imbattersi in una serie di fenomeni e istituzioni che di fatto esistevano più di mille prima, deve ben sembrare assai stravagante.

È molto più ragionevole, a me sembra, vedere il momento dell'esilio come quello in cui avviene un ripensamento di autentiche tradizioni antiche che si erano venute tramandando per via prima orale e poi scritta, e che ora acquistavano una rilevanza del tutto particolare. Questa inquadratura è quella che ci viene offerta nel salmo 137. *Super Flumina Babylonis* è il testo lapidario della volgata che avevamo usato come titolo per la serie di conferenze data a Lugano (si veda sopra alla nota 1). Il salmista descrive la situazione nel cui ambito sarebbe avvenuta, secondo la mia proposta, la trasformazione della memoria: «Sui fiumi di Babilonia, là sedevamo piangendo al ricordo di Sion». Quello che è particolare di questo salmo è la puntualità storica degli eventi e dei dettagli che di solito non si trovano così chiaramente nei salmi. Il salmista continua infatti a descrivere non solo uno stato d'animo, ma anche un situazione molto concreta: «Ai salici di quella terra appendemmo le nostre cetre. Là ci chiedevano parole di canto coloro che ci avevano deportato, canzoni di gioia, i nostri oppressori: "Cantateci i canti di Sion!". Come cantare i canti del Signore in terra straniera? Se ti dimentico, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra; mi si attacchi la lingua al palato, se lascio cadere il tuo ricordo...». Non siamo a caso sollecitati, noi italofoni, dalle risonanze del *Va' pensiero* che segue quasi alla lettera il testo biblico, soprattutto nella versione della volgata. Il richiamo accorato è così articolato nell'aria verdiana: «arpa d'or dei fatidici vati, perché muta dal salice pendi? Le memorie nel petto raccendi, ci favella del tempo che fu». È la stessa vignetta storica del salmo.

Ci sono soprattutto due aspetti messi in risalto nel salmo che ci interessano qui: la memoria, e il contrasto di questa memoria con la realtà presente della Babilonia. La memoria assume un valore tanto maggiore quanto più remota ne è l'origine. È una memoria di cose proprie, così proprie che non si possono condividere con gli oppressori. L'interesse quasi etnografico che i babilonesi mostrano per questa memoria viene respinto prima con tristezza («come cantare i canti del Signore in terra straniera») e poi con una furia tragica di cui non vi è forse pari nella Bibbia: «Figlia di Babilonia, beato chi afferrerà i tuoi piccoli e li sbatterà contro la pietra ».

Non è certo questa l'atmosfera che ci viene presentata da chi considera l'esilio il momento formativo in cui sarebbe avvenuta l'invenzione artificiale di una memoria solo letteraria. Tale invenzione sarebbe sorta sotto l'influenza della grande cultura mesopotamica da cui i Giudei in esilio sarebbero rimasti abbarbagliati, e a cui si sarebbero sentiti attratti e ispirati a copiarla. Cosa direbbe l'autore del salmo 137 a leggere tali argomenti?

L'esilio è invece il momento in cui la memoria anche dei più piccoli frammenti del proprio passato diventa immensamente più rilevante, e il bisogno di non mai dimenticarla sempre più pressante: «si paralizzi la mia destra; mi si attacchi la lingua al palato, se lascio cadere il tuo ricordo...». Vista nell'ambito della grande durata, così come l'ho tracciata nella prima parte di questo articolo, la rilevanza della memoria diventa ancor più attuale anche per chi è meno toccato dai valori religiosi della Genesi. La memoria epica così come è codificata nell'ultima recensione della Genesi ci riporta infatti a uno dei momenti determinanti della storia mondiale, e ci illumina su situazioni che ci toccano oggi estremamente da vicino. La rivoluzione urbana aveva dato origine a un sistema di funzionalizzazione e frammentazione che aveva alterato radicalmente non solo l'assetto sociale dei primi gruppi umani, ma aveva anche influito profondamente sulla loro percezione di se stessi e della natura. Seguendo istanze inizialmente forse solo economiche (la necessità di trovare nuovi pascoli per i greggi provenienti dagli insediamenti negli stretti corridoi fluviali) le classi rurali specialmente del medio Eufrate si ritrovarono in una situazione che permetteva lo sviluppo di una nuova compagine sociale e politica, in alternativa alla città, e cioè la tribù. L'impatto di tali eventi e istituzioni sulla coscienza di chi ne era l'iniziatore e il portatore non poteva non essere rilevante, sennonché questa consapevolezza non poteva tradursi in documenti scritti, ed era quindi destinata a evaporarsi una volta scomparsa la cultura che vi aveva dato origine. Per vie almeno in parte chiare anche a così grande distanza di tempo, si dette il caso che la memoria in cui era iscritta questa consapevolezza potesse venir mutuata, ai margini estremi nel tempo e nello spazio, da una classe letterata in Giuda e Israele che vi

lesse un tragitto atto a descrivere il proprio passato. Accettati prima come singoli episodi, e poi a poco a poco inseriti in una visione più ampia che assumeva sempre più una forte rilevanza religiosa, questi frammenti trovarono la loro collocazione in un insieme storiograficamente unitario, che noi conosciamo come la Genesi.

Così, ironicamente, ci troviamo anche noi, i moderni studiosi della Mesopotamia, nella situazione di quei babilonesi che mostravano un interesse nella cultura degli esuli dal regno di Giuda, a quanto ci dice il salmo 137. Praticamente l'intera storia della Mesopotamia si svolse senza riferimento alcuno alla Bibbia, mentre per converso la cultura biblica dipese sempre profondamente dalla grande cultura mesopotamica (tant'è che fino agli inizi degli scavi in Vicino Oriente, la massima parte di quello che conoscevamo sulla Mesopotamia ci veniva dalla Bibbia). L'interesse etnografico a cui fa riferimento il salmo è quindi, se non anacronistico, almeno molto raro. Ma ci troviamo, oggi, nella posizione di chiedere anche noi alla tradizione biblica di condividere con noi la propria memoria, e di illuminarci, per quanto ci riguarda, su un momento così vitale della storia mesopotamica e mondiale. Il turbinio che caratterizza il nostro mondo attuale è il chiaro erede della rivoluzione urbana che ebbe luogo in Mesopotamia 5000 anni or sono. Come per tanti altri versi, anche in questo caso il testo biblico ci presenta delle alternative, raccolte con interesse crescente e tramandateci con laboriosa fatica, una memoria epica di eventi più attuali che mai.

RTLu IX (3/2004) 545-567

La storicità dei vangeli
Rassegna storica a 40 anni dalla *Dei Verbum* e dalla *Sancta Mater Ecclesia*

Bernardo Estrada
Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

1. Due documenti

La Costituzione *Dei Verbum* sulla rivelazione divina dice al n. 19 che la Chiesa «afferma senza esitazione la storicità» dei quattro vangeli. Nel primo schema del documento, *De fontibus revelationis*, che si era presentato all'inizio delle sessioni ai padri conciliari, c'erano tre punti dedicati ai vangeli con i seguenti titoli: «il valore storico dei vangeli», «sulla verità degli avvenimenti del Signore» e «sulla verità delle parole del Signore». Lo schema poggiava su un concetto piuttosto ristretto di storicità e di ispirazione – poi arricchito e chiarito nella stessa *Dei Verbum* – che non permetteva un adeguato acceso ai diversi metodi di studio sui vangeli impiegati da cattolici e protestanti da qualche decennio. Inoltre si faceva perno sulla fede per presentare il carattere storico dei vangeli, indicando che la Chiesa *credidit et credit* alla loro storicità.

Allorché la Commissione mista elaborò il primo schema *De divina revelatione*, il *credidit et credit* fu sostituito dal *tenuit et tenet*[1], facendo vedere che non si tratta di una verità di fede in senso assoluto; anche se tocca la sfera della fede, l'argomentazione poggia preponderantemente sulla ragione[2].

---

[1] Lo schema venne presentato ai padri il 24 maggio 1963. Cfr. F. Gil Hellin (ed.), *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione DEI VERBUM*, Città del Vaticano 1993, 132-133. Comunque, nello schema IV del 13 novembre 1965, presentato per la votazione finale, si ribadì ulteriormente – su indicazione di Papa Paolo VI – il carattere storico mediante l'aggiunta della frase *quorum historicitatem incunctanter affirmat*. Cfr. L. Randellini, *Il Nuovo Testamento*, in U. Betti et Al., *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Milano 1967, 209.

[2] Cfr. J. R. Scheifler, *Los Evangelios*, in L. Alonso Schökel – A. M. Artola (edd.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres*, Bilbao 1991, 526.

Ma è a partire dal secondo schema[3] che la parte dedicata ai vangeli acquisisce una più estesa configurazione. Nel corpo di *Dei Verbum* 19 si parla non solo di ciò che fece e disse Gesù mentre trascorreva la sua vita fra noi uomini, ma si mette in evidenza la continuità con la primitiva comunità cristiana, che prolungò il messaggio del Figlio di Dio nella predicazione apostolica, consegnandone il contenuto ai quattro vangeli. Tale cambiamento si è verificato grazie alla comparsa, nel frattempo, di un documento che andò a modificare e ad arricchire il testo della costituzione conciliare; esso rappresenta una svolta nello studio sull'origine e sulla formazione dei vangeli. Si tratta dell'Istruzione *Sancta Mater Ecclesia* pubblicata dalla Pontificia Commissione Biblica il 21 aprile del 1964[4]. Il Cardinale Bea, membro sia della Commissione mista per l'elaborazione della *Dei Verbum* che della Commissione Biblica, si era adoperato alla sua pubblicazione in modo da poter fornire ai padri conciliari un materiale utile per la discussione dello schema. Contemporaneamente, veniva pubblicato il suo studio sulla storicità dei vangeli sinottici[5], dove si notava il suo ruolo di protagonista nella formazione e nella stesura dell'istruzione sui vangeli, servita come intelaiatura e base per l'elaborazione dei numeri 18 e 19 del documento conciliare[6].

I due documenti, la *Sancta Mater Ecclesia* e la *Dei Verbum*, mettevano in rilievo la preoccupazione da parte del Magistero di far risaltare il carattere storico della rivelazione e, di conseguenza, di trovare punti di convergenza all'interno del materiale evangelico fra il Gesù storico e il Cristo della fede[7]. Questi documenti hanno condotto a ciò che si potrebbe chiamare una teologia della storia[8]. Nelle loro asserzioni si sottolinea il raggiungimento di un traguardo nel processo di studio del testo evangelico già avviatosi con la critica moderna.

---

3 Del 14 luglio del 1964. Cfr. F. Gil Hellin, *Dei Verbum*, 2.

4 Istruzione della Pontificia Commissione Biblica *De historica Evangeliorum veritate «Sancta Mater Ecclesia», 21.04.1964*, EB 644-659.

5 Cfr. A. Bea, *La storicità dei vangeli sinottici*, in CivCatt 115/II (1964) 417-436; *Il carattere storico dei vangeli Sinottici*, in CivCatt 115/II (1964) 526-545. Poco dopo apparve come libro con il titolo *La storicità dei vangeli*, Brescia 1965, pubblicato poi in cinque lingue.

6 Cfr. L. Randellini, *Il Nuovo Testamento*, 206s.

7 Difatti il documento preparato per il sinodo dei vescovi di 1967 aveva anch'esso un paragrafo intero intitolato. *Historicitas: Jesus "Historiæ" et Christus "fidei"*. Cfr. I. De la Potterie, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*, in CivCatt 120/II (1969) 447.

8 Cfr. F. Guillén Armendáriz, *Anuncio del Evangelio e historicidad de los Evangelios, pro manuscripto*, Roma 1997, 18.

2. La ricerca storica di Gesù

Poco più di due secoli prima, nel 1778, avveniva la pubblicazione postuma dei *Wolfenbüttelsche Fragmente* di H. S. Reimarus[9] da parte del suo amico G. H. Lessing. A partire da quel momento le premesse su cui basava l'interpretazione dei vangeli sono state capovolte. Reimarus era dell'idea che il Gesù della storia e il Cristo della rivelazione non sono la stessa cosa, e cercò d'isolare la figura di Gesù liberandola da ogni sovrapposizione dogmatica che, secondo lui, avrebbe deformato la sua immagine. I suoi scritti sono sorti all'insegna dell'illuminismo[10], l'allora nascente corrente di pensiero, che si fondava su una netta contrapposizione fra fede e realtà terrene. Mediante un metodo esclusivamente storiografico, Reimarus cerca di spiegare i fenomeni miracolosi e soprannaturali narrati nei vangeli. Davanti all'insuccesso che, secondo lui, avrebbe determinato la fine di Gesù, i discepoli avrebbero rubato il cadavere ed ingannato il popolo, creandone così una figura messianica.

A partire da Reimarus, che possiamo considerare l'iniziatore, la ricerca sulla vita di Gesù[11] avrà come caratteristica l'indagine storica e l'ermeneutica razionalista[12]. Esse domineranno tutti gli studi del XIX secolo, e i risultati derivati saranno i più svariati. Ai primi dell'Ottocento gli esponenti dell'analisi storiografica dei vangeli risentono di un dogmatismo non indifferente; essi, infatti, pretendono di scrivere una vita di Gesù secondo i fatti della cronaca ma senza intaccare la sua immagine dogmatica, in modo da offrire soltanto un «supplemento storico» alla sua vita raccontata nei vangeli[13]. Ma da lì si passa alla spiegazione razionalistica di Paulus[14], che sembra sollecitata da un pregiudizio non di certo lungimirante. Le interpreta-

---

[9] Il più conosciuto di questi «frammenti» (che comprendevano quattromila pagine all'incirca!) è il settimo, intitolato *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger.* Cfr. anche la versione inglese, *The Goal of Jesus and His Disciples,* tradotta e commentata da G. W. Buchanan, Leiden 1970.

[10] Cfr. R. Schnackenburg, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli,* Brescia 1995, 16.

[11] Questo punto di partenza viene segnato nella grande opera di A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* Tübingen 1906, pubblicata inizialmente col titolo *Von Reimarus zu Wrede.* Noi useremo l'edizione italiana, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù,* Brescia 1986.

[12] Cfr. J. Gnilka, *Gesù di Nazareth, Annuncio e storia,* Brescia 1993, 17.

[13] I principali esponenti di questo primo razionalismo sono J. G. Herder, *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland,* Riga 1797; F. V. Reinhard, *Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf,* 1830; E. A. Opitz, *Geschichte und Charakterzüge Jesu,* Jena-Leipzig 1812; J. A. Jacobi, *Die Geschichte Jesu für denkende und gemütvolle Leser,* Waltershausen 1816.

[14] Cfr. H. E. G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums,* Heidelberg 1828.

zioni ch'egli fornisce dei miracoli e degli eventi soprannaturali sfiorano infatti un'ingenuità tale da rivelare una mente poco aperta alle realtà trascendenti[15], nonostante la sua vasta cultura.

Facendo una rapida panoramica del percorso storico scandito dalle «vite» di Gesù menzionate da Schweitzer, vediamo che lo stesso si sofferma particolarmente su quella scritta da Strauss[16], a cui dedica una lode speciale[17], in mezzo ai soliti e frequenti elogi che distribuisce lungo la sua consistente opera. Non è di poco conto che una delle prime opere di Strauss sia una critica alla *Vita di Gesù* di Schleiermacher col significativo titolo *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*[18], che mostra già la profonda impronta che i princìpi illuministici avevano lasciato nel pensiero filosofico-teologico della Germania dell'Ottocento. Ma fu certamente la sua *Leben Jesu* a suscitare tante perplessità, critiche e discussioni[19]. L'opera scorre su due binari paralleli: la storia e il mito. La storia serve a raccontare i particolari della vita terrena di Gesù che culmina nella sua passione e morte; il mito spiegherebbe il nocciolo autentico della tradizione evangelica, dal battesimo fino alla risurrezione, come due porte, una d'ingresso e l'altra di uscita, e fra le due, le vie tortuose della spiegazione naturale. Per lui il mito sarebbe nient'altro che l'espressione storica delle convinzioni religiose formatesi nella leggenda e affermatesi in una personalità terrena. Certamente Strauss non aveva badato alle conseguenze che uno scritto simile poteva generare; ma a lui non interessava lo svuotamento della vita storica di Gesù, bensì la liberazione personale dalle idee religiose e dogmatiche.

Nella personalità storica di Gesù ci sarebbe l'umanità di Dio quale idea suprema del pensiero umano. Non è difficile intravedere Hegel dietro questo ragionamento, dove fa confluire la sua concezione di mito. Quest'ultimo deriverebbe dal ricordo creativo di Gesù fra gli uomini, suscitato dall'idea di un'umanità divina. Un ricordo così sarebbe per Strauss ciò che è reale nella persona di Gesù, ciò che dura per sempre ed è immune da ogni critica.

---

15 A. Schweitzer, *Storia*, 125, fa una calda difesa di Paulus, volendo far vedere in lui uno «spirito universale»; ma la spiegazione delle guarigioni, dei miracoli di natura e della risurrezione di Gesù sembrano rivelare un ben altro pensiero.

16 D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, 2 voll., 1835.

17 Basterebbero queste frasi per confermarlo: «come opera letteraria la prima vita di Gesù di Strauss appartiene alle opere più perfette che la letteratura universale conosca», A. Schweitzer, *Storia*, 158.

18 Il sottotitolo è *Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu*, 1865.

19 A. Schweitzer, *Storia*, 759-763 presenta in appendice 60 scritti suscitati dalla «vita» di Strauss.

L'altro punto focale nel periodo della «prima ricerca» è Renan[20] che, a differenza di Strauss, non prevedeva di sviluppare una nuova concezione dogmatica sulla base della storia. La sua opera è una vita di Gesù liberale, bella dal punto di vista letterario e vivace nelle descrizioni dei paesaggi della Palestina, anche se non poche volte sfiora il *kitsch*. Persino Schweitzer parla di «orrende cadute di gusto»[21]. La figura di Gesù che trapela dalla sua narrazione è quella di un uomo, certamente buono ed attraente nel modo di parlare e d'insegnare, ma in definitiva spoglio da qualsiasi carattere soprannaturale. Non poteva essere altrimenti, visto che allora la corrente predominante di pensiero si muoveva sulla scia di Harnack, vero fautore del protestantesimo liberale. Per Harnack il cristianesimo poggerebbe su tre realtà, allo stesso modo che tre punti formano un piano: la paternità divina, la fraternità fra gli uomini e il valore infinito della persona umana[22]. Davanti ad una tale impostazione si deve dire che «il cristianesimo esige qualcosa di più di un Gesù protestante liberale per essere spiegato»[23].

Chi si avvicina alla figura di Gesù con il freddo distacco dello storico non può dare risposte alla questione riguardante il mistero della sua persona, «la forza che irradia da lui, il vivo potere delle sue parole e delle sue azioni, la potenza coinvolgente del suo patire e morire»[24]. Ed è appunto quello che è accaduto alla sfilza di autori – elencati nel libro di Schweitzer – che hanno preteso di vedere nei vangeli un approccio a Gesù prettamente storico-biografico. Le idee che si erano fatte di Gesù, avanzate in base a condizionamenti filosofici e visioni del mondo un po' soggettive, riflettevano piuttosto il carattere e la personalità di colui che scriveva[25].

Di fronte a loro però si leva la voce di Wrede[26], a cavallo fra il XIX e il XX secolo. Per la prima volta propone una soluzione teologica alla vita di Gesù raccontata nei vangeli; prendendo spunto dal testo di Marco, Wrede scorge nel segreto mes-

---

[20] E. Renan, *La vie de Jésus*, Paris 1863.

[21] A. Schweitzer, *Storia*, 272.

[22] Cfr. A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1901.

[23] Cfr. R. Morgan, *Günther Bornkamm in England*, in D. Lührmann – G. Strecker (edd.), *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1989, 499.

[24] R. Schnackenburg, *La persona di Gesù Cristo*, 19.

[25] A questo riguardo è molto significativa la critica di Tyrrell al pensiero liberale personificato in Harnack: «Il Cristo che vede Harnack, contemplando 19 secoli di oscurità cattolica, è soltanto il riflesso di un volto protestante liberale contemplato nel fondo di un pozzo profondo», G. Tyrrell, *Chrsitianity at the Crossroads*, London 1909, 49.

[26] Cfr. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.

sianico la chiave di lettura del secondo vangelo. Nemmeno Marco, considerato il principale testimone della ricerca liberale[27], sarebbe libero dalla teologia[28]. Lo stesso Schweitzer, alla fine del suo lavoro, suggerisce una risposta all'interrogativo sollevato dalla ricerca sulla vita di Gesù: si tratta dell'«escatologia conseguente», presa in prestito da Weiss[29]. E tale soluzione non poteva che mettere su quella «prima ricerca» una pietra tombale[30], il cui epitaffio dice: «strano destino quello della ricerca sulla vita di Gesù. Partì per trovare il Gesù storico pensando di poterlo collocare nel nostro tempo così come egli è, come maestro e come salvatore. Spezzò le catene che da secoli lo tenevano legato alle rocce della dottrina ecclesiastica (!), gioì quando la vita e il movimento penetrarono la sua figura e quando vide l'uomo storico Gesù venirle incontro. Egli tuttavia non si fermò, passò davanti al nostro tempo, lo ignorò e ritornò nel suo»[31]. E dopo aver manifestato il suo scetticismo davanti agli sforzi precedenti per «trattenere» Gesù nella propria epoca, Schweitzer preferì lasciarlo come «un morto che ritornò al suo tempo». La sua opera ha evidenziato i limiti di ciò che chiamava «teologia razionalistica, liberale e moderna»[32].

Questo vecchio metodo critico, nella sua ricerca dei «fatti positivi», riuscì ad eliminare tutto ciò che poteva essere attribuito alla fede e all'esperienza della Chiesa. Trascurando l'intenzione degli evangelisti, che era proprio indirizzata alla testimonianza della rivelazione di Dio e alla dimostrazione del valore salvifico della morte di Gesù, hanno tolto quello che di più prezioso si trovava negli scritti evangelici.

Da parte sua l'argomentazione cattolica dell'Ottocento, di carattere apologetico, cercava di dimostrare la storicità dei vangeli impiegando gli stessi ragionamenti di

---

27 È interessante osservare come nella Prussia di Bismark si raccomandava la lettura e diffusione del vangelo di Marco come il più adatto al *Kulturkampf*. Loro invece non si rendevano conto della grande portata teologica del secondo vangelo. Cfr. W. R. Farmer, *Bismark and the Four Gospels, 1870-1914*, in F. Van Segbroek et Al. (edd.), *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, III, Leuven 1992, 2494-2496.

28 Cfr. H. Schürmann, *Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung*, in GuL 46 (1973) 300-310 (301).

29 Cfr. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1900; cfr. anche J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, Göttingen 1903; A. Schweitzer, *Storia*, 494-550.

30 Cfr. G. Segalla, *La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno*, in R. Gibellini (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 227.

31 A. Schweitzer, *Storia*, 744s.

32 Ciò che sorprende, e viene messo in evidenza da J. Jeremias, *Il problema del Gesù storico*, in *Gesù e il suo annuncio*, Brescia 1993, 16, è il fatto che Schweitzer, avendo denunciato le immagini fantasiose che costoro creavano di Gesù, abbia potuto soccombere nello stesso errore.

tipo storiografico che sarebbero serviti per accedere a Gesù[33]. Anche se nell'antichità cristiana era sorto l'interrogativo sulla diversità dei vangeli e sul loro modo di raccontare la storia di Gesù[34], non si era riusciti ad arrivare alle radici del problema. Più avanti, nel medioevo, ci fu un approccio al testo evangelico che si potrebbe denominare «di fede»: non soltanto si aveva la certezza soprannaturale di riscontrare nei vangeli gli eventi che hanno scandito la storia della salvezza, ma si accettavano anche in maniera assoluta, con piena fiducia nella rivelazione scritta, tutte le parole e i fatti contenuti nel testo come veramente accaduti. Tanto questo ragionamento quanto quello che Schweitzer aveva messo in luce pretendevano di studiare la vita di Gesù da una sola prospettiva, quella storico-biografica, ben adatta per altri tipi di opere letterarie[35].

Davanti a questa *impasse* serviva un approccio diverso, un approccio che partisse dalla teologia. È il momento della scuola critico-formale, quella dei postulati di Bultmann (e in una certa misura di Dibelius e Schmidt) dove, più che i fatti, ciò che conta è la parola che si fa realtà, nell'ambito della predicazione come evento fondamentale della struttura letteraria dei vangeli. Anche se la critica moderna addita Kähler[36] come precursore della teologia del *kerygma* e come colui che ha esplicitamente indicato nel vangelo le due figure del Gesù storico e del Cristo della fede, non dobbiamo dimenticare che quella distinzione – quando non separazione – era già accennata in Strauss. Ma le sue conseguenze ultime appaiono soltanto nel pensiero di Bultmann. Penso che non siamo ancora riusciti a farci carico della portata e dell'influenza dei suoi postulati negli studi neotestamentari del XX secolo[37]. La sua concezione della fede postpasquale e della capacità creativa della comunità cristiana primitiva aprono un fossato che separa inevitabilmente la vita della Chiesa nascente da quella di Gesù.

Come presupposti del suo approccio kerygmatico abbiamo, da una parte, la con-

---

33 Cfr. L. Stefaniak, *De Novo Testamento ut christianismi basis historica,* in DT(P) 61 (1958) 113-130. I tre argomenti impiegati per ribadire la loro storicità erano: *authenticitas, integritas, veracitas.* Cfr. I. De la Potterie, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?,* in CivCatt 120/II (1969) 447-463 (448).

34 Cfr. specialmente Agostino, *De consensu evangelistarum*, in *Opere* X/1, Roma 1996.

35 A ragione afferma Segalla che sarebbe un errore compiere la ricerca nei vangeli, sia con l'intenzione di negare la loro storicità che di confermare. G. Segalla, *Gesù Rabbi ebreo di Nazaret e Messia crocifisso,* in StPat 30 (1993) 463-515 (486).

36 Cfr. M. Kähler, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus,* München 1961[3] (prima edizione, Leipzig 1892).

37 Cfr. A. Lindemann, *Rudolf Bultmann e il suo influsso sulla teologia e sulla Chiesa,* in RdT 44 (2003) 5-30.

clusione alla quale approda Schweitzer dopo la sua lunga ricerca[38]; e dall'altra, i postulati della scuola della storia delle religioni (*religionsgeschichtliche Schule*), che pretendeva trovare le radici della fede cristiana – tanto lontana, secondo loro, dal pensiero moderno – nelle idee mitologiche del mondo ellenistico-romano, con il loro *pantheon* pieno di eroi esaltati fino alla divinizzazione. Da lì sarebbe sorto il titolo di *kyrios* applicato a Gesù Cristo[39]. Così la predicazione cristiana avrebbe sublimato la sua figura, proclamandolo come Figlio di Dio. Il materiale narrativo del vangelo, dunque, era stato plasmato in forma di leggenda e le storie di Gesù avrebbero avuto in parte la loro origine nel culto cristiano.

Ciò che Bultmann scrisse per la prima volta nel 1926, nel suo *Jesus*: «sulla vita e sulla personalità di Gesù non possiamo sapere praticamente nulla»[40], è infatti una netta radiografia del suo pensiero. Anche se quelle parole, benevolmente interpretate da alcuni studiosi, vennero riferite all'evoluzione della sua personalità e al suo sviluppo psicologico[41], in contrasto con le «vite di Gesù» del XIX secolo, è innegabile l'esistenza del postulato bultmanniano sul *kerygma* come separato da Gesù stesso e dalla comunità prepasquale[42].

Il suo approccio a Gesù può avvenire soltanto mediante la fede. Non esistono per lui altre vie: «la fede cristiana esiste solo da quando esiste un *kerygma* cristiano che annuncia Gesù Cristo come crocifisso e risorto, come atto escatologico di Dio. Questo avvenne per la prima volta nell'annuncio della primitiva comunità cristiana e non nella predicazione di Gesù»[43].

Nella sua precomprensione – impiegando un termine a lui gradito – c'è una specie di difficoltà metodologica nell'accettare che la storia, i fatti, possano far parte dei vangeli, il cui scopo è teologico-salvifico. L'unica storia – *Geschichte* – che

---

38 Cfr. H.-P. Müller, *Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann*, in ZThK 93 (1996) 101-123.

39 Cfr. W. Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenæus*, Göttingen 1913, e poi R. Bultmann, *Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

40 «Freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, ausserdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren», R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1951, 11 (tr. it. *Gesù*, Brescia 1984³, 9).

41 Così W. Schmithals, *75 Jahre: Bultmanns Jesus-Buch*, in ZThK 98 (2001) 39. Lo stesso autore, nella postfazione all'edizione italiana (*Gesù*, 178s.) afferma che Bultmann contestava soltanto la possibilità di ricostruire la vita di Gesù e la sua personalità, senza parlare della dottrina, delle intenzioni e della sua opera.

42 La teologia critica bultmanniana rinnega la propria storia e «si ritira dalle burrasche nella fortezza tranquilla del kerygma, dell'annuncio del Cristo», J. Jeremias, *Il problema del Gesù storico*, 18.

43 R. Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen 1984⁹, 2 (nostra traduzione).

Bultmann accetta all'interno della narrazione evangelica è quella che sgorga dalla decisione personale, dall'atto di fede. Il fatto «mitico», accaduto nell'antichità, diviene attuale mediante la mia affermazione di fede, e acquisisce nuove categorie, si smitizza e si fa presente nella storia umana[44].

Bultmann riteneva di aver posto i sigilli sulla tomba preparata da Schweitzer: alla teologia kerygmatica non interessava né serviva la figura storica di Gesù; bastava sapere che era esistito. E così da due impostazioni diverse si arrivava alla stessa rigida e magra deduzione. Ma una conclusione così radicale non poteva reggere a lungo; non si può, infatti, considerare sbagliato il tentativo di conoscere Gesù di Nazaret nella sua apparizione storica, di impossessarsi delle sue parole e azioni. La Chiesa primitiva fin dagli inizi annunciò come Risorto, come Messia e Salvatore, colui che era stato crocifisso sotto Ponzio Pilato, evitando qualsiasi idealizzazione[45].

Jeremias faceva notare a questo riguardo che svuotare il messaggio evangelico del *Verbum caro factum est* sarebbe stato un cadere nel docetismo, così come spogliare la vita di Gesù dall'annuncio kerygmatico avrebbe portato all'ebionismo; perciò storia e kerygma sono inseparabili, si sostengono a vicenda come una chiamata e la sua risposta; la prima si trova nella persona e nella missione di Gesù; la seconda scaturisce dalla Chiesa primitiva, che risponde con riconoscenza e lode a Dio manifestando una testimonianza che conduce alla rivelazione[46].

3. La nuova ricerca e la *Sancta Mater Ecclesia*

Il momento che solitamente viene fissato come la nascita della «nuova ricerca» sul Gesù storico è quello della conferenza di Käsemann[47] nel 1953. Essa, infatti, era nuova perché cercava di superare l'opposizione *kerygma*-storia[48]. L'accesso a Gesù attraverso la predicazione è possibile; i vangeli accolgono la storia nel *kerygma*, sot-

---

[44] Cfr. P. Grech, *Il Problema del Gesù storico da Bultmann a Robinson,* in *Dei Verbum. Atti della XX Settimana Biblica Italiana*, Brescia 1970, 400s.

[45] Cfr. R. Schnackenburg, *La persona di Gesù Cristo,* 19.

[46] Cfr. J. Jeremias, *Il problema del Gesù storico,* 21.

[47] Cfr. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in ZthK 51 (1954) 125-153 (tr. it. *Il problema del Gesù storico,* in *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, 30-57).

[48] Non si contrapponeva, infatti, il Gesù storico al kerygma, come aveva fatto la scuola liberale, né il kerygma al Gesù storico, come caratteristico della scuola storico-formale, ma si cercava la continuità fra l'uno e l'altro.

tolineando la continuità di Gesù con il Cristo ed evitando di ridurlo a un mito. Su questi presupposti si cercarono i criteri che permisero di cogliere i singoli eventi storici nei vangeli, specie quello di discontinuità: apparterrebbe a Gesù tutto ciò che non concorda, né con il giudaismo del suo tempo, né con la predicazione della Chiesa primitiva[49]. Alla base di tale metodologia soggiace il desiderio di mettere in risalto l'originalità di Gesù, proveniente – secondo loro – più dall'ambiente ellenistico che da quello giudaico. Quest'ultimo è concepito univocamente come un legalismo interessato ad accumulare meriti per mezzo del compimento della legge. Non è difficile vedere che tale immagine teologica nasce dalla prospettiva della giustificazione per mezzo della *sola fide*[50].

A partire da questo momento i criteri di storicità acquisiscono la loro cittadinanza nella ricerca storica sui vangeli, con più o meno successo[51]. Fusco invece avvertiva sulla necessità di una visione più completa e armonica che non si limiti all'analisi di quei singoli criteri, e che accanto al criterio di discontinuità si propongano la «via dell'unica spiegazione sufficiente» e la «via della testimonianza». Questi tre percorsi insieme darebbero un'immagine più ricca di Gesù[52].

L'apporto della «nuova ricerca» non è quello di aver scoperto nuove fonti o avere idee nuove riguardo ai vangeli. La chiave si trova piuttosto nella nozione di storia[53]. Più che una catalogazione dei fatti nelle categorie del tempo e della causalità, la storia è un evento vissuto che prende forma in modo unico e creativo, coinvolgendo il soggetto in un incontro personale con la realtà stessa. La storia sarebbe un atto d'intenzione nel quale l'*ego* si autorivela. La conoscenza di Gesù attraverso il *kerygma* si fa possibile grazie all'atto di fede che attualizza la sua figura e la rende parte

---

49 Il criterio era già accennato agli inizi del secolo da W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis,* 90s., anche se era apparso embrionalmente negli scritti di P. W. Schmiedel, E. Hirsch, W. Heitmüller: Cfr. J. Gnilka, *Gesù di Nazareth,* 38. Bultmann accetterà in principio questo criterio, che diverrà il cavallo di battaglia della «nuova ricerca». Ma qualche riserva resta. Non si può sradicare Gesù dall'ebraismo contemporaneo e pensare che non abbia niente a che fare con il primo cristianesimo. Fra l'altro, il criterio di discontinuità potrebbe nascondere un sentimento antigiudaico, come rileva F. Mussner, *Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus,* in K. Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus*, Freiburg-Basel-Wien 1974, 132.

50 Secondo E. P. Sanders, *Jesus and Judaism,* London 1985, 25-29, le radici di un tale atteggiamento si trovavano già in W. Bousset.

51 Cfr. F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli,* Bologna 1976. Il libro è un buon studio sui diversi criteri «classici». Cfr. R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les évangiles: histoire et herméneutique,* Tournai-Montreal 1978.

52 Il primo cerca di risalire dai fenomeni alla loro spiegazione, dall'effetto-Chiesa alla causa-Gesù; il secondo criterio fa leva sull'immagine di Gesù che si era formata nella mente dei discepoli, testimoni oculari della sua vita e predicazione. Cfr. V. Fusco, *Tre approcci storici a Gesù,* in RdT 24 (1983) 311-328.

53 Cfr. J. M. Robinson, *A New Quest for the Historical Jesus and other Essays,* Philadelphia 1983, 66-72.

della mia esistenza. Non è difficile scoprire in queste affermazioni la smitizzazione bultmanniana.

Nello stesso periodo sorse fra gli studiosi il metodo della storia della redazione che voleva essere, in un certo senso, una reazione alla precedente *formgeschichtliche Methode*. La *Storia della tradizione sinottica* di Bultmann, infatti, non si era limitata a tracciare una spaccatura fra gli eventi della vita di Gesù e la fede postpasquale. I documenti sarebbero stati creati dalla fede e dalla predicazione della comunità cristiana primitiva, che avrebbe tramandato oralmente le piccole unità letterarie contenenti i detti e i fatti di Gesù (appunto le «forme»), raccolti e assemblati dagli evangelisti, il cui ruolo non sarebbe quello di autori ma piuttosto di compilatori. Non è questo il momento di mettersi a spiegare un metodo tanto conosciuto, apprezzando nel contempo lo sforzo fatto nell'ambito della diacronia per individuare e classificare le unità letterarie della tradizione presinottica. Meno positivo è il rifiuto aprioristico di qualsiasi realtà soprannaturale, chiamasi miracolo, profezia o proclamazione messianica.

La *redaktionsgeschichtliche Methode*, nata nella metà degli anni '50 – il nome è stato coniato da Marxsen[54] –, veniva incontro agli interrogativi suscitati dal metodo precedente, cercando di dare una risposta più logica e più consona con la realtà dei vangeli. Non è casuale che i promotori siano nella maggior parte discepoli di Bultmann o vicini alla sua cerchia (così Bornkamm, Conzelmann, Marxsen; altri autori sono Schweizer, Lightfoot, Trilling, Davies, solo per menzionarne alcuni). Gli evangelisti non sono più considerati come semplici raccoglitori di tradizioni, ma veri autori con un'intenzione letteraria e teologica. Ognuno di loro avrebbe disegnato un'immagine di Gesù secondo i destinatari e le circostanze della composizione del proprio vangelo.

Il contributo più importante del metodo della storia della redazione è senza dubbio il ruolo attribuito alla tradizione come fattore determinante prima della composizione scritta dei vangeli. Si prende sul serio il fatto che Gesù, più che scrivere, ha affidato il suo messaggio a una tradizione viva. Ci troviamo davanti a uomini diversi che secondo il loro ambiente e la situazione concreta sono stati sensibili ai vari aspetti dello stesso *kerygma* fondamentale. La pluralità dei testimoni è, infatti, un indice della ricchezza dottrinale del messaggio, e le diverse teologie contribuiscono ad averne una visione più completa e integrata, a raggiungere una teologia *tout*

[54] Cfr. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgechichte des Evangeliums*, Göttingen 1956.

court[55]. Si ricupera così l'approccio sincronico, smarritosi nelle discussioni della *Formgeschichte*, che permette di guardare l'opera letteraria come una totalità composta dai singoli elementi strutturanti. I tre momenti della formazione del testo evangelico – Gesù, la tradizione orale, la redazione scritta – sono visti come un completamento della storia delle forme «in avanti» e «all'indietro»[56].

Più che al metodo, che offre degli aspetti positivi, qualche critica bisogna rivolgerla a coloro che lo impiegano; in questi autori si evidenzia non poche volte lo scetticismo davanti alla tradizione prepasquale, sulla scia dei promotori della storia delle forme. L'accentuazione poi delle discordanze fra gli evangelisti porta ad individuare particolari propri di ognuno di loro che non risalirebbero alla realtà fattuale ma alla loro attività redazionale. Un accento esagerato sul binomio tradizione-redazione porta, come in precedenza, ad un'atomizzazione del testo. Per quanto riguarda i miracoli e i detti messianici, essi trovano spazio nei vangeli ma soltanto come proclamazione della Chiesa, non come storia.

L'istruzione *Sancta Mater Ecclesia* ha saputo cogliere il meglio di questi due metodi menzionati, pur riconoscendo che dietro di loro vi sono pregiudizi filosofici di non poco conto, e realizzando le dovute «filtrazioni»[57]. Per proporre un approccio ecclesiale alla redazione dei vangeli, il testo fa leva sul processo di trasmissione del materiale evangelico, a partire dalla vita e dalla predicazione di Gesù. Di seguito si menzionano gli altri due stadi che avrebbero determinato il processo della loro formazione, vale a dire la predicazione della Chiesa e la messa per iscritto di quell'annuncio salvifico.

Parafrasando la conosciuta frase di Dibelius, *Am Anfang war das Kerygma*[58], si potrebbe dire che la proclamazione, che si trova alla base dei vangeli, è proprio quella di Gesù, le cui parole e il cui messaggio restarono impressi nella mente dei suoi discepoli. Un tale risultato si ricollega, innanzitutto, al suo modo di insegnare, adattandosi ai bisogni degli ascoltatori. Grazie ai ricordi, gli Apostoli divennero

---

55 Cfr. A. Feuillet, *Évangiles synoptiques. Vue d'ensemble sur l'histoire de leur exégèse,* in EeV 86 (1976) 641-646 (644).

56 Cfr. V. Fusco, *I problemi dei vangeli oggi,* in M. Làconi et Al. (edd.), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli,* Leumann (TO) 1994, 49s.

57 Cfr. E. Galbiati, *L'istruzione della Commissione Biblica sul valore storico dei vangeli,* in BeO 6 (1964) 233-245.

58 «Am Anfang aller geistigen Produktion im Urchristentum steht die Predigt, Missions- und Gemeindepredigt, Erzählung und Paränese, Prophetenrede und Schriftauslegung», M. Dibelius, *Die altestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und der Johannesevangeliums,* Berlin 1918, 125. Cfr. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Tübingen 1921.

testimoni della sua vita e della sua dottrina, comprendendo che i miracoli e gli altri eventi della vita di Gesù intendevano suscitare la fede in lui e far abbracciare il suo messaggio di salvezza. Conosciamo bene l'importanza del contesto vitale della Chiesa postpasquale – *Sitz im Leben* – nel quale si sono formati i vangeli; ma è possibile risalire anche alla tradizione fino all'ambientazione nella vita e alla predicazione di Gesù. Schürmann, ad esempio, fa notare il clima di orazione delle scene raccontate da Luca a proposito della preghiera di Gesù e del «Padre Nostro»[59].

In un secondo momento l'istruzione presenta gli Apostoli, araldi della morte e della risurrezione del Signore. Dopo che Cristo, risuscitando dai morti, manifestò la sua divinità, la fede non fece sparire il ricordo degli avvenimenti prepasquali. La risurrezione, infatti, non impediva loro di richiamare alla memoria i detti e i fatti di Gesù. Essa apparve piuttosto come un raggio luminoso che permise di inserirli in una nuova prospettiva, arricchita dallo stesso Risorto che interpretava loro «tanto le parole dell'Antico Testamento come le sue proprie» (cfr. Lc 24,44-45; At 1,3). Nella loro predicazione – che non si è limitata ad un ricordo – essi raccontavano fedelmente la sua vita e ripetevano le sue parole, sempre in rispetto delle esigenze dei vari uditori, «essendo debitori di greci e di barbari, di saggi e di ignoranti» (cfr. Rm 1,14).

Si enuncia, infine, il ruolo degli autori sacri nel consegnare per iscritto la predicazione. I vangeli appaiono come un'opera redazionale che si è servita, in parte, di materiale preesistente. Il loro lavoro comprende la scelta e la sintesi, lo sviluppo e l'interpretazione degli avvenimenti e delle parole, tenendo conto delle circostanze dei fedeli a cui si rivolgevano e dal fine che si proponevano; si parla, in definitiva, di ciò che adesso possiamo chiamare la «teologia» di ciascun evangelista. Una conseguenza di questo fatto sono le divergenze nei passi paralleli e i contesti diversi in cui si trovano, a volte, le stesse parole e gli stessi fatti della vita di Gesù[60].

La *Sancta Mater Ecclesia* è un buon esempio di come nella Chiesa ci si può avvantaggiare degli apporti positivi degli studi recenti, senza perdere di vista le caratteristiche letterarie e teologiche dei vangeli[61]. La vita e l'insegnamento di Gesù Cristo, infatti, non furono raccontati semplicemente allo scopo di conservare un

---

[59] Cfr. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logien Tradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu* in H. Ristow – K. Matthiae (edd.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961, 342-370.

[60] Cfr. Pontificia Comissione Biblica, Istr. *Sancta Mater Ecclesia*, 2.

[61] Cfr. L. Randellini, *Riflessioni marginali alla Istruzione della PCB del 21 aprile 1964*, in RivBib 13 (1965) 255-287.

ricordo, ma predicati per gettare un fondamento della fede e della vita cristiana. Siamo davanti ad un documento che stabilisce dei chiari punti di riferimento per l'ulteriore ricerca sui vangeli e per la loro verità storica.

4. La «terza ricerca»

Ma ciò non vuol dire che l'approccio a Gesù attraverso i vangeli si sia fermato. Al contrario, nelle ultime decadi si è verificata tutta una serie di contributi che fanno parte della così chiamata «terza ricerca»[62]. In non pochi di essi si radica la convinzione che è possibile conoscere molte cose sulla vita di Gesù e che vale la pena farlo[63]. Rispetto alla passata era di Bultmann è aumentata la fiducia nell'attendibilità delle tradizioni su Gesù[64]. Sono lontani, e lo sembrano ancor di più, i tempi in cui l'onere della prova spettava a coloro che sostenevano l'autenticità della tradizione nei vangeli.

Uno dei motivi che sta alla base della vitalità di questa ricerca è la gran quantità di materiale ebraico che è venuta alla luce, a partire dai documenti di Qumran e delle scoperte archeologiche in Terra Santa[65]. Anche se non è applicabile a tutti, si nota negli ultimi tempi un certo desiderio di collocare Gesù nel suo ambiente storico-culturale e di collegare l'armonia e la continuità con le diverse correnti del giudaismo del secondo tempio[66], senza ignorare però l'originalità del suo messaggio[67]. In un certo senso si potrebbe affermare che questa terza ricerca torna a rivalutare ciò che in precedenza erano le premesse del criterio di somiglianza[68]. Al tempo stes-

---

62 Cfr. S. Neill, N.T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford (N.Y.) 1988, 379. Sembra essere stato Wright il primo a chiamare questa nuova serie di studi, *Third Quest*.

63 Cfr. G. Segalla, *La terza ricerca*, 227s. L'autore sottolinea in primo luogo la varietà delle ricerche senza una matrice comune, a differenza di quelle precedenti.

64 Cfr. J. Gnilka, *Gesù di Nazaret*, 43.

65 Cf. B. Estrada, *A New Approach to the Historical Jesus*, in The Chapter (London), May 1995, 14-19.

66 Cfr. B. Chilton – C. A. Evans – J. Neusner (edd.), *Rabbinic Judaism and the New Testament*, Boston 2002.

67 Questo è, a mio avviso, il contenuto essenziale del criterio di plausibilità che propongono G. Theissen, A. Merz, *Il Gesù storico*, Brescia 1999, 149-152. Da una parte, la coerenza e la plausibilità degli effetti; dall'altra, l'individualità e l'originalità di Gesù. La «nuova ricerca» privilegiava il criterio della differenza, per poi sottolineare la continuità. In questo caso viene messa in risalto innanzitutto la coerenza e la continuità, ribadendo poi gli aspetti originali di Gesù.

68 Cfr. J. A. Riestra, *Il criterio di somiglianza e la «terza ricerca» del Gesù storico*, in M. A. Tàbet (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, Città del Vaticano 1999, 169-185.

so si nota un'apertura verso contesti più ampi e una disponibilità metodologica a muoversi nel campo dell'interdisciplinarità: certamente non predominano né il razionalismo positivista né la sola teologia kerygmatica, che vengono criticamente ridimensionati[69].

Nella *Third Quest*, spicca una certa tendenza – o meglio, un desiderio, visto che non in tutti casi è portata a termine – ad essere unificatrice ed integrativa. Da una parte si evita di contrapporre la storia alla teologia; dall'altra, non va separato il Gesù che annuncia la parola, fa dei miracoli e muore in croce, dal Cristo risorto e predicato nella Chiesa primitiva; non si fa una spaccatura, in definitiva, fra il Gesù che è soggetto della storia e Colui che ne è l'oggetto[70]. Racconto e *kerygma* si fondono nell'orizzonte personale di Gesù, pur privilegiando la sua immagine terrena. Il positivismo storico, nella sua valenza antidogmatica, appare attenuato. A ciò si aggiunge l'approccio sociologico, che cerca di individuare nei vangeli un'immagine di Gesù integrata nei diversi movimenti, dei quali era pieno il mondo ellenistico-romano; qualcosa di simile accade con la visione che si può ricavare dal punto di vista dell'antropologia culturale. Segnalerei infine il metodo della critica letteraria che riguarda l'impostazione narrativa e retorica dei vangeli. Un buon esempio di applicazione della tecnica sviluppata dalla scuola narratologica è l'opera di Balaguer[71].

Riguardo alle fonti, esse si rivelano più numerose di prima: oltre ai vangeli canonici si fa ricorso agli scritti apocrifi come i «vangeli» di Tommaso e di Pietro e ad alcuni racconti brevi della passione. Gli scritti della comunità del deserto di Giudea (Qumran) assieme a quelli del giudaismo rabbinico – in parte contemporanei a Gesù, ma redatti nella loro maggior parte dopo la distruzione del tempio – e alle diverse storie di Giuseppe Flavio completano il panorama dei documenti utilizzabili.

Tra l'abbondanza delle pubblicazioni si forma un ventaglio multicolore di teorie e di opinioni, tanto da poter affermare che la «terza ricerca» trova il punto di convergenza nell'epoca in cui si svolge, più che nell'unità e concordanza di pensiero, di metodologia, e ancor meno dei risultati ottenuti. Per Crossan[72], ad esempio, Gesù appare come un filosofo cinico dell'area del Mediterraneo, più adatto a pronuncia-

---

69 Cfr. G. Segalla, *La terza ricerca*, 229.

70 Cfr. V. Fusco, *La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive*, in R. Fabris (ed.), *E la parola di Dio cresceva. In onore di C. M. Martini*, Bologna 1998, 488.

71 Cfr. V. Balaguer, *Testimonio y tradición en san Marcos*, Pamplona 1990.

72 Cfr. J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.

re sentenze stoiche e frasi sapienziali che ad annunziare un messaggio escatologico. Secondo lui, Gesù predica un regno ugualitario – vi si intravede il pensiero di Harnack – senza pregiudizi e senza tabù di purità; siede a tavola con tutti e non nega a nessuno il suo potere di guarire. Il suo profilo viene appiattito in tal modo da non permettere di scorgere dei rilievi teologici o soprannaturali[73]. Qualcosa di simile accade con Mack[74], che alla figura del saggio cinico aggiunge quella del riformatore sociale itinerante, mentre Borg[75] ribadisce in Lui il risvolto trascendente, in continuo contatto con l'altro mondo. In tutti c'è una certa enfasi nel togliere valore ai vangeli canonici e darlo invece al «vangelo» copto di Tommaso e agli altri scritti apocrifi[76]. Un punto comune a questi autori appena menzionati è il fatto di appartenere al *Jesus Seminar*[77], dove il testo è stato fissato da una votazione «democratica», al cui interno non si riscontra la dimensione escatologica, rifiutata aprioristicamente dalla maggior parte dei componenti del seminario. L'osservazione critica di Segalla, indicandovi un metodo che vuol tirare delle conclusioni più ampie delle premesse, è giusta[78].

Un certo interesse a considerare Gesù all'interno della realtà giudaica esisteva da tempo, e si era già plasmato nell'opera di Flusser[79]. L'autore ha messo in evidenza parecchie sfaccettature della persona di Gesù in concordanza con l'ambiente semitico del suo tempo, collegandolo non soltanto al fariseismo e al rabbinismo, ma anche all'essenismo[80]. In modo parallelo Vermes[81] vuole presentare un Gesù integrato nella società ebraica del suo tempo, e sotto questa prospettiva interpreta i suoi detti e i fatti. Le sentenze, gli insegnamenti e le parabole avrebbero, secondo lui, radici nella tradizione rabbinica del secondo tempio. Persino il suo operare

---

73 Si badi al modo un po' bizzarro di procedere. Da una parte Crossan respinge ciò che possa oltrepassare l'ambito naturale; dall'altra presenta – come conclusione del suo studio – un Gesù spoglio di qualsiasi punto di contatto con la sfera divina, ma che è allo stesso tempo proposto come oggetto della fede.

74 Cfr. B. L. Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, San Francisco 1993. Nella stessa linea F. G. Downing, *Christ and the Cynics*, Sheffield 1988.

75 Cfr. M. Borg, *Jesus: A New Vision*, San Francisco 1987.

76 Cfr. R. Aguirre, *Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann*, in EB 54 (1996) 459.

77 Cfr. R. W. Funk, R. W. Hoover (edd.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1996, e il libro di Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millenium*, San Francisco 1996.

78 Cfr. G. Segalla, *La terza ricerca*, 231.

79 Cfr. D. Flusser, *Jesus*, Jerusalem 1969 (noi useremo la versione italiana, *Jesus*, Brescia 1997).

80 D. Flusser, *Jesus*, 14.

81 Cfr. G. Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospel*, New York 1983.

miracoli imiterebbe il comportamento di alcune figure classiche del talmud, come R. Hanina ben Dosa o R. Honi. Dalla sua opera trapela un Gesù per nulla originale, che si è affacciato al mondo dal profondo della tradizione ebraica in cui era immerso e alla quale si sarebbe assimilato. Secondo Pérez la sua ipotesi non regge, perché Vermes voleva fra l'altro presentare un Gesù tollerante il compimento della legge, mentre le figure rabbiniche che indica come paradigmi del comportamento di Gesù sono invece strettamente esigenti riguardo alla legge mosaica[82].

Gli apporti di Sanders[83] sembrano più consistenti. Alla base della sua ricerca c'è una serie di fatti che l'autore considera incontrovertibili, e sui quali si potrebbe costruire un profilo storico di Gesù. Questi i fatti: 1) fu battezzato da Giovanni; 2) era un galileo che predicò e fece guarìgioni; 3) chiamò a sé dei discepoli e ne scelse Dodici; 4) limitò la sua attività a Israele; 5) ebbe una controversia sul tempio; 6) fu crocifisso dai romani, fuori da Gerusalemme; 7) i suoi discepoli continuarono la sua opera, in gruppo, dopo la sua morte; 8) questo movimento si pose in contrasto con una parte del giudaismo contemporaneo[84]. Oltre a quei fatti, Sanders distingue anche altri eventi che nella gamma di verificabilità andrebbero dai «certi» fino ai «non credibili». Quel nucleo di fatti sarebbe per Sanders il punto di riferimento del materiale evangelico. Sorprende un po' che l'autore tenga poco conto dei detti – insegnamenti, controversie e sentenze – perché, secondo lui, non avrebbero grande originalità, e d'altro canto manifesti circa i detti uno scetticismo che sa di bultmanniano.

Fra gli otto fatti Sanders sceglie il quinto come azione simbolica e come punto determinante per gli altri: la cacciata dei mercanti dal tempio è per lui segno della restaurazione escatologica di Israele, che per Gesù sarebbe stata imminente. In questo caso il parallelismo con Schweitzer è chiaro: da una parte c'è una ricerca storica positivista, limitata ai soli fatti; e dall'altra, l'escatologia come via di soluzione per la missione di Gesù, che – in tutti e due i casi – si sarebbe sbagliato nel pensare che la svolta escatologica avrebbe dato origine al regno che Dio voleva instaurare con la sua venuta[85]. Ciononostante, Sanders ha avuto il merito di pre-

---

82 Cfr. M. Pérez Fernández, *Textos rabínicos en la exégesis del Nuevo Testamento*, in EstBib 61 (2003) 475-498 (479).

83 Cfr. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (*Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, e anche il più recente *Gesù, la verità storica*, Milano 1995).

84 Cfr. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, 11.

85 Difatti Sanders si sente obbligato a staccarsi dalla posizione di Schweitzer, cercando di giustificare il proprio punto di vista: *Jesus and Judaism*, 327-330. Per una critica, cfr. G. Segalla, *Gesù, Profeta escatologico della restaurazione di Israele?*, in StPat 40 (1993) 83-102 (99s.).

sentare un giudaismo contemporaneo a Gesù più ricco e svariato, che permette una migliore conoscenza del suo *milieu*.

Volendo cercare un filo conduttore in questo gruppo di studiosi nell'area del giudaismo, forse lo si trova nel privilegiare il versante socio-culturale e religioso-politico come alveo dove si può meglio individuare la figura di un Gesù integrato in quell'ambiente vitale. Nel caso di Sanders si privilegia l'aspetto fattuale anziché quello del suo messaggio. Quei fatti convergono a creare un'immagine di Gesù che non ha nessun contrasto serio col giudaismo, e che in fondo non ha detto cose originali[86]. Sanders afferma inoltre che non si trova in Gesù alcuna opposizione esplicita alla legge[87]. Il punto debole di questa tesi è quello di escludere la singolarità di Gesù, come si è già visto con Vermes[88].

Sia in questi autori che cercano nell'ambiente giudaico il filo di Arianna che porterebbe alla figura e alla personalità di Gesù, che in coloro che prediligevano in Lui le sentenze e la filosofia di matrice stoica, il risultato che si intravede è quello di un profeta sociale anziché escatologico. Ognuno dei loro approcci sembra un po' riduzionistico, in quanto la loro analisi esclude altri punti di vista e, a volte, la cornice che viene fornita dai vangeli stessi, senza la quale si ottengono soltanto dei pezzi frammentari che non riescono a ricavare un'immagine autentica di Gesù. Inoltre, trattandosi non poche volte di uomini di fede che studiano i testi della rivelazione, si aspetterebbe un'apertura verso la cristologia neotestamentaria, dove si considera Gesù come vero uomo, sì, ma al tempo stesso come Colui che è aperto al trascendente, che compie nella sua vita la volontà di Dio e manifesta la Divinità nelle sue parole e nelle sue opere.

Meier[89] lo vede invece come annunciatore di un regno escatologico, come taumaturgo, maestro, profeta e restauratore di Israele. Nell'attesa della pubblicazione del quarto volume, dove parlerà dell'identità di Gesù e degli «enigmi» attorno alla sua figura – a dire il vero si attendeva che lo facesse già nel terzo, dedicato invece ai discepoli e agli oppositori –, si nota una certa riserva verso le situazioni della sua

---

86 Per Sanders nessuna delle realtà della vita di Gesù è unica: né i miracoli, né la non violenza, né la speranza escatologica e nemmeno le promesse agli emarginati. Pur riconoscendo il suo insegnamento come «profondo, percettivo e creativo», finisce per negare l'autenticità delle parabole, peraltro accettata da non pochi studiosi. Cfr. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 319s.

87 Cfr. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 325.

88 Cfr. G. SEGALLA, *Gesù, Profeta escatologico della restaurazione di Israele?*, in StPat 40 (1993) 83-102.

89 Cfr. J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* I, New York 1994; II, 1997; III, 2001. Userò l'edizione italiana, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* I, Brescia 2001; II, 2002; III, 2003.

vita che toccano la sfera della Cristologia[90]. Altri libri, infine, presentano delle immagini di Gesù così particolareggiate, tanto da poterle definire stravaganti[91].

Una menzione a parte merita l'ultimo libro di Dunn[92], dove fra l'altro vengono analizzati non pochi degli ultimi studi su Gesù nei vangeli. L'autore sa di trovarsi di fronte ad una pluralità di fonti e di tradizioni che permettono di risalire fino alla persona di Gesù, sapendo che la predicazione della Chiesa apostolica ha conservato i ricordi e i detti del Nazareno, mettendoli posteriormente per iscritto. Scrive Dunn che alla base del testo si trova «l'impatto» di Gesù prima della pasqua, il carattere della sua personalità, la forza del suo insegnamento e l'influsso straordinario che ha esercitato sui discepoli e sugli ascoltatori, tanto da lasciar fortemente impresso tutto ciò nei loro pensieri e nella loro memoria: «le tradizioni dei vangeli forniscono un limpido ritratto del Gesù ricordato (dai suoi discepoli) e fanno vedere con abbastanza chiarezza l'impatto esercitato da Gesù sui primi seguaci».

Non si pretende affermare, secondo Dunn, che i testi evangelici conservino in maniera pedissequa le parole di Gesù, mediante una fissazione quasi letterale nella mente dei discepoli, per poterle consegnare poi per iscritto. L'ipotesi che poggia su una tale fedeltà – riflesso degli insegnamenti rabbinici ai tempi di Gesù –, è generalmente apprezzata dalla scuola scandinava[93]. Essa è senz'altro utile per considerare alcune pericopi e alcuni passi circoscritti nei vangeli. Allo stesso tempo aiuta a determinare il contesto in cui si svolsero alcuni dialoghi, insegnamenti e miracoli. A

---

90 Meier pone come ambientazione ideale (I,7) per l'elaborazione del libro, ciò che chiama «un conclave non papale», dove un cattolico, un protestante, un giudeo e un agnostico – tutti storici onesti e competenti – si trovano a studiare Gesù di Nazaret per dire cose su cui tutti siano d'accordo. Più avanti (I,42) afferma che a ragione del metodo scientifico utilizzato deve esser messa tra parentesi la conoscenza di fede. Tale atteggiamento ha il pericolo di rifiutare le conseguenze di fede dei fatti e dei detti contenuti nel vangelo. Difatti, un pensiero «neutro» finisce per mettere in dubbio delle verità sostanziali: nel primo volume Meier sostiene come luogo probabile di nascita Nazaret (I,237), e poi lo riafferma in maniera assoluta nel terzo (III,613); quell'ipotesi era stata formulata per la prima volta da Renan. Qualcosa di simile accade attorno all'ipotesi sui fratelli di Gesù (I,324s.). Ciononostante, è aperto ai miracoli (II,722-754).

91 Basterebbe citare B. Thiering, *Jesus the Man: A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, e A. N. Wilson, *Jesus*, London 1992.

92 Cfr. J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids-Cambridge 2003.

93 Gerhardsson sostiene che non esistono tradizioni sostanziali su Gesù al di fuori dei vangeli, all'interno dei quali ci sono dei testi e non soltanto delle idee; ci sarebbero poi due modi per la trasmissione dei testi: quello haggadico, con alterazioni, e quello in cui il testo è mantenuto fedelmente; quest'ultimo sarebbe il caso dei testi di Gesù e su Gesù nei vangeli: Cfr. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961; anche B. Gerhardsson, *The Gospel Tradition*, Lund 1986, e soprattutto la sua ultima opera, *The Reliability of the Gospel Tradition*, pref. di D. A. Hagner, Peabody/Mass. 2002. Cfr. anche H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition*, Oxford 1970.

mio avviso, esse non riescono a spiegare la genesi del messaggio e della predicazione di Gesù nella sua globalità. Nel libro di Dunn si osserva invece come quei detti e fatti del Maestro vengono conservati, grazie all'impatto immediato e originale di Gesù nella tradizione sinottica e più ampiamente nei quattro vangeli, conservando un'unità sostanziale di contenuto assieme alle particolarità teologiche e alle caratteristiche proprie di ogni evangelista.

La tradizione orale permette da una parte di appoggiarsi su un contenuto sostanziale e nel contempo stabile, mentre dall'altra la diversità della stessa tradizione è garanzia della sua vitalità e ricchezza[94]. Rifacendosi alla tradizione si vuol trovare in Gesù – e questo è, a mio avviso il maggior pregio dell'opera – Colui la cui missione è scandita da una serie di avvenimenti, dove ognuno di loro è illustrato da racconti e insegnamenti. Tale tradizione si sarebbe sviluppata nella cerchia dei discepoli e nelle riunioni della Chiesa primitiva, benché non fosse ancora letterariamente documentata.

5. Conclusione

Due documenti fungono da pietre miliari nel descrivere l'atteggiamento della Chiesa davanti al carattere storico dei vangeli; l'istruzione *Sancta Mater Ecclesia* e la costituzione *Dei Verbum*. Lo stretto legame fra di esse si riflette nel fatto che entrambe offrono essenzialmente lo stesso insegnamento riguardo all'origine dei vangeli, anche se quest'ultimo ha un carattere più solenne e universale. Per questa causa il contenuto della *Dei Verbum* è breve, stringato e incisivo. L'istruzione della Pontificia Commissione Biblica, invece più ampia ed esplicativa, si sofferma su quei particolari storici che hanno permesso l'approfondimento della conoscenza sulla formazione dei vangeli. La pubblicazione dei due documenti ha favorito la ricerca su Gesù, che dopo il concilio è stata ripresa con particolare slancio. A partire da quel momento è stata aperta una via di accesso che non passa soltanto attraverso la storia. Il genere letterario «vangelo», infatti, unico in quanto intreccio di storia e teologia, di racconto del passato e esperienza del presente, è veramente adatto a conoscere la natura stessa dell'evento cristiano.

Negli ultimi anni la ricerca teologica si è resa conto che non si può non tener

94 «The tradition show us *how* Jesus was remembered; its character strongly suggests again and again a tradition given its essential shape by regular use and reuse in oral mode», J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, 335.

conto dell'indagine storica su Gesù. Difatti l'esigenza storica è iscritta nelle stesse testimonianze del Nuovo Testamento, e senza una reale fattualità l'evento cristiano si ridurrebbe ad un mito. Al tempo stesso si è arrivati ad una conoscenza più accurata della storia e del suo metodo, che non prescinde mai dal soggetto, dalle sue aperture e dai suoi punti di vista: la persona che scrive la storia fa parte di essa[95].

I criteri di storicità utilizzati negli anni '50, ridimensionati nelle ultime decadi, hanno dato adito a dei criteri più globali e complessivi riguardo alla vita e alla missione di Gesù. Sono determinanti in Lui due cose: il suo comportamento terreno, le sue parole e le sue azioni affiancati al suo destino, alla morte in croce e alla risurrezione. Soltanto le due realtà fuse insieme danno un'immagine adeguata di «Gesù Cristo», poiché il Gesù terreno non va inteso senza il Cristo risuscitato, così come per la Chiesa primitiva il Crocifisso e il Risorto non è altri che Gesù di Nazaret. È utile la distinzione delle due dimensioni nella persona del Verbo incarnato, mentre è semplicemente inaccettabile la loro separazione.

In quest'unione di fenomeno storico e di presente sovrastorico, colto con la fede e operante in ogni tempo, c'è del resto una tensione: come possono i dati storici, irrimediabilmente concreti, essere uniti e fatti coincidere con la fede la cui comprensione riposa su un altro piano[96]? L'unica risposta possibile sgorga dall'*extra nos* della salvezza; dal fatto che Dio è intervenuto nella storia umana per realizzare la sua opera salvifica. E il momento decisivo di quell'intervento si è attuato in Gesù di Nazaret. Accanto alla ricerca «storica» la teologia afferma senza esitazioni l'importanza di Colui che visse in Palestina nel primo secolo della nostra era, è stato crocifisso sotto Ponzio Pilato ed è risorto dai morti.

La redenzione che Gesù è venuto a portare è una salvezza attuata nell'evolversi storico dell'umanità[97]. Al di là dei limiti segnati dalla vita e dalla morte, dall'apparizione e dalla scomparsa della specie umana, il regno di Dio, che assume nella sua pienezza tutto il contenuto della storia, può dare un significato assoluto al processo di cui è parte costitutiva, proprio perché entra nella storia come ultrastorico. Nella persona di Gesù la natura umana raggiunge la sfera divina. Parallelamente l'ordine temporale, che è come il «corpo» dello spirito umano nella terra, è «risuscitato nella gloria» della realtà eterna: il processo storico ha questo destino supremo[98].

---

95 Cfr. B. Maggioni, *«Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio». Commento alla «Dei Verbum»*, Padova 2001, 121s.

96 Cfr. R. Schnackenburg, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Brescia 1995, 17s.

97 Cfr. G. Segalla, *Gesù, Profeta escatologico*, 102.

Il rifiuto della presenza del soprannaturale nella storia eliminerebbe l'intera cornice che fa possibile un'adeguata comprensione dei vangeli. Togliendo l'aspetto essenziale delle narrazioni concernenti la salvezza portata dal Figlio di Dio, una nuova generazione di studiosi si vede costretta ad intraprendere altre vie di accesso per la conoscenza di Gesù. Una tale posizione di stallo stenta a comprendere che, racchiusa nei fatti ma al di là di essi, si scopre la realtà del mistero[99].

I primi cristiani erano interessati a verificare se i fatti raccontati – di grande importanza per la loro vita – fossero o no accaduti, proprio perché la vita di Gesù era qualcosa di reale, di verificabile. Tuttavia i vangeli non sono paragonabili a resoconti di cronaca perché il loro scopo è innanzitutto quello di nutrire la fede. Con Giovanni si potrebbe affermare che le tradizioni sui detti e sui fatti di Gesù sono state scritte, «perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome»[100]. Esse sono un intreccio inscindibile di storia e di interpretazione, certamente non classificabile dentro i canoni della storiografia moderna.

Ma la proclamazione del vangelo non si è limitata all'annuncio originario della primitiva comunità cristiana. Ogni volta che esso viene proclamato provoca una crisi nella Chiesa, sia nell'ambito dell'esperienza personale che di quella comunitaria. Da tale crisi Dio suscita una nuova creazione in cui si manifesta la «pienezza dei tempi», contrassegnata dalla venuta del regno di Dio. La storia diventa adesso, e non soltanto alla fine dei secoli, il luogo dove si manifesta l'ordine della redenzione e della rivelazione. Con Dodd si può dire che ogni situazione storica è in grado di essere assunta nel piano della storia «sacra»[101].

Tutto ciò che viene raccontato e tramandato nei vangeli è così intrecciato alla risposta di fede della comunità da non potersi separare da quanto è accaduto in quel tempo. La figura di Gesù è vicina e comprensibile soltanto a chi accoglie apertamente nella fede le sue parole e si sente coinvolto nelle sue azioni, accompagnandolo nel cammino della passione e della morte. Al contrario, senza la fede cozza contro un muro di enigmatica oscurità. Un atteggiamento freddo e distaccato davanti ai vangeli riflette solo il condizionamento pregiudiziale di chi non vuole

98 Cfr. C. H. Dodd, *Storia ed Evangelo,* Brescia 1976, 145.

99 Cfr. D. A. Hagner, *An Analysis of Recent 'Historical Jesus' Studies*, in *Religious Diversity in the Græco-Roman World: A Survey of Recent Scholarship*, Sheffield 2001, 105.

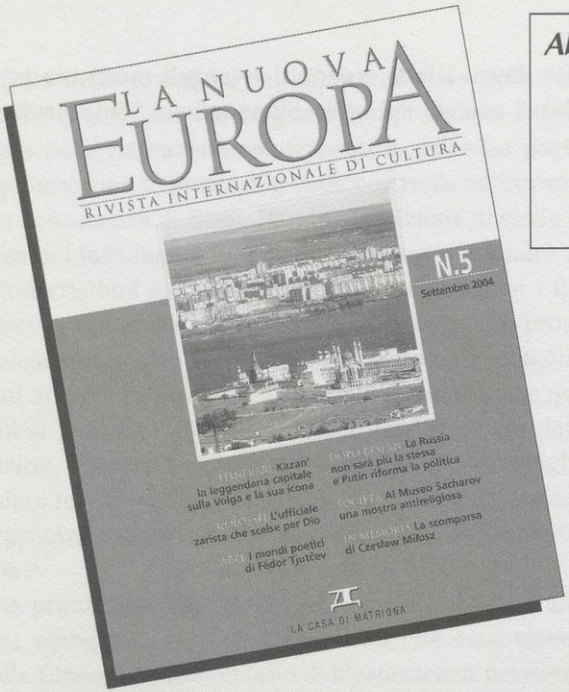
100 Gv 20,31.

101 Cfr. C. H. Dodd, *Storia ed Evangelo,* 144.

accettare la realtà presente dietro i fatti accaduti. I vangeli mostrano la portata della loro storicità, allorché si prende sul serio l'immagine e l'interpretazione di Gesù che essi ci offrono.

LA NUOVA EUROPA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA



Abbonamenti 2004

Italia: € 30

Estero: € 60

Un numero € 6

SUL NUMERO DI SETTEMBRE-OTTOBRE

- **ITINERARI IN RUSSIA - 16 PP. A COLORI**
  Kazan': verso il millennio della capitale tatara
  Le peripezie dell'icona donata dal Papa al Patriarca Aleksij II
- **ATTUALITÀ**
  La Russia dopo Beslan
- **MONDO DELL'ARTE**
  La scomparsa di Czeslaw Milosz
  I mondi poetici di Fëdor Tjutčev
- **SOCIETÀ E RELIGIONE**
  Una mostra antireligiosa al Museo Sacharov di Mosca
- **COLOSSEI DEL XX SECOLO**
  Čičagov, l'ufficiale zarista che scelse per Dio

rcsegr@tin.it • Tel.: 035294021
www.russiacristiana.org

RTLu IX (3/2004) 569-590

Le passage de la mer (Ex 14)
Analyse rhétorique

Roland Meynet
Ordinario di Teologia Biblica, Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

Il n'est pas rare que, dans les introductions à la lecture critique de la Bible, le passage de la mer en Ex 14 soit choisi pour illustrer, par un exemple simple et démonstratif, la théorie documentaire[1]. L'examen des tensions du récit, tenues pour des incohérences voire même des contradictions, le relevé des répétitions, considérées comme des doublets, permettent de démêler l'écheveau du texte actuel; on distingue ainsi, à l'origine du récit final, deux sources fort différentes, l'une Yahviste, l'autre Sacerdotale, à quoi il faudrait ajouter les bribes d'une troisième tradition, l'Éloïste.

Mettant entre parenthèses l'histoire de la rédaction, plusieurs se sont essayés à étudier le texte final pour en déceler la composition et la cohérence[2]. Il n'est pas question ici, par manque de place, de critiquer systématiquement ces diverses analyses; j'entends seulement rouvrir le dossier à frais nouveaux, en appliquant les procédures rigoureuses, désormais bien connues, de l'analyse rhétorique[3].

Ex 14 forme une unité dont les limites sont reconnues par la plupart des chercheurs. La fin du chapitre précédent rapporte comment les fils d'Israël partent librement vers le désert, guidés par la colonne de nuée. Le chapitre 14 commence

---

1 Par ex., É. Charpentier, *Pour lire l'Ancien Testament*, Paris 1980, 28-28; C. Wienner, *Le livre de l'Exode*, (Cahiers Évangile 54) Paris 1985, 22-25; J.-L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, (Le livre et le rouleau 5) Bruxelles 2000, 101-111; 113-114.

2 E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Roma 1956, 158-160; P. Auffret, *Essai sur la structure littéraire d'Ex 14*, dans EstBib 41 (1983) 53-82; J.-L. Ska, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique de Ex 14,1-31*, dans AnBib 109, Rome 1986, 1997[2].

3 Voir R. Meynet, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique*, (Initiations) Paris 1989; Id., *Lire la Bible*, (Champs 537) Paris 2003.

par un revirement soudain: le Seigneur en effet donne un contre-ordre à Moïse qui fait rebrousser chemin au peuple, ce qui déclenchera la poursuite des armées égyptiennes et débouchera finalement sur le salut des fils d'Israël et l'anéantissement de leurs ennemis. Comme s'il avait fallu que la libération du peuple soit accompagnée de l'abaissement de ceux qui l'avaient réduit en esclavage et se refusaient jusqu'au bout à laisser partir ceux qui les servaient. Comme si la naissance du peuple d'Israël à la liberté ne pouvait pas ne pas affronter et traverser la mort. Quant au chapitre 15, il commence par le long chant de victoire de Moïse et des fils d'Israël, après qu'ils aient traversé la mer e vu leurs ennemis morts sur la grève (Ex 15,1-18). En outre, la régularité de la composition interne du texte et sa cohérence représentent sans aucun doute un des critères majeurs de son unité, donc de ses limites.

1. Première hypothèse

Un relevé systématique des reprises de mots et surtout d'expressions m'a conduit à émettre une première hypothèse: les versets 1-10 et 15-31 pourraient former deux unités dont le parallélisme est frappant, malgré une différence de longueur notable.

- *Termes initiaux:* une phrase de récit introduit un discours de Dieu (1a et 15a); celui-ci comprend le même ordre («Parle aux fils d'Israël»), suivi d'un autre ordre fort semblable («et qu'ils s'en retournent»; «et qu'ils partent»). Peu après, le verset 4 et les versets 17-18 sont presque identiques.

- *Termes centraux:* au centre de chacun de ces passages se trouvent les deux seules paroles prononcées par les Égyptiens (5cd et 25bc)[4].

- *Termes finaux:* à la fin des passages est rapporté ce que les fils d'Israël «voient» (30c.31a); «ils levèrent les yeux» (10b) est une autre manière de dire la même chose. Ce qu'ils voient débouche sur la «crainte» (10c et 31b). Le «cri» poussé «vers le Seigneur» au début est remplacé par «la foi» en «le Seigneur et en Moïse» à la fin:

Et ils craignirent beaucoup	et **ils crièrent** les fils d'Israël vers Yhwh.
Et ils craignirent le peuple Yhwh	et **ils crurent** en Yhwh et en Moïse son serviteur.

[4] Caractériser ces seules paroles des Égyptiens de «termes centraux» n'est pour l'instant qu'une hypothèse, qui sera vérifiée plus loin.

- *Termes médians:* le premier passage s'achève sur le «cri» des fils d'Israël poussent (10e: «et *ils crièrent* les fils d'Israël vers le Seigneur») et le dernier passage commence avec une question du Seigneur à propos de ce cri (15b: «Pourquoi *cries-tu* vers moi?»).

La lettre «p», à la fin de 25 et de 31, signale, comme dans le texte hébraïque, la fin des deuxième et troisième *parashâ*, ou unités de lecture, établies par les massorètes. La première s'achève avec le verset 14, avant le début de notre dernier passage. Le découpage massorétique, adopté par Ska, suit la scansion marquée par les trois interventions du Seigneur qui introduites par les phrases narratives, «Et parla Yhwh à Moïse disant» (1a), «Et dit Yhwh à Moïse» (15a, repris identiquement en 26a). Il est indéniable que ces trois phrases ne peuvent pas ne pas jouer une fonction dans la composition du chapitre. Le problème, comme toujours quand on se trouve devant des reprises, surtout aussi évidentes, est de déterminer à quel niveau d'organisation du texte elles jouent. Pour Ska, elles jouent au même niveau, puisqu'elles marquent le début des trois étapes du récit. Je suis d'avis, pour ma part, que les deux premières (1a et 15a) jouent au niveau de la séquence, signalant le début de ses passages extrêmes, et que les deux dernières (15a et 26a), dont on a remarqué qu'elles sont identiques, jouent à l'intérieur du dernier passage (15-31): elles signalent en effet le début de ses parties extrêmes (15-25 et 26-31), parce qu'elles introduisent l'ordre donné à Moïse d'étendre sa main sur la mer (16a et 26ab), ce qui n'était pas le cas au début du chapitre. On voit donc que la même occurrence, ici la phrase narrative de 15a, peut avoir deux fonctions, à deux niveaux différents: avec 1a au niveau de la séquence (1-31), avec 26a au niveau du passage final (15-31).

1 **Et parla Yhwh à Moïse disant:**

2 **«Parle aux fils d'Israël** *et qu'ils retournent*
et campent devant Pi-Hahirôt entre Migdol et
entre la mer devant Baal-Çephôn en face de lui
campez sur la mer. 3 Et dira Pharaon sur les fils
d'Israël: «Errants eux dans le pays, s'est fermé sur
eux le désert!»
4 Et
j'endurcirai le cœur de Pharaon
et il poursuivra derrière eux
et je me glorifierai
contre Pharaon et contre toute son armée

ET SAURONT LES ÉGYPTIENS
QUE JE SUIS YHWH.»

Et ils firent ainsi 5 et il fut annoncé au roi d'Égypte qu'avait fui le peuple. Et se renversa le cœur de Pharaon et de ses SERVITEURS envers

Et ils dirent: «Qu'est cela que nous avons fait
que nous avons renvoyé **Israël** de notre SERVICE?»

---

6 Et il attela son char et son peuple il prit avec lui
7 et il prit six cents chars meilleurs et tous les
chars d'Égypte, et des officiers sur chacun. 8 Et
endurcit Yhwh le cœur de Pharaon roi d'Égypte et
il poursuivit derrière les fils d'Israël
et les fils d'Israël sortant à main haute 9 et pour-
suivirent les Égyptiens derrière eux et rejoi-
gnirent eux campant sur la mer *tous chevaux de char-
rerie de Pharaon et ses cavaliers et son armée* sur Pi-Hahirôt
devant Baal-Çephôn 10 Et Pharaon s'approcha.

Et *LEVÈRENT* **les fils d'Israël** *LEURS YEUX*
et voici que ***l'Égypte*** allait derrière eux.

Et ils craignirent beaucoup
et ***ils crièrent*** **les fils d'Israël** vers YHWH.

---

15 **Et dit Yhwh à Moïse:**
«Qu'est-ce que ***tu cries*** vers moi?
Parle aux fils d'Israël *et qu'ils partent*
16 Et toi, lève ton bâton et étends ta main sur la
mer et fends-la et que viennent les fils d'Israël au
milieu de la mer dans le sec.

17 **Et moi voici que**
j'endurcirai le cœur des Égyptiens
et ils viendront derrière eux
et je me glorifierai
contre Pharaon et toute son armée,
contre ses chars et contre ses cavaliers.
18 ET SAURONT LES ÉGYPTIENS
QUE JE SUIS YHWH
quand je me glorifierai contre Pharaon,
contre ses chars et contre ses cavaliers.»

---

19 Et se déplaça l'ange de Élohîm qui allait devant
le camp d'Israël et il alla par derrière eux et se
déplaça la colonne de nuée de devant eux et se tint
par derrière eux. 20 Et il alla entre le camp des
Égyptiens et entre le camp d'Israël. Et était la
nuée et la ténèbre et elle illuminait la nuit et ne
s'approcha pas celui-ci et celui-ci de toute la nuit.
21 Et étendit Moïse sa main sur la mer et fit aller
Yhwh la mer avec un vent d'est fort toute la nuit
et il mit la mer vers une terre-ferme et se fendi-
rent les eaux. 22 Et vinrent les fils d'Israël au
milieu de la mer dans le sec et les eaux pour eux
un rempart à leur droite et à leur gauche. 23 Et
poursuivirent les Égyptiens et vinrent derrière eux
tous les chevaux de Pharaon, ses chars et ses
cavaliers au milieu de la mer. 24 Et il fut à la veille
du matin regarda Yhwh vers le camp des Égyp-
tiens de la colonne de nuée et il confusa le camp
des Égyptiens 25 et il enraya les roues de ses chars
et ils avançaient avec peine.

Et dit l'Égypte: «Fuyons devant **Israël**,
car Yhwh combat pour eux contre l'Égypte.» **p**

---

26 **Et dit Yhwh à Moïse**: «Étends ta main sur la
mer et que reviennent les eaux *sur les Égyptiens sur
leurs chars et sur leurs cavaliers.*»
27 Et étendit Moïse sa main sur la mer et revint la
mer devant le matin vers son lit. Et les Égyptiens
marchaient à sa rencontre et culbuta Yhwh les
Égyptiens au milieu de la mer 28 Et revinrent les
eaux et couvrirent *les chars et les cavaliers de toute l'armée
de Pharaon* qui venaient derrière eux dans la
mer et il ne resta d'eux pas un seul. 29 Et les fils
d'Israël étaient alléz dans le sec au milieu de la
mer et les eaux pour eux un rempart à leur droite
et à leur gauche 30 Et sauva Yhwh en ce jour-là
Israël de la main des Égyptiens.

Et *VIT* **Israël** ***les Égyptiens*** morts sur le rivage de
la mer 31 et *VIT* **Israël** le bras grand que fit Yhwh
avec ***les Égyptiens***

Et ils craignirent **le peuple** YHWH
et ils crurent en YHWH et en Moïse son SERVITEUR. **p**

C'est évidemment la cohérence de la dernière unité et la régularité de sa composition qui permettront de confirmer ce qui vient d'être avancé. Mon hypothèse sera que les deux unités examinées sont de la taille d'un passage[5].

2. Le premier passage (1-10)

Ce passage est formé de trois parties, organisées de manière concentrique.

2.1. La première partie (1-4)

La première partie comprend trois sous-parties: les sous-parties extrêmes (1 et 4d), qui sont narratives, ne comptent qu'un segment unimembre. La partie centrale (2-4c), qui est de discours, est formée de trois morceaux. Le premier et le dernier (2 et 4abc) comptent trois bimembres qui se correspondent de manière spéculaire; le premier dit ce que doivent faire les «fils d'Israël», l'autre ce que fera le Seigneur avec «les Égyptiens». Le morceau central (3), un trimembre de type ABB, qui rapporte à l'avance les paroles que prononceront les Égyptiens, assure le passage du premier morceau au troisième.

+ [1] Et parla	YHWH	à Moïse disant:	
: [2] «Parle	**aux fils d'Israël**	et qu'ils reviennent	
. *et qu'ils campent*	devant Pi-Hahirôt,	entre Migdol	et la mer
.	devant Baal-Çephôn	en face de lui *vous camperez*	près de la mer.
[3] Et dira *Pharaon* à propos des **fils d'Israël**:		"Ils errent eux dans le pays; s'est fermé sur eux le désert!"	
. [4] Et j'endurcirai	le cœur de *Pharaon*	et il poursuivra derrière eux	
. et je me glorifierai	contre *Pharaon*	et contre toute son armée	
: et sauront	**les Égyptiens**	que je suis YHWH.»	
+ Et ils firent	ainsi.		

[5] Le «passage» est pratiquement l'équivalent de la «péricope»; pour la terminologie de l'analyse rhétorique, voir R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique*, (Initiations) Paris 1989; voir aussi www.unigre.it > Pubblicazioni > Rhetorica biblica > L'analisi retorica > Terminologia (en diverses langues).

2.2. La deuxième partie (5-7)

La deuxième partie est plus courte qui comprend trois morceaux. Le premier (5ab) rapporte le changement intervenu dans le cœur de Pharaon, le dernier (6-7) l'action qu'il entreprend. Au centre (5cde), les paroles des Égyptiens — encore une question au centre — où ils expriment leur regret d'avoir laissé partir leurs esclaves. «Peuple» est repris en finale des deux segments du premier morceau (5a.5b) et dans le second membre du dernier morceau (6); mais, tandis qu'il s'agit du peuple d'Israël au début, il s'agit au contraire de celui des Égyptiens à la fin. «Égypte» revient deux fois, aux extrémités (5a.7); «serviteurs» de 5b annonce «service» au centre (5e).

: 5 Et fut raconté	au roi	**d'Égypte**	qu'avait fui	**le peuple**;
: et fut changé	le cœur	de Pharaon	et de ses SERVITEURS à propos	**du peuple**.
	Et ils dirent:	«Qu'est cela que nous avons fait, que nous ayons renvoyé Israël de notre SERVICE?»		
: 6 Et il attela	son char			et **son peuple** il prit avec lui;
: 7 et il prit	six cents chars d'élite	et tous les chars **d'Égypte**,		et un officier sur chacun d'eux.

2.3. La troisième partie (8-10)

. 8 Et endurcit YHWH le cœur de Pharaon roi **d'Égypte**	et il poursuivit derrière LES FILS D'ISRAËL;
. et LES FILS D'ISRAËL sortaient la main haute9	et poursuivirent **les Égyptiens** derrière eux.
: Et rejoignirent eux campant près de la mer - tous les chevaux de charrerie de Pharaon et ses cavaliers et son armée : près de Pi-Hahirôt devant Baal-Çephôn	
= 10 et Pharaon s'approcha.	
. Et levèrent LES FILS D'ISRAËL leurs yeux	et voici **l'Égypte** allait derrière eux;
. et ils craignirent beaucoup	et ils crièrent LES FILS D'ISRAËL vers YHWH.

Cette partie comprend trois morceaux. Les seconds membres des deux segments du premier morceau sont fort semblables: le premier nomme l'objet de la poursuite, le second son sujet. Quant aux premiers membres, ils disent d'abord l'action de Dieu (8a et 10b) puis celle des Israélites (8b et 10c). Le dernier morceau (10bc) comprend lui aussi deux bimembres: le premier rapporte la prise de conscience par les fils d'Israël de ce qui leur arrive (10b), puis leur réaction. Au centre (9b-10a), un morceau formé d'un long trimembre et d'un unimembre très court et fort abrupt (10a).

Les trois parties analysées jusqu'ici forment un seul passage (1-10). Le premier comprend le discours du Seigneur à Moïse et, très brièvement à la fin, la mention de l'exécution des ordres reçus (4d). La deuxième partie (5-7) rapporte la réaction des Égyptiens et la mobilisation de leur armée. La seule question du passage, au centre de ce passage, se trouve donc aussi au centre du passage. Dans le troisième passage (8-10) on voit se réaliser la promesse que le Seigneur avait faite dans la première partie: les Égyptiens poursuivent et rejoignent les fils d'Israël au bord de la mer; la partie – et donc tout le passage – s'achève sur l'angoisse des fils d'Israël qui crient vers le Seigneur (10bc).

2.4. L'ensemble du premier passage (1-10)

+ [1] Et parla YHWH à Moïse disant:

: [2] «Parle aux ***fils d'Israël*** et qu'ils reviennent
. ET QU'ILS CAMPENT devant Pi-Hahirôt entre Migdol et la mer
. devant Baal-Çephôn en face de lui VOUS CAMPEREZ PRÈS DE LA MER.

[3] Et dira Pharaon à propos des ***fils d'Israël***: "Ils errent dans le pays;
s'est fermé sur eux le désert!"

.[4] Et j'endurcirai **le cœur de Pharaon** *ET IL POURSUIVRA DERRIÈRE EUX*
. et je me glorifierai contre Pharaon et contre toute son armée
: et sauront **les Égyptiens** que je suis YHWH.»

+ Et ils firent ainsi.

: [5] Et fut raconté au roi **d'Égypte** qu'avait fui le peuple;
: et fut changé **le cœur de Pharaon** et de ses serviteurs à propos du peuple.

Et ils dirent: «Qu'est cela que nous avons fait,
que nous ayons renvoyé ***Israël*** de notre service?»

: [6] Et il attela son char et son peuple il prit avec lui;
: [7] et il prit six cents chars d'élite et tous les chars **d'Égypte**, et un troisième sur chacun d'eux.

. [8] Et endurcit YHWH **le cœur de Pharaon** roi **d'Égypte** *ET IL POURSUIVIT DERRIÈRE **les fils d'Israël***;
. et ***les fils d'Israël*** sortaient la main haute [9] *ET POURSUIVIRENT* **les Égyptiens** *DERRIÈRE EUX.*

: Et rejoignirent eux CAMPANT PRÈS DE LA MER
- tous les chevaux de charrerie de Pharaon et ses cavaliers et son armée
: près de Pi-Hahirôt devant Baal-Çephôn
= [10] et Pharaon s'approcha.

. Et levèrent ***les fils d'Israël*** leurs yeux et voici **l'Égypte** *ALLAIT DERRIÈRE EUX*;
. et ils craignirent beaucoup et ils crièrent ***les fils d'Israël*** vers YHWH.

Les relations entre les parties extrêmes sont marquées par un certain nombre de correspondances:

– l'initiative de «Yhwh» est signalée au tout début des deux parties: «Et parla Yhwh» (1a), «Et endurcit Yhwh» (8a);

– la promesse de Yhwh, «J'endurcirai le cœur de Pharaon» (4a), au début du second versant de la première partie, se réalise au début de la troisième (8a);

– «qu'ils campent devant Pi-Hahirôt [...] devant Baal-Çephôn, en face de lui vous camperez près de la mer» au début du discours du Seigneur (2) est repris au milieu du dernier passage par «campant près de la mer [...] près de Pi-Hahirôt devant Baal-Çephôn» (9b.d);

– l'annonce «et il poursuivra derrière eux» (4a) se réalise en 8.9a.10b.

– Le nom de «Yhwh» revient aux extrémités des deux parties (1a.4c; 8a.10c);

La partie centrale se caractérise par le fait que le nom de «Yhwh» n'y apparaît pas une seule fois; par le fait aussi que ceux qui sont nommés «les fils d'Israël» dans les deux autres parties (2a.3a; 8a.8b.10b.10c) sont appelés «le peuple» au début de la partie centrale (5a.5b) et «Israël» au centre (5e). «Le cœur de Pharaon» est «changé» au centre (5b), «endurci» dans les parties extrêmes (4a.8a).

3. Le dernier passage (15-31)

Le troisième et dernier passage est le plus long; il comprend quatre parties, qui se correspondent en parallèle et qui encadrent une cinquième partie très brève:

Yhwh ordonne à Moïse d'étendre la main pour *fendre* la mer	15-18
Israël traverse la mer à pied sec	19-25a
Le cri des Égyptiens	25b
Yhwh ordonne à Moïse d'étendre la main pour *refermer* la mer	26
L'Égypte est engloutie par la mer	27-31

3.1. La première partie (15-18)

15 Et dit	**YHWH**	à Moïse:		
: «Pourquoi-cries-tu		à moi?		
:: parle		***aux fils-***	***d'Israël***	et *qu'ils avancent*!
– 16 **Et toi,**		lève	ton bâton	
– et étends		ta main	sur *la mer*	et fends-la;
:: et *que viennent*		***les fils-***	***d'Israël***	
: au milieu de		*la mer*	dans le sec!	
+ 17 **Et moi** voici que		j'endurcirai	le cœur	**des Égyptiens**
+ et ils viendront		derrière eux		
= et	JE ME GLORIFIERAI	*CONTRE PHARAON*		et toute son armée,
= *CONTRE SES CHARS*		*ET CONTRE SES CAVALIERS.*		
+ 18 Et		sauront		**les Égyptiens**
+ que moi (je suis)		**YHWH**		
= quand	JE ME GLORIFIERAI	*CONTRE PHARAON,*		
= *CONTRE SES CHARS*		*ET CONTRE SES CAVALIERS.*»		

Outre la phrase de récit introductive, la première partie (15-18) comprend deux sous-parties. Les trois segments bimembres de la première (15b-16) semblent organisés de manière concentrique: le segment central (16ab), qui dit ce que Moïse fera pour ouvrir la mer, est précédé par la convocation du peuple (15bc) et suivi par ce qu'ils devront faire ensuite (16cd). 15c et 16c se répondent de manière spéculaire.

La deuxième sous-partie (17-18) comprend deux morceaux construits en parallèle. Dans les premiers segments le Seigneur dit ce qu'il fera faire aux Égyptiens (17ab), puis quelle sera la réaction des Égyptiens envers lui (18ab). Les seconds segments sont presque identiques.

La première sous-partie annonce ce que devront faire Moïse et le peuple, la seconde ce que feront les Égyptiens. Le nom de «Yhwh» revient au début (15a) et presque à la fin (18b).

3.2. La deuxième partie (19-25a)

Cette partie est formée de trois sous-parties (19-20; 21-23; 24-25). La première rapporte l'intervention de l'ange du Seigneur qui sépare les deux camps ennemis; la deuxième raconte comment Moïse et le Seigneur ont ouvert la mer (21) pour y faire passer les fils d'Israël (22) aussitôt poursuivis pas les Égyptiens (23); la troisième partie enfin rapporte l'intervention du Seigneur qui met la confusion dans le camp de l'Égypte.

:: [19] Et *se déplaça*	l'ange	D'ÉLOHÎM	qui allait	*devant*	LE CAMP	D'ISRAËL
.			et *il alla*	par **derrière**	eux;	
:: et *se déplaça*	LA COLONNE	DE NUÉE		*de devant*	eux	
.			et se tint	par **derrière**	eux.	
[20] **Et elle vint**	entre	LE CAMP *DES ÉGYPTIENS*		et entre	LE CAMP	D'ISRAËL.
:: Et il arriva	UNE NUÉE	et une ténèbre				
.			et elle illuminait		*la nuit*	
:: et ne s'approcha	celui-ci	vers celui-ci				
					toute la nuit.	
+ [21] Et étendit	Moïse		sa main		sur *la mer*	
+ et *fit aller*	YHWH		*la mer*			
– avec un vent	d'est		fort		*toute* la nuit;	
+ et il mit	*la mer*		vers une terre-ferme			
– et se fendirent	*LES EAUX.*					
+ [22] **Et vinrent**	LES FILS D'ISRAËL		*au milieu de la mer*		dans le sec	
- et *LES EAUX* pour eux	un rempart		à leur droite		et à leur gauche;	
+ [23] et poursuivirent	*LES ÉGYPTIENS*		**et vinrent**		**derrière** eux	
- tous les chevaux de Pharaon,	ses chars		et ses cavaliers		*vers le milieu de la mer.*	
:: [24] **Et il arriva**					à la veille du matin	
.. et regarda	YHWH				LE CAMP	*DES ÉGYPTIENS*
.. DE LA COLONNE	de feu		et DE NUÉE			
.. et il confondit					LE CAMP	*DES ÉGYPTIENS;*
= [25] et il enraya	les roues	de leurs chars				
= et ils les conduisaient	avec peine.					

La première sous-partie (19-20) comprend trois morceaux. Le premier est formé de deux segments, un trimembre et un bimembre, parallèles entre eux; leurs termes initiaux et finaux sont identiques; «la colonne de nuée» est mise en parallèle et identifiée avec «l'ange d'Élohim». Le troisième morceau (20b-e) comprend deux segments, un bimembre et un unimembre, qui s'achèvent avec le même mot de «nuit». Quant au morceau central (20a), il ne contient qu'un seul segment dont les deux membres sont parallèles; c'est donc au centre qu'est exprimée la séparation entre les deux camps.

La deuxième sous-partie (21-23) comprend deux morceaux. Les deux segments du premier, un trimembre et un bimembre, disent l'action conjuguée de Moïse et de Dieu (21abc) suivie de son résultat (21de). Le second morceau est formé de deux bimembres, le premier (22) qui rapporte ce que font les fils d'Israël, le second (23) ce que font aussitôt les Égyptiens; on aura noté que les seconds membres se correspondent, «les eaux» défendant comme «un rempart» les fils d'Israël contre les

armées de Pharaon. Les deux occurrences de «les eaux» (21e et 22b) jouent le rôle de termes médians.

:: 19 Et *se déplaça*	l'ange	D'ÉLOHÎM	qui allait	*devant*	LE CAMP	D'ISRAËL
.			et *il alla*	par **derrière**	eux;	
:: et *se déplaça*	LA COLONNE	DE NUÉE		*de devant*	eux	
.			et se tint	par **derrière**	eux.	
20 **Et elle vint**	entre	LE CAMP	*DES ÉGYPTIENS*	et entre	LE CAMP	D'ISRAËL.
:: Et il arriva	UNE NUÉE	et une ténèbre				
.			et elle illuminait		*la nuit*	
:: et ne s'approcha	celui-ci	vers celui-ci				
					toute la nuit.	
+ 21 Et étendit	Moïse		sa main		sur *la mer*	
+ et *fit aller*	YHWH		*la mer*			
– avec un vent	d'est		fort		*toute la nuit*;	
+ et il mit	*la mer*		vers une terre-ferme			
– et se fendirent	*LES EAUX.*					
+ 22 **Et vinrent**	LES FILS D'ISRAËL		*au milieu de la mer*		dans le sec	
- et *LES EAUX* pour eux	un rempart		à leur droite		et à leur gauche;	
+ 23 et poursuivirent	*LES ÉGYPTIENS*		**et vinrent**		**derrière** eux	
- tous les chevaux de Pharaon,	ses chars		et ses cavaliers		*vers le milieu de la mer.*	
:: 24 Et il arriva					à la veille du matin	
.. et regarda	YHWH				LE CAMP *DES ÉGYPTIENS*	
.. DE LA COLONNE	de feu		et DE NUÉE			
.. et il confondit					LE CAMP *DES ÉGYPTIENS ;*	
= 25 et il enraya	les roues		de leurs chars			
= et ils les conduisaient	avec peine.					

La troisième sous-partie (24-25) comprend trois segments, un unimembre qui précise le temps (24a), suivi d'un trimembre de type aba', dont les membres extrêmes s'achèvent de la même façon; le troisième segment (25ab) est un bimembre qui explicite le dernier membre du segment précédent.

Les sous-parties extrêmes se répondent, avec la reprise de «la colonne [...] de nuée» (24c et 19c, à quoi correspond 20b) et les trois occurrences de «le camp des Égyptiens (20a et 24b.d) à quoi s'opposent les deux occurrences de «le camp d'Israël» (19a.20a). «À la veille du matin» au début de la dernière sous-partie (24a) s'oppose à «toute la nuit» à la fin de la première sous-partie (20e), jouant le rôle de termes médians à distance.

«Toute la nuit» de la fin de la première sous-partie (20e) est repris dans le premier des deux morceaux de la sous-partie centrale (21c). Ainsi ce premier morceau

se passe, comme le premier, durant «toute la nuit»; ce qui laisse penser que le second morceau (22-23) a lieu, comme la dernière sous-partie «à la veille du matin».

3.3. La troisième partie (25b)

+ Et dit l'Égypte:			
: «**Fuyons**	devant		ISRAËL,
: car Yhwh	**combat**	pour eux	contre *L'ÉGYPTE*.»

Cette partie est très courte, puisqu'elle ne comprend qu'un seul morceau, formé d'un unimembre de récit et un bimembre, de discours.

3.4. La quatrième partie (26)

+ 26 Et dit Yhwh à Moïse:		
– «Étends	ta main	**sur** la mer
:: et que reviennent	les eaux	**sur** les Égyptiens
:: **sur** leurs chars	et **sur** leurs cavaliers».	

Cette partie est de la taille d'un morceau: un unimembre de récit est suivi d'un trimembre de discours, de type abb'.

3.5. La cinquième partie (27-31)

: 27 Et étendit	Moïse	SA MAIN		sur *LA MER*;
= *et revint*	*LA MER*	au petit matin		vers son lit
= et *LES ÉGYPTIENS*	marchaient	à sa rencontre;		
: et culbuta	**YHWH**	*LES ÉGYPTIENS*		au milieu de *LA MER*.
- 28 *Et revinrent*	*les eaux*			
- et couvrirent	les chars	et les cavaliers		de toute l'armée de Pharaon
. venant	derrière *eux*			dans *LA MER*.
ET IL NE RESTA	D'EUX	PAS UN SEUL.		
. 29 Et LES FILS D'ISRAËL	étaient allés	dans le sec		au milieu de *LA MER*
- et *les eaux*	pour *eux* un rempart	à leur droite		et à leur gauche.
+ 30 Et sauva **YHWH**	en ce jour-là	ISRAËL	de LA MAIN	*DES ÉGYPTIENS*;
. et vit ISRAËL	*LES ÉGYPTIENS*	morts	sur le rivage	de *LA MER*
. 31 et vit ISRAËL	LA MAIN grande	que fit	**YHWH**	*AVEC LES ÉGYPTIENS*;
+ et craignirent LE PEUPLE	**YHWH**	et ils crurent	en **YHWH**	et en Moïse son serviteur.

Cette dernière partie comprend trois sous-partie (27; 28-29; 30-31). La première est de la taille d'un morceau; les segments extrêmes sont des unimembres (27a.27d) de même structure syntaxique, l'un qui rapporte ce que fit Moïse, l'autre ce que fit Yhwh; au centre (27bc), un bimembre qui montre les deux «partenaires», la mer et les Égyptiens qui se dirigent l'un vers l'autre.

La deuxième sous-partie (28-29) est elle aussi de la taille d'un morceau; elle comprend un trimembre et un bimembre qui encadrent un unimembre (28d). Le trimembre initial et le bimembre final se répondent en miroir: aux extrémités «les eaux» submergent les Égyptiens (28ab), tandis qu'elles protègent les fils d'Israël (29b); quant à 28c et 29a, ils disent les déplacements des uns et des autres (noter les verbes de mouvement traduits par «venir» et «aller»). Au centre enfin (28d), un court unimembre qui dit la disparition totale des ennemis. C'est sur ce segment qu'est focalisée toute la partie.

La troisième sous-partie (30-31) comprend trois morceaux. Aux extrémités, deux segments, qui disent d'abord l'action de Dieu en faveur d'Israël (30a) puis la réaction d'Israël envers son sauveur (31b). Au centre, deux segments qui commencent avec le même «il vit Israël»: le premier présente l'effet sur les Égyptiens de l'action de Dieu exprimée dans le second.

Les noms de «Moïse» et de «Yhwh» qui encadrent la première sous-partie (27a et 27d) ne sont pas repris dans la sous-partie centrale, où ne sont rapportées que les actions des deux peuples et des eaux de la mer. Dans la dernière sous-partie, le peuple d'Israël reconnaît dans ce qui s'est passé l'action conjuguée de «Yhwh» dont le nom revient quatre fois, et de «Moïse son serviteur»; ainsi le nom de Moïse fait inclusion pour toute la partie, et l'on peut dire aussi que les deux dernières occurrences du nom de «Yhwh» dans le dernier segment (31b) jouent, avec celle de 27d, le rôle de termes finaux pour les deux sous-parties extrêmes.

3.6. L'ensemble du troisième passage (15-31)

3.6.1. Les deux premières parties (15-18 et 19-25a)

15 **Et Yhwh** dit à Moïse:
«Pourquoi cries-tu vers moi? Parle aux fils d'Israël et qu'ils s'avancent! 16 Et toi, lève ton bâton **ET ÉTENDS TA MAIN SUR LA MER** et fends-la;
ET QUE VIENNENT LES FILS D'ISRAËL *au milieu de la mer* DANS LE SEC!
17 Et moi, voici que j'endurcirai le cœur des Égyptiens *et ils viendront* ***derrière*** *eux* et je me glorifierai *CONTRE PHARAON ET TOUTE SON ARMÉE, CONTRE SES CHARS ET CONTRE SES CAVALIERS.*
18 Et les Égyptiens sauront que moi je suis Yhwh, quand je me glorifierai *CONTRE PHARAON, CONTRE SES CHARS ET CONTRE SES CAVALIERS.*»

19 **Et l'ange d'Élohim** qui allait devant le camp d'Israël se déplaça et il alla par derrière eux; et la colonne de nuée se déplaça de devant eux et se tint par derrière eux. 20 Et elle vint entre le camp des Égyptiens et entre le camp d'Israël. Et il arriva une nuée et une ténèbre et elle illumina la nuit et l'un ne s'approcha pas de l'autre pendant toute la nuit.
21 **ET MOÏSE ÉTENDIT SA MAIN SUR LA MER** et Yhwh fit aller la mer avec un fort vent d'est toute la nuit; et il fit de la mer une terre ferme et les eaux se fendirent.
22 ET LES FILS D'ISRAËL VINRENT *au milieu de la mer* DANS LE SEC
et les eaux étaient pour eux un rempart à leur droite et à leur gauche;
23 et les Égyptiens les *poursuivirent* et *TOUS LES CHEVAUX DE PHARAON, SES CHARS ET SES CAVALIERS vinrent* ***derrière*** *eux au milieu de la mer.*
24 Et il arriva à la veille du matin que Yhwh regarda vers le camp des Égyptiens depuis la colonne de feu et de nuée et il jeta la confusion dans le camp des Égyptiens; 25 et il enraya les roues de ses chars et ils les conduisaient avec peine.

Ce que Yhwh dit à Moïse dans la première partie se réalise dans la deuxième. «Moïse étendit sa main sur la mer» (21a) comme Yhwh le lui avait ordonné (16b); «les Égyptiens poursuivent» les fils d'Israël et «viennent derrière eux» (23 comme le Seigneur l'avait annoncé en 17a. On remarquera que «Et Yhwh» (15a) et «Et l'ange de Dieu» (19a) jouent le rôle de termes initiaux: c'est toujours lui qui prend l'initiative et Moïse n'interviendra qu'après lui (21a).

3.6.2. Les deux dernières parties (26 et 27-31)

26 Et Yhwh dit à Moïse:
«**ÉTENDS *TA MAIN* SUR LA MER**
ET QUE REVIENNENT LES EAUX *SUR LES ÉGYPTIENS, SUR LEURS CHARS ET SUR LEURS CAVALIERS.*»

27 **ET MOÏSE ÉTENDIT *SA MAIN* SUR LA MER;** et au petit matin la mer revint vers son lit et les Égyptiens marchaient à sa rencontre; et Yhwh culbuta les Égyptiens au milieu de la mer.
28 **ET LES EAUX REVINRENT** et recouvrirent *LES CHARS ET LES CAVALIERS DE TOUTE L'ARMÉE DE PHARAON* qui venaient derrière eux dans la mer.
Et il n'en resta pas un seul.
29 Et les fils d'Israël étaient allés dans le sec au milieu de la mer et les eaux étaient pour eux un rempart à leur droite et à leur gauche.
30 Et Yhwh sauva en ce jour-là Israël de ***LA MAIN*** des Égyptiens; et Israël vit les Égyptiens morts sur le rivage de la mer 31 et Israël vit ***LA MAIN*** grande que fit Yhwh avec les Égyptiens; et le peuple craignit Yhwh et ils crurent en Yhwh et en Moïse son serviteur.

De nouveau, ce que Yhwh dit à Moïse dans la première partie se réalise dans la suivante. «Moïse étendit sa main sur la mer» (au début de la première sous-partie de la dernière partie en 27a) comme Yhwh le lui avait ordonné (26b) et «les eaux revinrent» sur l'armée égyptienne (au début de la deuxième sous-partie de la dernière partie en 28a) comme le Seigneur le lui avait annoncé (26c). Les deux occurrences de «main» au début (26b.27a) trouvent un écho à la fin avec deux autres occurrences du même mot (30a.31a); il s'agit de la main de Moïse au début, et à la fin de celle des Égyptiens et de celle du Seigneur à la fin.

3.6.3. Les rapports entre les cinq parties

Comme on vient de le voir, dans la première et la quatrième parties (15-18 et 26) le Seigneur donne le même ordre à Moïse d'étendre la main sur la mer, mais tandis que c'est pour la «fendre» la première fois (16b), c'est pour la refermer la deuxième (26b) sur les Égyptiens. La deuxième et la cinquième partie (19-25a et 27-31) racontent l'exécution des ordres donnés à Moïse et la réalisation des promesses du Seigneur. L'ordre du Seigneur, «et que viennent les fils d'Israël au milieu de la mer dans le sec» (16c dans la première partie) se réalise en 22a dans la deuxième partie, accompagné cette fois-ci par l'amplification, «et les eaux étaient pour eux un rempart à leur droite et à leur gauche» (22b); ces deux segments seront repris dans la dernière partie en 29ab. La prédiction du Seigneur, «et ils viendront derrière eux», dans la première partie (17a) se vérifie dans la deuxième partie (23), mais elle est reprise aussi dans la cinquième partie (28b).

Dans la partie centrale (25bc), les paroles des Égyptiens commencent par une décision, «Fuyons», qui sera mise en œuvre dans la dernière partie, tandis que la raison qui en est donnée renvoie à la partie précédente.

15 **Et le Seigneur dit à Moïse:**
«Pourquoi cries-tu vers moi? Parle aux fils d'Israël et qu'ils s'avancent! 16 Et toi, lève ton bâton ET
ÉTENDS TA MAIN SUR LA MER et fends-la;
et que viennent les fils d'Israël ***au milieu de la mer*** dans le sec!

17 Et moi, voici que j'endurcirai le cœur des Égyptiens *et ils viendront* ***derrière*** *eux* et je me glorifierai CONTRE PHARAON ET TOUTE SON ARMÉE, CONTRE SES CHARS ET CONTRE SES CAVALIERS.
18 Et les Égyptiens sauront que moi je suis le Seigneur, quand je me glorifierai CONTRE PHARAON, CONTRE SES CHARS ET CONTRE SES CAVALIERS.»

19 Et l'ange de Dieu qui allait devant le camp d'Israël se déplaça *et il alla par* ***derrière*** *eux*; et la colonne de nuée se déplaça de devant eux *et se tint par* ***derrière*** *eux.* 20 Et elle vint entre le camp des Égyptiens et entre le camp d'Israël. Et il arriva une nuée et une ténèbre et elle illumina la nuit et l'un ne s'approcha pas de l'autre pendant toute la nuit.

21 ***ET MOÏSE ÉTENDIT SA MAIN SUR LA MER*** et le Seigneur fit aller la mer avec un fort vent d'est toute la nuit; et il fit de la mer une terre ferme et les eaux se fendirent.
22 Et les fils d'Israël vinrent *au milieu de la mer* dans le sec
ET LES EAUX ÉTAIENT POUR EUX UN REMPART À LEUR DROITE ET À LEUR GAUCHE;
23 et les Égyptiens les *poursuivirent* et TOUS LES CHEVAUX DE PHARAON, SES CHARS ET SES CAVALIERS *vinrent* ***derrière*** *eux au milieu de la mer.*

24 Et il arriva à la veille du matin que le Seigneur regarda vers le camp des Égyptiens depuis la colonne de feu et de nuée et il jeta la confusion dans le camp des Égyptiens; 25 et il enraya les roues de ses chars et ils les conduisaient avec peine.

Et les Égyptiens dirent:
«Fuyons devant Israël,
car le Seigneur combat pour eux contre l'Égypte!» **p**

26 **Et le Seigneur dit à Moïse:**
«ÉTENDS TA MAIN SUR LA MER
et que reviennent les eaux SUR LES ÉGYPTIENS, SUR LEURS CHARS ET SUR LEURS CAVALIERS.»

27 ***ET MOÏSE ÉTENDIT SA MAIN SUR LA MER***; et au petit matin la mer revint vers son lit et les Égyptiens marchaient à sa rencontre; et le Seigneur culbuta les Égyptiens *au milieu de la mer.*

28 ***Et les eaux revinrent*** et recouvrirent LES CHARS ET LES CAVALIERS DE TOUTE L'ARMÉE DE PHARAON *qui venaient* ***derrière*** *eux* dans la mer.
Et il n'en resta pas un seul.
29 Et les fils d'Israël étaient allés dans le sec *au milieu de la mer*
ET LES EAUX ÉTAIENT POUR EUX UN REMPART À LEUR DROITE ET À LEUR GAUCHE.

30 Et le Seigneur sauva en ce jour-là Israël de **LA MAIN** des Égyptiens; et Israël vit les Égyptiens morts sur le rivage de la mer 31 et Israël vit **LA MAIN** grande que fit le Seigneur avec les Égyptiens; et le peuple craignit le Seigneur et ils crurent en le Seigneur et en Moïse son serviteur. **p**

4. L'ensemble de la séquence (Ex 14,1-31)

4.1. Première vue d'ensemble

Au terme des analyses menées jusqu'ici, il est possible de dire que l'hypothèse de départ est vérifiée. Ex 14 est une séquence formée de trois passages, les deux qui

viennent d'être analysés, qui encadrent celui qui reste à étudier.

- Le premier passage (1-10) raconte comment Israël fut conduit à se trouver coincé entre la mer et l'armée égyptienne.

- Le second passage (11-14) est nettement plus court; c'est le dialogue entre le peuple qui pose des questions à Moïse (11-12) et la réponse de ce dernier qui l'encourage et promet le salut de Dieu (13-14).

- Le troisième passage (15-31) est le plus long; il raconte comment Israël fut sauvé de ses ennemis par le Seigneur et par Moïse. Tandis que les fils d'Israël traversent la mer à pied sec, les Égyptiens y sont engloutis.

Israël est pris au piège	1-10
Les fils d'Israël reprochent à Moïse de les avoir fait sortir d'Égypte	11-12
Et Moïse leur répond que le Seigneur les libèrera des Égyptiens	13-14
Israël est libéré du piège	15-31

4.2. Nouveau regard sur passages extrêmes

Le parallélisme de ces deux passages a déjà été décrit au début (p. 2). La planche ci-contre, contrairement à la première, distingue les différentes parties de chacun des passages. Les premières parties (1-4 et 15-18) ont beaucoup de points en commun; il en est de même pour les dernières (8-10 et 27-31). La correspondance des centres (5de et 25cd) avait été signalée, à titre d'hypothèse; celle-ci a été vérifiée par l'analyse de chacun des deux passages.

4.3. Le passage central (11-15)

Il reste maintenant à étudier les quelques versets qui séparent les deux passages analysés jusqu'ici. Il faudra l'examiner en lui-même d'abord, puis dans sa fonction de reliure ou d'articulation des deux autres passages.

1 ***Et parla Yhwh à Moïse disant:***

2 «Parle aux fils d'Israël *et qu'ils reviennent*
et campent devant Pi-Hahirôt entre Migdol et entre la mer devant Baal-Çephôn en face de lui campez sur la mer. 3 Et dira Pharaon sur les fils d'Israël: «Errants eux dans le pays, s'est fermé sur eux le désert!»
4 **Et j'endurcirai le cœur de Pharaon**
et il poursuivra derrière eux *et je me glorifierai contre Pharaon et contre toute son armée*

ET SAURONT LES ÉGYPTIENS QUE JE SUIS YHWH.»

Et ils firent ainsi.

15 ***Et dit Yhwh à Moïse:***
«Qu'est-ce que ***tu cries*** vers moi?
Parle aux fils d'Israël *qu'ils s'avancent!*
16 Et toi, lève ton bâton et étends ta main sur la mer et fends-la; et que viennent les fils d'Israël au milieu de la mer dans le sec!

17 **Et moi voici que j'endurcirai le cœur des Égyptiens**
et ils viendront derrière eux *et je me glorifierai contre Pharaon et toute son armée,*
contre ses chars et contre ses cavaliers.
18 ET SAURONT LES ÉGYPTIENS QUE JE SUIS YHWH
quand je me glorifierai contre Pharaon,
contre ses chars et contre ses cavaliers.»

19 Et se déplaça l'ange de Élohîm qui allait devant le camp d'Israël et il alla par derrière eux; et se déplaça la colonne de nuée de devant eux et se tint par derrière eux. 20 Et il alla entre le camp des Égyptiens et entre le camp d'Israël. Et était la nuée et la ténèbre et elle illuminait la nuit et ne s'approcha pas celui-ci et celui-ci de toute la nuit. 21 Et étendit Moïse sa main sur la mer et fit aller Yhwh la mer avec un vent d'est fort toute la nuit; et il mit la mer vers une terre-ferme et se fendirent les eaux. 22 Et vinrent les fils d'Israël au milieu de la mer dans le sec et les eaux pour eux un rempart à leur droite et à leur gauche; 23 et poursuivirent les Égyptiens et vinrent derrière eux *tous les chevaux de Pharaon, ses chars et ses cavaliers* au milieu de la mer. 24 Et il arriva à la veille du matin que regarda Yhwh vers le camp des Égyptiens de la colonne de nuée et il jeta la confusion dans le camp des Égyptiens; 25 et il enraya les roues de ses chars et ils avançaient avec peine.

5 Et il fut annoncé au roi d'Égypte qu'avait fui le peuple; et se renversa le cœur de Pharaon et de ses SERVITEURS envers le peuple.

Et ils dirent: «Qu'est cela que nous avons fait
que nous avons renvoyé **Israël** de notre SERVICE?»

Et dirent les Égyptiens: «Fuyons devant **Israël**,
car Yhwh combat pour eux contre l'Égypte.» **p**

6 Et il attela son char et son peuple il prit avec lui; 7 et il prit six cents chars meilleurs et tous les chars d'Égypte, et un troisième sur chacun.

26 ***Et dit Yhwh à Moïse:*** «Étends ta main sur la mer et que reviennent les eaux *sur les Égyptiens sur leurs chars et sur leurs cavaliers.*»

8 Et endurcit Yhwh le cœur de Pharaon roi d'Égypte et il poursuivit derrière les fils d'Israël; et les fils d'Israël sortant à main haute 9 et poursuivirent les Égyptiens derrière eux. Et rejoignirent eux campant sur la mer *tous chevaux de charrerie de Pharaon et ses cavaliers et son armée* sur Pi-Hahirôt devant Baal-Çephôn; 10 Et Pharaon s'approcha.

Et *LEVÈRENT* **les fils d'Israël** *LEURS YEUX*
et voici que ***l'Égypte*** allaient derrière eux;

ET ILS CRAIGNIRENT beaucoup
et ***ils crièrent*** **les fils d'Israël** vers YHWH.

27 Et étendit Moïse sa main sur la mer; et revint la mer devant le matin vers son lit et les Égyptiens marchaient à sa rencontre; et culbuta Yhwh les Égyptiens au milieu de la mer. 28 Et revinrent les eaux et couvrirent *les chars et les cavaliers de toute l'armée de Pharaon* qui venaient derrière eux dans la mer. Et il ne resta d'eux pas un seul. 29 Et les fils d'Israël allèrent dans le sec au milieu de la mer et les eaux pour eux un rempart à leur droite et à leur gauche. 30 Et sauva Yhwh en ce jour-là Israël de la main des Égyptiens;

et *VIT* **Israël** ***les Égyptiens*** morts sur le rivage de la mer 31 et *VIT* **Israël** le bras grand que fit Yhwh avec ***les Égyptiens***;

ET ILS CRAIGNIRENT **le peuple** YHWH
et ils crurent en YHWH et en Moïse son SERVITEUR. **p**

La caractéristique de ce passage est que c'est le seul endroit de toute la séquence où une parole est échangée entre Moïse et les fils d'Israël. Au début des passages extrêmes (1 et 15) le Seigneur ordonne à Moïse de «parler aux fils d'Israël», mais le narrateur ne rapporte pas les paroles que Moïse leur adresse.

11 *Et ils dirent*		*à Moïse:*	
+ «N'y avait pas de tombeaux	EN ÉGYPTE	pour que tu nous prennes	POUR MOURIR DANS LE DÉSERT?
: Qu'est cela que tu as fait à nous		pour nous faire sortir	D'ÉGYPTE?
12 N'est-ce pas la parole		que nous parlions à toi	EN ÉGYPTE disant:
: "Laisse à nous		que nous servions	L'ÉGYPTE,
+ car il est bon pour nous de servir	L'ÉGYPTE	plutôt que	DE MOURIR DANS LE DÉSERT"?»
13 *Et dit Moïse*		*au peuple:*	
= «*Ne craignez pas, tenez-vous prêts*			
. et voyez le salut de YHWH			
- car LES ÉGYPTIENS que vous voyez aujourd'hui			qu'il fera **pour vous** aujourd'hui
. 14 YHWH combattra **pour vous**			vous n'ajouterez pas à les voir à tout jamais.
= *et vous vous resterez tranquilles.*» **p**			

Le passage comprend deux parties[6]: le discours du peuple à Moïse (11-12) et la réponse de celui-ci (13-14). Chacun des deux discours est construit de manière concentrique.

Après la phrase de récit introductive, le premier discours comprend trois morceaux; les morceaux extrêmes, formés de deux segments bimembres, opposent l'action reprochée à Moïse, la sortie d'Égypte (11bc), au désir que les fils d'Israël avaient déjà exprimé avant de quitter le pays, c'est-à-dire d'y rester (12bc); le lien entre les morceaux extrêmes est assuré par le morceau central (12a), qui est de la taille d'un seul bimembre. À la sortie de l'Égypte s'oppose son «service» (deux fois en 12b et 12c). En fin de segments extrêmes, «mourir dans le désert» fait inclusion. On notera la distribution régulière du nom de «l'Égypte» répété cinq fois.

Le deuxième discours est de la taille d'un morceau formé de trois segments, un trimembre et deux bimembres. Le «salut» que «Yhwh» fera «pour vous» (13c; 14a) est précisé au centre; les membres extrêmes (13b; 14b) concernent tous deux l'attitude d'expectative tranquille qui sera celle du peuple.

6 La première partie est plus longue que la seconde: 38 mots hébreux au lieu de 32 mots (les mots reliés par le *maqqep* sont comptés comme deux mots). Si l'on compte le nombre de membres, la différence est plus importante (onze membres contre huit).

On aura noté que le cri du peuple dans la première partie du passage central est tout entier tourné vers le passé (les verbes sont au passé, le nom de «l'Égypte» revient jusqu'à cinq fois), tandis que la réponse de Moïse dans la deuxième partie est tout entier projetée vers l'avenir; dans cette deuxième partie le nom de l'Égypte revient encore, mais une seule fois, et celui du «Seigneur» est cité deux fois, comme sujet des verbes, alors qu'il n'avait pas été mentionné une seule fois dans les paroles du peuple.

Le discours du peuple est constitué par une série de questions, ce qui vérifie une fois de plus une des lois de la rhétorique biblique, qui veut que le centre d'une construction concentrique soit souvent occupé par une question[7]; la question centrale est parfois couplée avec sa réponse, ce qui est le cas ici. Le «cantique de la mer» au chapitre suivant (Ex 15) sera lui aussi focalisé sur une double question: «Qui est comme toi parmi les dieux, Seigneur? Qui est comme toi, resplendissant de sainteté, terrible en louanges, faiseur de prodiges? (Ex 15,11). À quoi on peut ajouter que «le cantique de Moïse et le cantique de l'Agneau» en Ap 15 est lui aussi centré sur une question: «Qui ne craindra, Seigneur, et ne glorifiera ton nom?» (Ap 15,4)[8].

La fonction habituelle du centre d'une construction concentrique est d'articuler l'ensemble du texte, autrement dit de relier les autres passages.

Le fait le plus massif est le rapport qu'établit le passage central de la séquence avec les centres des passages extrêmes.

- dans la première partie du passage central de la séquence les paroles des fils d'Israël rappellent celles des Égyptiens au centre du premier passage:

5c	*Qu'est cela que nous avons fait,*	que nous avons renvoyé Israël	**de** notre service?»
11b	*Qu'est cela que tu as fait* à nous,	pour nous faire sortir	**de** l'Égypte?

- de même, les paroles de Moïse dans la deuxième partie du passage central de la séquence annoncent celles des Égyptiens au centre du dernier passage:

---

[7] Voir mon étude, *The Question at the Centre: A Specific Device of Rhetorical Argumentation in Scripture*, in A. Eriksson – T.H. Olbricht, – W. Übelacker (ed.), *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts. Essays from the Lund 2000 Conference*, (Emory Studies in Early Christianity 8) Harrisburg (Pennsylvania) 2002, 200-214; en français, le chapitre central de *Lire la Bible*, (Champs 537) Paris 2003, chap. 7.

[8] Voir R. Meynet, *Le cantique de Moïse et le cantique de l'Agneau (Ap 15 et Ex 15)*, dans Gr. 73 (1992) 19-55.

14	*Yhwh combattra*	*pour vous*	
25c	*Yhwh combat*	*pour eux*	contre l'Égypte».

En outre, la réponse de Moïse annonce la conclusion du dernier passage:

13 Et dit Moïse au peuple: «***Ne craignez pas***, tenez-vous prêts et **voyez** le SALUT de Yhwh qu'il *FERA* pour vous aujourd'hui car les Égyptiens que vous **voyez** aujourd'hui vous n'ajouterez pas à les **voir** à tout jamais. 14 Yhwh combattra pour vous et vous vous resterez tranquilles.»

30 Et SAUVA Yhwh en ce jour-là Israël de la main des Égyptiens et **vit** Israël les Égyptiens morts sur le rivage de la mer 31 et **vit** Israël le bras grand que *FIT* Yhwh avec les Égyptiens et ***craignirent*** le peuple Yhwh et ils crurent en Yhwh et en Moïse son serviteur.

«salut» (13) est repris par «sauva» (30), «faire» revient en 31 comme en 13, les trois «voir» de 13 annoncent les deux de 30-31, «Ne craignez» pas (13) annonce «craignirent» de 31.

La première partie du passage central de la séquence est reliée au premier passage, par la double reprise de «désert» (11.12 comme 3) et par la double reprise de la racine de «servir» (12 comme au centre du passage en 5); par ailleurs la double occurrence de «mourir» (11.12) annonce «mort» de la fin du dernier passage (30).

Étant donné les limites qui lui ont été imposées, la présente contribution a dû se cantonner à l'analyse formelle de la composition du texte. Il reste évidemment bien d'autres opérations à mener. La première serait, dans une discussion critique, de distinguer notre analyse synchroniques de celles qui l'ont précédée[9]. La seconde serait de reprendre, toujours dans une perspective critique, le dossier des «difficultés qui interdisent de lire [le texte actuel] comme un récit unitaire et cohérent»[10]. Quelle qu'ait pu être la préhistoire du texte, il semble difficile d'imaginer que le texte final ne présente pas de cohérence; d'autant plus que sa composition, telle qu'elle a été dégagée, ne laisse pas d'être remarquable, à tous les niveaux de son organisation. L'opération la plus importante, celle qui justifie tout le travail technique exposé ici, consistera bien sûr à proposer une interprétation du texte cano-

[9] Outre les titres signalés en note 2, on pourra voir M. Vervenne, *The Sea Narrative Revisited*, dans Bib 75 (1994) 80-98.

[10] J.-L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, 102.

nique, sur la base de sa composition[11]. Enfin, le chapitre 15 étant une reprise en forme de chant de ce qui a forme de récit dans le chapitre 14, s'impose une lecture en parallèle de ce qu'on est donc en droit de considérer comme deux versions du même événement.

[11] À ce sujet, voir spécialement A. Wénin, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, (Théologies Bibliques) Paris 1995, «Naître à la liberté et à la vie. Le passage de la Mer (Ex 14)», 79-103.

RTLu IX (3/2004) 591-601

Matrimonio cristiano e mistero

Felice Montagnini
Seminario Vescovile (Brescia)

In Ef 5,22-32 l'allegoria matrimoniale ha sempre richiamato l'attenzione per il forte accento teologico e, in tempi più vicini a noi, per i rapporti che sembra avere non solo con altre pagine bibliche, ma soprattutto con miti esterni, chiamati in causa dallo studio delle religioni comparate. L'interesse per questi confronti è puntato di preferenza sul N.T., e a proposito della lettera agli Efesini sembra aver cooperato a produrre un effetto singolare, poiché nel contrasto tra l'affermazione e la negazione della tesi, e dei corollari che ne derivano, rimase alquanto sacrificato lo studio delle connessioni interne, e fra esse la posizione dell'allegoria del matrimonio nell'insieme della lettera.

Le pagine seguenti si propongono di constatare come si presenta oggi l'ipotesi di dipendenza della lettera, e in particolare di 5,22-32, da fonti extra bibliche e di cogliere la differenza che corre fra questa pagina e altre idealizzazioni bibliche del matrimonio, poi si avvarrà di alcuni sintomi che, anche se non annullano la singolarità della pericope, tuttavia permettono di non considerarla totalmente avulsa dai temi della lettera.

1. Fonti esterne

Nei primi decenni del XIX secolo è stato ipotizzato che alcuni motivi biblici stiano in rapporto con la gnosi, e da allora in poi una speciale attenzione è stata riservata alla lettera agli Efesini a motivo delle tracce di gnosticismo che essa mostrerebbe; per esempio quando rimanda alla conoscenza (3,19), quando parla degli eoni (2,17), delle sfere (1,3) e delle potenze destinatarie della rivelazione della sapienza di Dio (3,10), alle quali ascende Cristo, il redentore (4,10). Un'eco gnostica si avreb-

be ancora nell'immagine della Chiesa come corpo di Cristo (4,12), che ne è il capo (4,15), come pure nell'uso di termini come «pienezza» (1,23) e «mistero» (1,9; 3,3-4.9; 5,32). Nel lessico e nelle descrizioni il mondo della gnosi si riteneva presente nella varietà delle articolazioni riscontrabili nel mondo ellenistico e nel giudaismo, sempre meglio conosciuti grazie al progresso degli studi e, in seguito, sensibilmente integrati da nuove scoperte, in prima fila da quelle del Mar Morto.

Sulla presenza effettiva di motivi gnostici oggi le opinioni variano, e vanno da chi afferma che la lettera li fa propri, ad altri, che parlano di somiglianza puramente casuale, trattandosi di immagini e motivi largamente diffusi già molto prima del cristianesimo, ma solo nel II secolo d.C. raccolti a formare sistemi organici, gli unici ai quali sarebbe stato possibile ispirarsi.

Pure ammettendo questa difficoltà, H. Schlier è d'avviso che precisi motivi gnostici sono presenti nella lettera agli Efesini[1] e ritiene che Paolo (l'autore) vi faccia ricorso con intento polemico, non già per condannarli, come avverrà negli scrittori cristiani successivi, ma per far presente che i quesiti posti dalla gnosi trovano soluzione non già nel mito, bensì in Cristo e nella Chiesa. A proposito dell'allegoria matrimoniale di Ef 5,22-32, la somiglianza fra Cristo-Chiesa e la coppia cristiana rimanderebbe al mito dello *hieròs gámos*, lo sposalizio fra esseri superiori riprodotto in un'unione terrena, alla quale la sizigia celeste garantisce la fertilità del suolo e con essa la sicurezza e la pace.

Nonostante questa importante precisazione e l'autorità indiscussa sempre riconosciuta allo Schlier, la maggioranza dei commenti non è dell'avviso che la lettera si avvalga dell'ipotesi gnostica, anche se l'argomento continua ad essere trattato in articoli specifici.

Alla pari degli altri temi gnostici, anche lo *hieròs gámos* ha avuto larga diffusione, grazie pure alla concretezza che gli veniva dalla celebrazione del rito nuziale. Ad esso si richiama Platone, che ne dà una interpretazione razionale; da parte sua Filone lo evoca con accenti misterici, quando parla del seme divino della felicità lasciato cadere fra la stirpe dei mortali in terra buona e vergine. Dato che il tema è presente pure nella gnosi giudaica e in Giustino[2], vi è chi non esclude che anche l'allegoria di Efesini possa farvi riferimento. Ma si fa notare che in 5,22-32 essa è ampiamente sviluppata senza che vi trovi posto la minima traccia di un modello

---

[1] Cfr. *La lettera agli Efesini*, Brescia 1973[2] (ediz. orig. tedesca 1962[3]), 418-440.

[2] Cfr. per es. R. A. Batey, *Jewish Gnosticism and the "hieros gamos" of Eph V:21-33*, in NTS 10 (1965-66) 121-127.

gnostico, e ciò mostra che questo rimane del tutto fuori prospettiva.

Questi pochi accenni possono bastare per escludere che fra la Bibbia, in particolare fra Es 5,22-32, e la gnosi, esista qualcosa di più di una occasionale somiglianza[3].

2. La metafora matrimoniale nella Bibbia

Nella Bibbia l'idealizzazione del matrimonio compare in Osea ed è ripresa con frequenza nei profeti, poi nel N.T. Prima però di parlare di una qualche sua presenza in Ef 5, bisogna notare che qui siamo in un quadro diverso dai profeti, e anche che già nell'A.T. l'immagine che essi propongono è accolta con qualche riserva. Il rimando ai testi in causa rende conto che la novità della lettera ha avuto dei precedenti.

Nella visione idealizzata del matrimonio esposta con dovizia di particolari prima in Os 3 e più tardi in Ez 17 l'immagine di Jahvé che si unisce a Israele come sua sposa deve essersi imposta con sicurezza; quando difatti viene ripresa in altri testi, non si sente la necessità di ampliarla fino a comprendere gli sviluppi presenti nei due profeti, ma la sua presentazione succinta, come in Ger 3,1-10 e in Is 54,4-8, e anche un semplice accenno in Is 49,24; 50,1; 60,15; 62,4-5 bastano per evocare i quattro momenti del rapporto, che si succedono nel racconto di Osea ed Ezechiele, vale a dire l'iniziativa di Jahvé ispirata da amore gratuito, il tradimento di Israele, il castigo della sposa infedele e il suo ritorno all'amore nuziale. La stessa spontaneità evocativa continua nel N.T., il quale non presta alcuna attenzione alla vicenda matrimoniale, ma si limita a presentare la cerimonia nuziale, dalla quale essa prende inizio. Le parabole delle nozze regali (Mt 22,1-13; cfr. anche Lc 14,15-35) e delle dieci vergini (Mt 25,1-13) lasciano in ombra persino la coppia degli sposi, e in vece loro introducono gli ospiti che declinano l'invito al banchetto e le cinque vergini che si fanno cogliere impreparate. Come nelle parabole, così anche negli accenni fugaci dei sinottici (Mt 9,15 par.; Lc 12,36) e di Gv 3,29 la figura profetica non appare variata, ma continua a riferirsi solo al momento dello sposalizio, senza accennare alla successiva infedeltà della sposa. Al più, questa si potrebbe forse ravvisare nella taccia di adultera mossa alla generazione che rifiuta di credere (Mt

[3] Cfr. H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, New York 1971, 25: «Il mistero cristiano si distingue dai miti gnostici perché è rivelato», cit. in D. H. Wiens, *Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environment*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 23,2, Berlin-New York 1980.

12,39; 16,4; Mc 8,38); ma questa appare in contesti che non fanno alcun riferimento alla figura dei profeti.

Va tenuto presente che in ogni metafora il significato della parola che la suggerisce (pastore, campo, seminatore) risulta dilatato e perciò estensibile a più applicazioni, fra le quali, come accennato, nella idealizzazione biblica del matrimonio viene privilegiato il momento dello sposalizio. È poi da aggiungere che l'immagine non sempre è raccolta dagli scritti biblici; mentre infatti è presente nei profeti, non compare invece nella sapienza. Il silenzio di questa si spiega a partire dall'interesse prevalente del genere sapienziale, che non si concentra sul patto e sulla vicenda storica, ma sulle tematiche dell'individuo. Il patto è detto *bᵉrît* e, per derivazione, il termine designa pure lo sposalizio[4]. Nella sapienza il silenzio sul primo lascia in ombra anche l'altro, e con esso la vicenda matrimoniale. Quello, comunque, che qui importa notare è che gli scritti sapienziali non hanno nemmeno sentito il bisogno di recuperare per una via diversa il valore simbolico del matrimonio.

Che l'assenza della metafora non si debba a dimenticanza, si può vedere nel caso limite del Cantico dei Cantici, che tratta a colori assai vivaci il tema dell'amore, ma non passa mai ad accennare al matrimonio e si tiene ai margini delle tradizioni bibliche che lo riguardano.

Tanto basta per prendere atto che l'immagine profetica può essere presente all'autore di Ef, ma non ha alcuna influenza sui vv. 22-32.

3. Ef 5,22-32 nel contesto della lettera

Nei vv. 22-32 la metafora già usata dai profeti appare mutata più di quanto non appaia altrove. I testi menzionati, infatti, si riferiscono espressamente allo sposalizio, e lasciano sottintesa la vicenda successiva; invece la lettera insiste proprio sull'unione, ma la considera solidamente stabilita e al sicuro da ogni oscillazione. Non presenta traccia di dinamismo narrativo, ma delinea un quadro. Ignora tutte le circostanze esterne che potrebbero intaccarne la serena tranquillità della coppia: dà per scontato che i coniugi sono cristiani, non fa cenno a una unione anteriore alla loro venuta alla fede e meno solida di quella contratta in Cristo, e nemmeno ad eventuali insidie che possano incrinarla[5]. Siamo dunque lontani dal modulo profetico.

---

4 M. Weinfeld, *bᵉrît*, in *Grande Lessico dell'A.T.* I, Brescia 1988, 1614-1616.

5 Cfr. E. Best, *Lettera agli Efesini*, Brescia 2001, 531 s. e 597 s. (ediz. orig. 1998).

Se poi si passa al contesto della lettera, la pericope sembra trovarsi anche in questa come un corpo estraneo; è infatti difficile accostarla a qualcuno dei contenuti di Ef, dal momento che fra essi non figura mai il matrimonio.

Preso atto di questo, bisogna però notare che l'impressione dell'isolamento di Ef 5,22-32 non sembra condivisa dalla lettera stessa. Infatti il v. 22 introduce l'argomento in maniera inusitata, cioè parla della sottomissione delle donne ai loro mariti *ex abrupto,* senza enunciare il principio, ma appoggiandosi alla formulazione che ne dà il v. 21, dove nelle parole: «sottomettendovi gli uni agli altri nel timore di Cristo» giunge a conclusione la pericope iniziata nel v. 17.

Pertanto il tema della pericope, con gli sviluppi che culmineranno nell'attribuzione al matrimonio cristiano della dignità di mistero, con un accorgimento letterario del tutto insolito non è enunciato nella pericope stessa, ma è preso dall'esterno.

Questa singolarità non è avvertita in una parte della trasmissione testuale, che ha creduto di dover integrare la formulazione del v. 22 («Le mogli ai propri mariti...») con l'aggiunta dell'esortazione «si sottomettano» (*hypotasséthosan*), oppure dell'imperativo «sottomettetevi» (*hypotássesthe*). L'aggiunta, mentre esplicita il pensiero della sottomissione, risulta però meno eloquente della forma breve del testo critico accettato dai commenti; infatti lascia in ombra il «timore di Cristo», che nel v. 21 è posto a fondamento della sottomissione reciproca dei fedeli e sarà presente in tutta la pericope.

Preso atto, con i commenti, che l'idea della sottomissione è attinta direttamente dal v. 21, resta da verificare il rapporto che grazie ad esso si stabilisce fra i vv. 22-32 e i vv. 17-21 e, eventualmente, anche con il resto della lettera.

Quanto alla pericope precedente, è facile notare che, nel v. 21, *hypotassómenoi,* «sottomettendovi» è l'ultimo di un gruppo di participi, che nei vv. 19-20 riprendono l'esortazione del v. 17 («Rendetevi conto di cos'è il volere del Signore»), e specificano che essa si fa concreta nella proclamazione (*lalûntes*) di «salmi, inni e cantici spirituali», nella salmodia (*ádontes kaì psállontes*) e nel rendimento di grazie (*eucharistûntes*). Questa serie precisa che il volere del Signore si conosce nel corso del culto, che è il *Sitz im Leben* nel quale i credenti acquistano chiara coscienza del momento che stanno vivendo e dei «giorni gravi» che ostacolano il cammino della comunità.

Pertanto i vv. 21 e 22 sembrano suggerire che da qui in avanti il discorso si rifà non al solo v. 21 e alla sottomissione, ma anche ai vv. 15-18, che lo hanno preparato. Risalire più addietro, fino a mettere in relazione con i vv. 22-32 tutta la parte parenetica della lettera (da 4,1 in avanti), non sembra possibile.

Se questa è la conclusione, ne viene che l'allegoria matrimoniale rimane in

sostanza isolata, come brano di innegabile originalità ma non inserito organicamente nel contesto di Ef. Nella mole di studi questo non è detto espressamente, ma è l'opinione che emerge quando si constata che nella lettera i commenti non indugiano a cercare quale è lo svolgimento articolato del pensiero, ma si limitano a constatare che il passo di 3,20-21 la divide in due parti, dottrinale e parenetica. Per il resto, l'attenzione va tutta alla folla degli interrogativi riguardanti l'origine e la destinazione dello scritto, alla originalità della dottrina e dello stile, alla vita liturgica delle comunità e alla distinzione dei fedeli in ex-giudei ed ex-pagani, ai quali si suggerisce di aver riguardo ai loro fratelli maggiori (2,11-13; 4,17-24). Il problema poi dell'autenticità paolina comporta una serie di conseguenze nella soluzione degli altri che si profilano alla sua ombra, dalla data di stesura all'emergere deciso dell'ecclesiologia.

4. Lo spazio del mistero

La pura elencazione dei problemi trattati basterebbe a provare che agli studi su Ef non sfugge nulla, o quasi, e che se qualche zona d'ombra rimane va cercata nelle pieghe degli argomenti presi in esame.

Una di tali zone riguarda la presenza del mistero; non, certo, del concetto, del quale è da sempre assodato il contenuto quale emerge nei costrutti genitivali, che lo presentano come rivelazione del volere divino (1,9), mistero di Cristo (3,4) e del vangelo (6,19); la sua attuazione storica (1,10), al pari di quella della grazia di Dio (3,2), ha luogo quando i gentili sono associati ai giudei nel privilegio di destinatari della salvezza (3,8), come pure dall'annuncio missionario (3,20-21), nonché dalla vita dei credenti (5,19). Parimenti acquisito è che il mistero neotestamentario è indipendente dalla gnosi.

Scarsa attenzione viene invece prestata al posto che il mistero occupa nella struttura della lettera; e proprio a questa vale la pena di rivolgersi, in quanto ne può venire luce anche sul contenuto del mistero, il quale converge la tipologia matrimoniale ampiamente sviluppata in 5,22-32.

In 1,9-10 il mistero è la rivelazione del volere di Dio di «realizzare la pienezza dei tempi (...) ricapitolando nel Cristo» l'universo. Consiste dunque nel far sì che in Cristo la varietà degli elementi (cielo e terra) sia sottratta alla dispersione nella frammentarietà e appaia raccolta in un insieme ordinato. In 3,1-13 il mistero rientra nel progetto salvifico presente *ab aeterno* nella multiforme sapienza di Dio (vv. 10-11), e l'attenzione è volta principalmente alla sua rivelazione storica, la quale è

descritta in un accavallarsi arruffato di espressioni, che fanno di questo passo un saggio del periodare tortuoso della lettera. Il divino progetto di salvezza si svolge fra il passato, quando era sconosciuto, e il presente della sua manifestazione. Era nascosto ai «figli degli uomini delle antiche generazioni» (v. 5) e, a quanto sembra, anche ai «principati e potestà nell'alto dei cieli», i quali difatti se ne rendono conto solo quando lo vedono realizzato «per mezzo della Chiesa» (v. 10). La sua rivelazione passa attraverso due stadi: quello «dei santi apostoli e profeti» (v. 5) e quello della Chiesa, che ne dà notizia agli esseri celesti (v. 10); frammezzo ai due stadi si trova Paolo, che ha ricevuto la rivelazione del mistero (v. 3) e l'incarico di portarlo ad effetto (v. 7) predicando l'insondabile ricchezza (v. 9) e il lieto messaggio di Cristo (v. 8) che i gentili insieme con (i giudei) sono eredi, con loro sono un solo corpo e hanno parte alla promessa (v. 6), realizzando in Cristo Gesù l'eterno progetto di Dio (v. 11).

Dalla presentazione lineare di 1,9-10 e da quella tumultuosa di 3,3-11 risulta che il mistero non è un segreto che resti tale, come nella gnosi, ma una realtà che da occulta è resa manifesta con la rivelazione. Il mistero del progetto salvifico è dato a conoscere quando ciò che esiste, il cosmo e la storia, passa dalla confusione dispersiva all'unità dell'ordine. Il passaggio sta sotto gli occhi di tutti nel divenire storico, con i gentili che giungono a formare con i giudei un solo corpo. Il verificarsi del mistero può essere descritto minuziosamente, come ogni evento storico, che matura attraverso una varietà di eventi e situazioni. Non così invece il mistero del cosmo, al quale è bastato fare un cenno menzionandolo come si presenta, e anche di quello coniugale, al quale la qualifica può sembrare puramente attribuita, senza alcuna aggiunta.

Nella verifica del mistero Cristo entra da protagonista, e in 3,3-9 la cosa è rimarcata con la triplice ripetizione del suo nome e col costrutto «mistero di Cristo» (v. 4), nel quale il genitivo è soggettivo in quanto presenta Cristo come artefice dell'evento, è pure oggettivo, poiché la rivelazione lo fa conoscere come tale, ed è anche epesegetico, dal momento che Cristo e il mistero si equivalgono.

I vv. 3-12 si fermano pure sulla Chiesa, che rende visibile il corpo (v. 6) non solo ai «figli degli uomini» (v. 5), ma anche «ai principati e potestà nell'alto dei cieli», che in essa lo contemplano realizzato storicamente ad opera della «multiforme sapienza di Dio» (v. 10).

Tra i fedeli non tutti si sono resi conto della portata universale del mistero. La lettera non lo afferma espressamente, ma lo lascia intendere quando fa dire a Paolo che a lui è stata data la grazia di comprendere appieno la rivelazione e che perciò si sente inviato ad annunciarlo in qualità di ministro della potenza di Dio (v. 7).

A differenza dell'intricata descrizione dell'ingresso del mistero nella storia in 3,3-12, in 1,9-12 il mistero del cosmo non è prospettato nel suo verificarsi, ma solo contemplato come già compiuto, nella «pienezza dei tempi», nella ricapitolazione di tutte le cose in Cristo. Lui è il punto verso cui il tutto gravita e dal quale è possibile vedere il mondo come un insieme armonico. In estrema sintesi, la ricapitolazione ha luogo «in lui», come dice il costrutto che nel corso della dossologia di 1,3-14 esprime lo stupore di chi contempla il mistero di Cristo.

5. Il mistero della coppia cristiana

A proposito di 5,32 ci si domanda se il mistero della coppia cristiana sia da considerare in continuazione con quelli del cosmo e della Chiesa.

A questo aggancio parrebbe opporsi il fatto che la coppia compare nel corso della parenesi, non nella parte dottrinale, come gli altri. Tuttavia sulla differenza del contesto non è il caso di insistere, dato che il passaggio da una prima a una seconda parte della lettera è bensì indicato in 3,20-21, ma non ha chiaro riscontro nel seguito.

Una difficoltà può invece sorgere se si osserva che nel mistero della coppia non compare l'elemento essenziale della rivelazione. Questo è vero; tuttavia non si tratta di vera omissione, poiché il posto del gesto è preso dalla presenza del rivelatore, Cristo, che in tutta la pericope appare unito alla Chiesa fatta oggetto delle sue attenzioni. Ai mariti la propone come esempio da imitare (v. 29), ma anche come invito a scoprire che per questa strada l'amore coniugale si eleva alla dignità del mistero, come dirà il v. 32. Cristo, dunque, è presente come rivelatore.

Prima però di toccare quest'apice, i vv. 30 e 31 frappongono la citazione di Gn 2,24 preceduta dalla dichiarazione: «siamo infatti membra del corpo di lui», che crea non poca difficoltà ai commentatori, sia per il modo con cui si riferisce a Cristo, sia per il contenuto.

Cristo non è più stato nominato dopo il v. 25, e non si vede come possa essere indicato col semplice genitivo (*autû*) del pronome, tanto più dopo che i vv. 28-29 si direbbe che si sono distratti a parlare diffusamente delle sollecitudini che i mariti devono avere per le loro mogli. I commenti affrontano la difficoltà cercando di inserire in qualche modo il v. 30 nello svolgimento del pensiero, oppure pensando che si tratti di un frammento inserito, non si sa come, nel testo.

Senza entrare nelle sabbie mobili di simili ipotesi[6], prendiamo atto che il versetto è frutto di una scelta fra due forme testuali: una, breve, è accettata dalla critica, l'altra è frutto del tentativo di togliere il v. 30 dall'isolamento legandolo in qualche modo al passo di Gn 2,24 citato subito dopo.

Ora, questo porta in un vicolo cieco, poiché ha solo il pregio di prendere atto che il v. 30 è isolato. E tale è in realtà rispetto al contesto prossimo, ma forse non da quello più lontano; richiama infatti il passo di 4,25, dove si ha, come qui, il sostantivo plurale «membra». In 1 Cor 12,12-27 esso designa i partecipanti alla cena del Signore; è dunque termine tecnico del lessico della cena. In 4,25 compare all'improvviso in un insieme di pensieri, che a prima impressione parrebbe preludere a un codice di comportamento, e invece con la menzione delle «membra gli uni degli altri» viene orientato verso la cena, come mostrano i successivi vv. 26-32. In situazione diversa, il v. 30 svolge una funzione analoga. Qualcosa di analogo avviene in 4,30. Qui non si rettifica quanto è detto nei versetti precedenti; solo, portando il discorso alla prima plurale e introducendo le membra («*siamo membra* del corpo di lui»), si indirizza il pensiero verso la cena del Signore. Questo sta a dire che la coppia cristiana appare come mistero nel momento concreto della cena. Qui infatti i commensali, che nel battesimo si sono rivestiti di Cristo, constatano che le divisioni di un tempo – culturali e religiose (fra greco e giudeo), sociali (fra schiavo e libero), politiche (fra uomo e donna) – lasciano il posto alla superiore constatazione della comunione (Gal 3,27-28); alla luce di tale esperienza essi si rendono conto che le incomprensioni di un tempo sono ormai superate. La lettera ai Galati parla dell'esperienza comunitaria e insiste sul passaggio dal negativo dell'avversione al positivo della fraternità, Ef 5,30 si riferisce specificamente alla coppia cristiana: alla luce dell'unione di Cristo e della Chiesa l'amore dei coniugi appare nella trascendenza del mistero, come affermerà formalmente il v. 32, alla conclusione della pericope[7].

L'affermazione è preparata col ricorso a Gn 2,24 nel v. 31. Notiamo che questo passo si riferisce al matrimonio in due tempi: prima dal versante dell'uomo che si separa dal padre e dalla madre, poi da quello della coppia che forma una sola carne, e che dei due aspetti quello della separazione non è esattamente in linea con la pericope, la quale si è concentrata interamente sull'unità della coppia cristiana, modellata sul rapporto Cristo-Chiesa. Da questo particolare risulta che nel v. 31 il

---

[6] Cfr. in M. Barth, *Ephesians*, Garden City-New York 1974, 653-55.

[7] Cfr. F. Montagnini, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1994, 287-304; Id., *La cena del Signore nei primordi della Chiesa*, in *Modelli di Chiesa*, in Quaderni teologici del Seminario di Brescia 11 (2001) 56-57.

passo della Genesi è addotto non in quanto rimarca il distacco dalla casa paterna, bensì in quanto afferma che una nuova unità si è costituita. Il distacco non è ignorato, certo, ma rimane in ombra, mentre il pensiero, ancor più che nel testo dei Settanta, si porta sulla conclusione («e quei due saranno una sola carne»), con la quale viene ripreso il contatto col v. 29.

La citazione, dunque, non fa un uso indistinto del passo addotto, ma ne valorizza solo una parte. La cosa non sorprende, se si tiene conto che, nelle numerose libertà che caratterizzano i ricorsi all'A.T., quella di addurre un passo di notevole estensione sottolineando specialmente uno dei motivi che vi compaiono non è sconosciuta. Di questo procedimento si ha un esempio significativo in At 2,17-21. Nel discorso di Pentecoste il testo di Gioele è citato in vista dell'affermazione: «chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato», che conclude il cap. 3. La proclamazione finale, *testimonium princeps*, è presente fin dall'inizio, e gli altri punti le fanno semplicemente da corona con l'evocazione del clima escatologico in cui si colloca l'annuncio del Cristo salvatore. La parola di Gioele ricorre ancora in Rm 10,13, e anche qui è accompagnata da una serie di passi che parlano del messaggio della salvezza e dell'accoglienza che gli è dovuta[8].

Il v. 32 conclude la pericope con la qualifica di mistero dato alla coppia cristiana, senza riprendere le note che lo distinguono – in quanto rivelato e fatto conoscere attraverso la Chiesa (1,9-10; 3.3-9) – ma accompagnato solo dalla qualifica di «grande», che è posta in rilievo con la dichiarazione: «Lo dico io, riferendomi a Cristo e alla Chiesa». L'assenza del richiamo alla rivelazione e alla Chiesa si può spiegare partendo dalla sorpresa che qualcuno può provare nel sentire attribuire il titolo di mistero alla coppia, trovando strano che un fatto dalla dimensione quotidiana venga messo alla pari dello spettacolo del cosmo e della storia.

Ora, la cosa non sorprende, se si ricorda che il quadro sul quale si delinea il mistero si adatta al variare delle situazioni, come si è notato a proposito del cosmo. In esso non si riscontra il dinamismo del divenire, perciò il mistero vi si delinea senza che si accenni alla Chiesa, la quale invece è strettamente associata al mistero della storia.

Nel mistero della coppia cristiana mancano entrambe le cornici, quella del cosmo come quella della storia; ma nonostante questo, esso è grande, perché porta a compimento il progetto di Dio, di riportare all'armonia il creato, che all'origine si presentava «molto buono» (Gn 1,31), cioè andava proprio bene, ma in seguito si è

[8] Cfr. C. H. Dodd, *Secondo le Scritture*, Brescia 1972, 47-49 (ediz. orig. 1952).

via via guastato. La ri-creazione avviene in Cristo e si afferma nel mistero, cioè nella ritrovata unità degli snodi fondamentali della realtà esistente: nel cosmo, nella storia e nella famiglia.

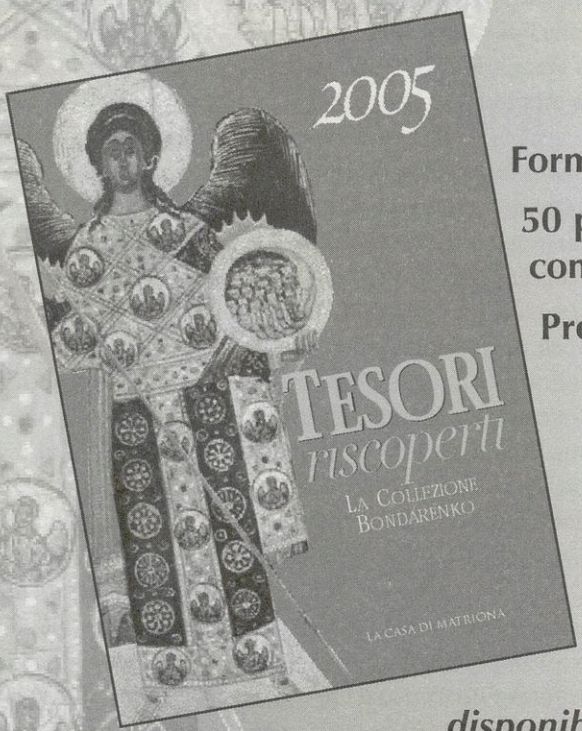
A questo punto si può constatare che il mistero della coppia, allineandosi a quello del cosmo e della storia, consente di ritoccare anche l'impressione di frammentarietà dispersiva che si riscontra nella lettera agli Efesini. Sotto il profilo letterario essa è ben fondata; ma il ritorno insistente sull'unità dei cristiani, nella quale fedeli provenienti dal mondo pagano già si congiungono con gli ex-giudei, è talmente significativo, che appare come mistero di Cristo rivelato nella Chiesa.

Al di là dell'accostamento frammentario delle singole pericopi, la sua rivelazione è il vero asse unitario della lettera.

LIBRO-CALENDARIO 2005

TESORI
riscoperti

LA COLLEZIONE BONDARENKO



Formato: 31 x 44 cm

50 pagine
con 25 tavole a colori

Prezzo: € 13,00

disponibile in
italiano, francese, tedesco,
inglese, russo

R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: 035/294021
Mail: rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

RTLu IX (3/2004) 603-622

Storicità e vangeli dell'infanzia

Mauro Orsatti
Facoltà di Teologia (Lugano)

Non esiste cristiano, per quanto indifferente e lontano dalla vita ecclesiale egli possa essere, che non abbia sentito parlare dei Magi, dei pastori di Betlemme o di qualche altro racconto di Mt 1-2 e Lc 1-2[1]. Sono pagine note perché riproposte in buona parte, ogni anno, in occasione del periodo natalizio. È però un materiale che "scotta". Se da un lato accende un'istintiva simpatia in tanti cristiani, dall'altro apre una voragine tra gli studiosi che oscillano tra entusiastica accoglienza, severe riserve, patologico sospetto.

Occorre uno sforzo non piccolo, per leggere, analizzare e valutare questi racconti con occhi disincantati, liberi da pregiudizi e da precomprensioni. Uno dei punti di maggior attrito tra gli studiosi è quello della storicità. Su di esso vogliamo fermare la nostra attenzione. Per affrontarlo correttamente, partiamo da una breve rassegna storica, per mostrare l'evoluzione sia nell'interesse sia nella valutazione del materiale in questione, proponiamo quindi una sommaria presentazione del materiale stesso, per trattare, alla fine, l'oggetto primario del nostro tema.

---

[1] Per un'essenziale bibliografia di riferimento: R. E. Brown, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 1981 (orig. americano 1977); A. Feuillet, *Le Sauveur messianique et sa mère dans les récits de l'enfance de saint Matthieu et de saint Luc*, (Collezione Teologica, 4) Città del Vaticano 1990; R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti*, Cinisello Balsamo 1985 (orig. francese 1982); J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975; S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia. Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia*, II (Biblioteca de Autores Cr., 479) Madrid 1986; Id., *Nacimiento e Infancia de Juan y de Jesus en Lucas 1-2*, Madrid 1987; Id., *Nacimiento e Infancia de Jesus en San Mateo*, Madrid 1990; O. Da Spinetoli, *Introduzione ai Vangeli dell'infanzia*, Assisi 1976; Id., *Il Vangelo del Natale*, Roma 1996; T. Stramare, *Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, Bornato (BS) 1998.

1. L'interpretazione di Mt 1-2 e Lc 1-2. Breve rassegna storica

Mt 1-2 e Lc 1-2 hanno sempre appassionato e ispirato poeti e artisti, hanno fornito materiale di riflessione e di preghiera a predicatori, teologi e mistici, hanno trovato accoglienza e simpatia nel popolo Dio. Quando sono stati considerati globalmente con un approccio più tecnico e scientifico, hanno ricevuto un trattamento diverso che semplifichiamo in alcuni grandi periodi storici.

1.1. Periodo antico

I primi secoli vedono la riflessione teologica impegnata a elaborare un pensiero logico e coerente sul mistero di Dio, e ciò anche sotto le spinte delle eresie. I vari simbolici apostolici delle Chiese sparse nel mondo hanno tutti professato con mirabile concordanza il concepimento e la nascita verginale di Gesù: «Chi ignora la nascita di Gesù da una vergine, la sua crocifissione, la sua risurrezione?» scrive Origene[2]. È la prima e basilare professione cristologico-mariana, il protodogma da cui tutto fiorisce. Mt 1-2 e Lc 1-2, che interessano direttamente il mistero trinitario, la cristologia e la pneumatologia, trovano poi la loro inculturazione nel simbolo niceno-costantinopolitano: *Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, e per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo.*

Il Credo contiene l'origine e la passione/morte/risurrezione, il Natale e la Pasqua, l'inizio e la fine di Gesù, ma nulla della sua vita pubblica. Ovviamente, perché quelli erano i punti di maggior interesse – anche di maggior attrito! – ed era quindi necessario chiarificarli e definirli.

La rilevanza mariologica emersa soprattutto al concilio di Efeso[3] che definisce Maria la *theotokos,* "Madre di Dio", dipende e rimane intimamente connessa con la

---

[2] *Contra Celsum* 1, 7.

[3] Celebrato nell'anno 431. Leggiamo uno stralcio dell'*Omelia tenuta al concilio di Efeso* da san Cirillo d'Alessandria, *Omelia* 4, PG 77, 991: «Vedo qui la lieta ed alacre assemblea dei santi, che, invitati dalla beata e sempre Vergine Madre di Dio, sono accorsi con prontezza. Perciò, quantunque oppresso da grave tristezza, tuttavia il vedere qui questi santi padri mi ha recato grande letizia. Ora si è adempiuta presso di noi quella dolce parola del salmista Davide: "Ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme!" (Sal 132,1). Ti salutiamo, perciò, o santa mistica Trinità, che ci hai riuniti tutti in questa chiesa della santa Madre di Dio, Maria. Ti salutiamo, o Maria, Madre di Dio, venerabile tesoro di tutta la terra, lampada inestinguibile, corona della verginità, scettro della retta dottrina, tempio indistruttibile, abitacolo di colui che non può essere circoscritto da nessun luogo, madre e vergine insieme per la quale nei santi vangeli è chiamato "Benedetto colui che viene nel nome del Signore!"» (Mt 21,9).

cristologia. È il metodo logico e corretto di interpretare i dati di Mt 1-2 e Lc 1-2, purtroppo non sempre seguito nel corso dei secoli.

1.2. A partire dalla riforma protestante

Con la riforma protestante, si verifica un atteggiamento radicalmente diverso nei confronti dei nostri capitoli, soprattutto di Lc 1-2, perché in essi sono reperibili molti motivi sfruttati dalla mariologia cattolica. La mariologia ed il culto mariano costituiscono, accanto al papato e ai ministeri nella Chiesa, uno dei grandi scogli che separano cattolici e protestanti. La concentrazione quasi esclusiva dei riformatori sul ruolo di Cristo e sulla gratuità della grazia[4] ha lasciato in ombra questi capitoli, considerati poco attendibili e non rilevanti teologicamente. Lo stato di disinteresse, e addirittura di abbandono, fu favorito dall'infuocata polemica con i cattolici che sfruttavano ampiamente alcuni passi per presentare la figura di Maria, i suoi privilegi e per fondare altri dati proposti dalla Tradizione. Un punto di grande attrito rimangono ancora oggi le definizioni dogmatiche della Immacolata Concezione di Maria (1854) e della sua Assunzione al cielo (1950). Tali definizioni si appellano, tra l'altro, a passi che incontriamo nei nostri capitoli, notoriamente al *kecharitomene* di Lc 1,28, e a «Benedetta tu fra le donne, e benedetto il frutto del tuo grembo» di Lc 1,42.

1.3. Periodo moderno

È il periodo in cui vanno delineandosi e prendendo statuto autonomo la critica storica, letteraria, testuale, l'esegesi scientifica e le altre scienze moderne. Critica testuale, analisi filologica, ricerca delle fonti, individuazione di modelli e altro ancora costituiscono il nuovo apparato di uno studio finora sconosciuto. Nasce un approccio nuovo al testo biblico, approccio che, inizialmente nel contesto dell'illuminismo e poi sotto l'influsso di filosofie e ideologie del tempo, non si rivela sempre oggettivo e sereno. Ad esserne maggiormente colpiti sono i racconti dell'infanzia e della risurrezione, punti di capitale importanza che furono motivo di controversia già nei primi secoli della Chiesa.

L'applicazione dei nuovi metodi ai nostri capitoli obbliga a una diversa lettura. All'abituale interpretazione storico-soprannaturale, D. Strauss oppone l'interpretazione mitica: i racconti furono abbelliti, trasformati a tal punto che risulta difficilmente individuabile, se mai è esistito, il dato storico. Nella posizione estrema di

[4] Ricordiamo i grandi principi: *Solus Christus, sola Scriptura, sola gratia, sola fide.*

qualche autore, il soprannaturale diventa sinonimo di irreale. Non tutti accettano tali conclusioni e si delineano anche posizioni moderate; nasce comunque un rinnovato interesse che porta gli uni e gli altri alla ricerca di documentazione. Si approfondiscono gli studi sulla lingua originale (ebraico, aramaico, greco semitizzante) e sui possibili modelli e influssi. La *Religionsgeschichtliche Schule,* che ha in A. Reitzenstein e W. Bousset illustri rappresentanti, appronta una serie di esempi presi dalle varie religioni per illustrare, ad esempio, la nascita straordinaria – anche verginale – di alcuni eroi, e le loro peripezie per sfuggire a nemici. I racconti dell'infanzia di Gesù sarebbero dunque una specie di calco di racconti che si incontrano in altre letterature.

Una clamorosa smentita a questa tendenza interpretativa e l'avvio di un nuovo orientamento vennero con la pubblicazione nel 1922 dell'opera di H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, dove si illustravano le affinità dei testi evangelici con il mondo giudaico. Soprattutto per Matteo, si lessero gli episodi riguardanti Gesù in connessione con quelli riguardanti Mosè nella tradizione giudaica. La letteratura giudaica diventava il nuovo punto di riferimento per l'interpretazione.

Si poneva un'altra domanda: non era possibile risalire oltre il testo scritto, investigare e analizzare l'origine e la storia della tradizione orale, pre-letteraria? La risposta venne dal metodo della *Formgeschichte* che, iniziata da H. Gunkel per l'AT, fu continuata da M. Dibelius e R. Bultmann per il NT. All'inizio il metodo rientrava nell'ambito letterario perché intendeva identificare, descrivere e classificare le singole unità che compongono i racconti evangelici (ricerca del genere letterario). Poi gettò un ponte tra la forma letteraria e l'ambiente di origine, chiedendosi quali fossero nella comunità ecclesiale le situazioni precise nelle quali il singolo racconto avesse potuto svilupparsi e trasmettersi nel corso della tradizione (ricerca del *Sitz im Leben*). Dal campo letterario si era passati a quello storico. I nostri racconti, a onor del vero, non riscossero molta attenzione, sia perché difficile era un confronto sinottico, sia perché vennero presto identificati come "leggende", intendendo con questo termine racconti edificanti che presentano l'umano contrassegnato sempre dalla presenza del divino (angeli che appaiono, concepimento verginale, sogni rivelatori). L'esempio più chiaro di "leggenda" M. Dibelius lo vide nel racconto di Gesù al tempio (Lc 2,41-50), ma pure tutto il complesso di Lc 1-2 era una raccolta di "leggende" indipendenti. Anche l'episodio dei Magi rientrava in questo genere. Praticamente i nostri racconti erano tutti inventati e si proponevano di presentare la grandezza di Gesù, come emerge dalla Pasqua.

La *Formgeschichte* è un metodo che ha portato in auge la fase orale, ha fatto compiere un passo nella conoscenza di formazione del Vangelo, interessandosi delle piccole unità e del lavoro della comunità primitiva. Ha però azzerato l'interesse per il Gesù storico al quale praticamente non si poteva risalire, e ha nullificato l'opera degli evangelisti, ridotti a semplici e impersonali raccoglitori di materiale. Agli inizi degli anni '50 sorse ad opera di H. Conzelmann (Luca), W. Marxsen (Marco), W. Trilling (Matteo) il metodo della *Redaktionsgeschichte* che utilizzava i vantaggi di quello precedente, correggendone le esagerazioni. Venne restituita agli evangelisti la dignità di autori, avendo essi intenti propri che si possono vedere nelle struttura del vangelo e nelle sottolineature teologiche. Parlando di Giovanni Battista, H. Conzelmann mostrò i fattori geografici utilizzati da Luca per mettere in rilievo la sua teologia, nonché aggiunte o semplificazioni rispetto alle fonti. In verità, al di fuori della figura del Battista, l'interesse dell'Autore per Lc 1-2 risulta scarso perché considerò quei capitoli non appartenenti al corpo lucano.

Molti dimostrarono che Conzelmann si era sbagliato nel sottovalutare quei capitoli. Nel 1957 R. Laurentin pubblicò un lavoro su Lc 1-2 in cui concordava con Conzelmann nel ricercare l'interesse cristologico del Vangelo, ma si distaccava sostanzialmente nel metodo e nelle conclusioni. Facendo tesoro del metodo antologico già applicato in precedenza da A. Robert, mostrò che Luca legge l'infanzia di Cristo in funzione di allusioni alla Scrittura, con un procedimento *midrashico*. Sostenne poi il valore storico dei racconti.

La ricerca scientifica continuò anche su altri versanti, quali, ad esempio, quello della individuazione del genere letterario, cercando confronti con altre letterature, come hanno fatto S. Muñoz Iglesias e Ch. Perrot.

1.4. Ai nostri giorni

Mt 1-2 e Lc 1-2 quarant'anni fa si trovavano nel fuoco della polemica, oggi sono meglio decantati, studiati con maggiore serenità e con rinnovato interesse, a giudicare dalla ingente produzione. Soprattutto le monografie dell'americano R.E. Brown (1977) e del francese R. Laurentin (1982) hanno ridato al tema grande attualità segnando due strade abbastanza diverse. Riconoscendo ad entrambe alto valore scientifico e copiosità di materiale raccolto e analizzato, si delineano due metodi, due tendenze, due sensibilità e, logicamente, due conclusioni, difficilmente conciliabili.

L'opera di Brown, raccogliendo e sintetizzando il meglio del metodo storico-critico, cerca di ricostruire le varie fasi attraverso cui sono passati i racconti, li confronta con altri modelli biblici ed extrabiblici, si impegna in *excursus* che valgono come rassegne storiche e ricche "banche dati". È un approccio "classico" che si

incontra – sia pure con varianti e conclusioni a volte anche considerevoli – in tutti i commentari su Matteo (cfr. F. W. Beare, R. T. France, W. D. Davies, D. C. Allison, W. Trilling, U. Luz, J. Gnilka, R. Fabris, O. da Spinetoli, L. Sabourin...) e su Luca (J. A. Fitzmeyer, F. Bovon, J. Ernst, J. Kremer, H. Schürmann, O. da Spinetoli, L. Sabourin...).

Il lavoro di R. Laurentin, dichiarata risposta a R.E. Brown, non disconosce il valore del metodo storico-critico, pure da lui applicato, ma si avventura nel metodo semiotico, praticamente un nuovo strumento di esegesi[5]. Il metodo ha innegabili vantaggi: si pensi allo studio del testo nel suo insieme e nelle sue relazioni, evitando decurtazioni o manomissioni a cui spingeva spesso il metodo storico-critico. Il suo limite più criticabile, invece, è l'assolutizzazione del testo, slegato da tutto e da tutti, senza riferimento all'autore, alla storia, all'ambiente e alle tappe di formazione. Utilizzando il meglio del metodo e integrandolo con altri, R. Laurentin tenta così di esplicitare e di documentare la ricchezza contenuta in Mt 1-2 e Lc 1-2.

Ultima in ordine di tempo, giunge l'opera di Stramare (1998) che presenta un aspetto di novità. Come atteggiamento di fondo si trova un grande credito dato alle pagine di Mt 1-2 e di Lc 1-2, non considerate come un blocco isolato, bensì come parte viva di un tutto organico che diventa mistero accolto, compreso, celebrato: «Fatti e parole sono intimamente congiunti in ordine al mistero in essi contenuto. Ne segue che trasformare il fatto in parole, come avviene inevitabilmente dove si cerchi il significato separandolo dal fatto, significa togliere al mistero un elemento costitutivo del segno»[6]. Esiste quindi un legame profondo tra i fatti che sono avvenuti e le parole che li registrano. L'Autore investe molta attenzione sul valore stori-

[5] Data la sua originalità, merita un supplemento di attenzione. Partendo dagli studi di linguistica ad opera di F. de Saussure all'inizio del secolo, si è elaborato un metodo di lettura di fiabe e di racconti ad opera di V. Propp, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, A.J. Greimas e altri e si è arrivati alla sua applicazione ai testi biblici. Si fa tesoro dell'interesse che la linguistica aveva convogliato sulla frase; dai legami all'interno della frase si passa al testo inteso come un sistema chiuso, organizzato come un sistema di significati. La scienza che studia i vari segni si chiama semiotica e le strutture interne di un testo vengono studiate dall'analisi strutturale: questa non cerca prima di tutto il senso o i sensi del testo, ma perché e come è possibile che vi sia un senso. Un principio base sta nel fatto che il senso è prodotto da un gioco di contrasti e di differenze; in mancanza di essi non si dà senso. Si parla di "programma narrativo" (dinamica del testo), di "modalità (il modo di procedere di congiunzioni e disgiunzioni), di "modello" (il quadro delle funzioni: soggetto e oggetto, destinante e destinatari), di "quadrato semiotico" (ricerca del concetto per l'unità del racconto).

[6] T. Stramare, *Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, 267.

co degli avvenimenti, superando una tendenza che oggi si può dire quasi generalizzata[7].

Questa breve rassegna potrebbe disorientare il lettore, confonderlo, più che illuminarlo. Serve solo ad abbozzare la complessità e la varietà interpretativa di Mt 1-2 e di Lc 1-2, che ora consideriamo più da vicino.

2. Organizzazione del materiale e identificazione del genere letterario

Il materiale di Matteo e di Luca si presenta vario e organizzato diversamente. Lo documentiamo prospettando il contenuto e poi il genere letterario, prima di Matteo e poi di Luca.

2.1. Il materiale di Matteo e il suo genere letterario

Il complesso di Mt 1-2 si compone di una introduzione e di 5 episodi che sintetizziamo così:

Introduzione:
Genealogia (Mt 1,1-17)

Sviluppo:
Nascita di Gesù (Mt 1,18-25)
Omaggio di pagani al re bambino (Mt 2,1-12)
Fuga in Egitto (Mt 2,13-15)
Uccisione dei bambini di Betlemme (Mt 2,16-18)
Ritorno a Nazaret (Mt 2,19-23)

La caratteristica più spiccata di questo materiale è la sua organizzazione attorno alle citazioni bibliche, una ogni segmento di racconto.

[7] Lo vediamo anche nel recente commentario di F. Mosetto, *Lettura del Vangelo secondo Luca*, Roma 2003, 47: «Alla luce di quanto si è osservato, occorrono cautela ed equilibrio nel valutare la consistenza storica degli episodi riferiti. È da evitare tanto lo scetticismo radicale di chi considera il tutto una pia leggenda, quanto il difendere come storico ogni dettaglio, senza tener conto dei modelli letterari e dei mezzi espressivi propri della tradizione biblica e giudaica, degli intendimenti dottrinali e dell'apporto della redazione dell'autore. Il "vangelo dell'infanzia" è infatti soprattutto un racconto teologico e cristologico: attraverso la sua fresca ingenuità traluce una profonda dottrina riguardante Dio e il suo progetto di salvezza, che si realizza per mezzo di Gesù, Figlio di Dio e Messia di Israele».

Molto più arduo è affrontare e tentare di risolvere il problema del genere letterario. Per molto tempo Mt 1-2 è stato letto come un resoconto storico. Poi lo studio della Storia delle forme (*Formgeschichte*) ha portato l'interesse sul genere letterario e sull'origine dei racconti, senza per altro dare una risposta che non fosse quella di considerarli leggende.

Un progresso fu registrato quando, a partire dagli anni '50, con R. Bloch si iniziò a parlare di *Midrash* e poi principalmente di *Midrash haggadico*. Si tratta di un metodo rabbinico che ricerca[8] nelle Scritture testi che servono a spiegare il presente e la sua situazione. È un genere popolare, si interessa di testi narrativi e ha intento edificante. Per questo prende il nome di *haggadico,* per distinguerlo da quello *halakico,* che tratta testi legislativi. Mt 1-2 sarebbe una riproduzione dell'infanzia di Gesù sulla falsariga di quella di Mosè, così come la conosciamo dai testi biblici e dai loro commenti giudaici.

La scoperta incontrò molto consenso, ma anche critiche e rifiuto. Si notò che il termine era molto esteso, veniva confuso con le opere letterarie del Giudaismo e inteso da qualcuno come sinonimo di leggenda. Oggi, grazie anche alla migliore conoscenza del *Pesher* di Qumran[9], si preferisce parlare di *Derash*. Sempre fondandosi sulla Scrittura, considerata come un'unità, il *derash,* più che un vero genere letterario, è un momento interpretativo: i fatti non sono romanzati, ma messi nel loro contesto, un testo si lega a un altro testo, e si cerca il filo conduttore che è il piano di Dio. È un modo di lasciar parlare il testo e di attualizzarlo. Il "derashista" non è un critico, ma un commentatore. Infatti, mentre il critico crea distanza tra lui e il testo e lui parla del testo, il "derashista" si immerge nel testo, sa di cogliere alcune note, ma è pure cosciente che molte gli sfuggono. Come Elia sull'Oreb percepisce il vento, ma si copre il volto perché sa di essere in presenza di Dio. Il *darash* presuppone un evento storico.

Riteniamo quindi Mt 1-2 la rilettura-attualizzazione delle Scritture in occasione di avvenimenti nuovi, un modo di capire la realtà vissuta, alla luce della Parola di Dio.

2.2. Il materiale di Luca e il suo genere letterario

Pure il materiale di Luca offre una propria organizzazione, anche se non identificata unanimemente dagli studiosi. Alcuni, adottando il criterio cronologico, hanno

---

[8] In ebraico *darash* significa appunto "ricercare".

[9] Il *midrash* spiega l'avvenimento per mezzo della Scrittura. Con il *pesher* si spiega la Scrittura per mezzo dell'avvenimento; famoso il commento ad Abacuc.

isolato tre unità, Lc 1,5-80; Lc 2,1-40 e Lc 2,41-51, raccolte intorno a tre fatti: il concepimento, la nascita e un episodio della giovinezza. La maggior parte degli studiosi propone la seguente struttura:

Annuncio a Zaccaria della nascita di Giovanni: Lc 1,5-25
Annuncio a Maria della nascita di Gesù: Lc 1,26-38
Visita di Maria ad Elisabetta: Lc 1,39-56
Nascita e infanzia di Giovanni: Lc 1,57-80
Nascita e infanzia di Gesù: Lc 2,1-40
Gesù dodicenne al tempio: Lc 2,41-52

Come si vede dal prospetto, il materiale lucano si caratterizza per un vistoso parallelismo tra Giovanni e Gesù. Il parallelismo è un modello letterario che si incontra nella Bibbia e pure fuori di essa. Nella letteratura greco-latina questo metodo è molto praticato: nella favola 346, Esopo mette in parallelo antitetico la primavera e l'inverno; Plinio il Vecchio compara Pompeo e Cesare; soprattutto Plutarco – di poco posteriore a Luca – nelle sue *Vite parallele* farà del parallelismo il criterio di presentazione dei personaggi[10].

Anche Lc 1-2 viene sottoposto dalla critica ad una ripetuta analisi, al fine di individuare il genere letterario. Ne vengono le conclusioni più disparate.

Per molto tempo, anzi per secoli, l'accostamento è di tipo storicistico e questo favorisce l'interpretazione dei racconti come fedeli resoconti dei fatti. Poi si è passati sul versante opposto, considerando puro frutto di fantasia episodi che contenessero il soprannaturale: di storico si ammetteva solo la cornice. La *Formgeschichte* li aveva classificati come "leggende" nel senso tipico di questo termine, come già si è ricordato. Qualche autore si è impegnato a trovare paralleli o legami con altri racconti di infanzia che si interessavano di eroi o personaggi famosi, biblici ed extrabiblici. Si è poi voluto leggere anche Luca 1-2 come un *midrash*, consi-

[10] La Bibbia non è estranea a tale metodo. L'AT presenta personaggi come Mosè-Giosuè e Mosè-Elia che si richiamano per alcune affinità, senza tuttavia dar vita a un vero parallelismo che mostri la superiorità di un personaggio sull'altro. Il NT invece applica il metodo in modo più rigoroso, quando, ad esempio, mette a confronto il vecchio e il nuovo Adamo (cfr. Rm 5,12-21). Il caso più noto di parallelismo resta il confronto Giovanni-Gesù in Lc 1-2.
Per molti autori Luca sarebbe il responsabile del parallelismo per una serie di indizi. Il gusto di appaiare le figure si incontra anche negli Atti degli Apostoli, pure opera lucana, dove si crea un rapporto tra Pietro e Paolo. Un altro indizio proviene dall'uso di vocabolario lucano proprio nella struttura del parallelismo, si vedano, per esempio, 1,57 e 2,6; 1,68 e 2,28. Infine, il parallelismo serve a mettere in luce l'unicità del disegno divino e questo risponde bene alla teologia di Luca.

derato il successo della scoperta per Matteo, ma il risultato si è rivelato molto meno soddisfacente.

Alcuni autori, tra cui F. Neirynck, hanno ravvisato nel materiale in questione il genere apocalittico[11]. Accettiamo con altri autori – come L. Legrand e H. Schürmann – la verità di alcune osservazioni, ma sembra che non si possa parlare di genere letterario apocalittico, bensì di tratti apocalittici presenti nei racconti.

Risulta impossibile individuare un unico genere letterario, essendo molte le forme presenti: annunci, cantici, predizioni, visitazione, nascite, ritornelli, ognuna delle quali con linguaggio e origine propri. Più che la identificazione del genere letterario di tutto Lc 1-2 – per altro problematica come si è visto – si suggerisce la conclusione maturata anche per Mt 1-2. Luca è il "derashista", il commentatore che permette ad alcuni fatti di diventare significativi e di parlare grazie ad un reticolo di testi biblici che vengono reimpiegati al fine di capire meglio la vita di Cristo: Mal 3 e Dn 9 per Gabriele, 2 Sam 7 per l'annunciazione, Mic 5 per la nascita, e così di seguito. Mentre prima la Scrittura era la misura dell'evento, ora Cristo diventa la misura della Scrittura.

2.3. Matteo e Luca a confronto

Interessante per il discorso della storicità è il confronto del materiale. Mt 1-2 e Lc 1-2 trattano lo stesso argomento. Viene quindi spontaneo metterlo a confronto. Ne risulta una grande diversità con qualche punto di contatto. Elenchiamo dettagliatamente le differenze e le analogie.

a) Differenze

1. Partendo da un'osservazione statistica, Matteo riporta un materiale che è circa un terzo di quello di Luca: 48 vv. di fronte ai 132 (+ 16 vv. calcolando la genealogia del cap. 3).

2. Il materiale si presenta diverso e difficilmente conciliabile: Matteo parla dei Magi, della fuga in Egitto, dei bambini di Betlemme... Luca introduce i pastori, Simeone e Anna...

---

[11] La novità della scoperta merita una parola esplicativa. F. Neirynck ha posto l'attenzione su alcuni particolari del nostro testo che richiamano aspetti apocalittici: si danno alcuni contatti esterni come l'apparizione angelica, la folla in preghiera, l'ora del sacrificio, il nome Gabriele, il mutismo di Zaccaria, lo sforzo di Maria di comprendere..., tutti elementi reperibili nel genere apocalittico. A livello di vocabolario troviamo espressioni quali «agli uomini che Egli ama» (Lc 2,14b) e «Maria serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore» (Lc 2,19.51) che si ritrovano rispettivamente in 1QH 4,30-33 per indicare la bontà di Dio che rivela i suoi misteri, e in Dn 7,28 e in IV Esdra 12,11-12 per indicare l'attitudine di chi riceve una rivelazione divina.

3. Matteo distribuisce il materiale su un arco cronologico che interessa la primissima infanzia; Luca conosce un episodio anche di Gesù fanciullo.

4. Il tono generale di Matteo, particolarmente nel cap. 2, è drammatico e perfino tragico; Luca invece esprime e lascia trasparire grande serenità e fa della gioia uno dei temi ricorrenti.

5. Matteo cita la Scrittura in modo esplicito, mostrandone la realizzazione negli eventi narrati; Luca, pur utilizzandola abbondantemente, la riporta sotto forma di allusioni e non di citazioni.

6. Matteo manifesta uno spiccato interesse per Giuseppe, mentre Luca per Maria.

7. Il tempio occupa in Luca un posto di rilievo, citato all'inizio con Zaccaria, in occasione della presentazione di Gesù e alla fine quando Gesù viene ritrovato; niente di tutto questo in Matteo.

8. Nazaret è luogo di partenza della santa famiglia per Luca, luogo di destinazione per Matteo.

b) Analogie

Anche se il materiale non si presta ad un confronto sinottico per la sua radicale divergenza, sarà utile registrare le concordanze, alcune delle quali su punti di grande interesse.

1. I genitori portano i nomi di Maria e Giuseppe, hanno concluso la prima fase del matrimonio ebraico, ma non vivono ancora insieme (cfr. Mt 1,18; Lc 1,27).

2. Giuseppe appartiene alla famiglia di Davide (cfr. Mt 1,16.20; Lc 1,27).

3. Un annuncio angelico prepara la nascita (cfr. Mt 1,20.23; Lc 1,30-35).

4. Il nome di Gesù è suggerito dall'angelo (cfr. Mt 1,21; Lc 1,31).

5. Gesù è presentato dall'angelo come salvatore (cfr. Mt 1,21; Lc 2,11).

6. Il concepimento avviene senza la collaborazione umana (cfr. Mt 1,20; Lc 1,34).

7. Il concepimento è opera dello Spirito Santo (cfr. Mt 1,18; Lc 1,35).

8. La nascita ha luogo quando i due hanno completato la seconda fase del matrimonio ed hanno quindi iniziato la coabitazione (cfr. Mt 1,24-25; Lc 2,5-6)

9. La nascita avviene a Betlemme (cfr. Mt 2,1; Lc 2,4-6).

10. La nascita è posta cronologicamente in relazione con Erode il grande (cfr. Mt 2,1; Lc 1,5).

11. Il bambino cresce a Nazaret (cfr. Mt 2,23; Lc 2,39).

Teologicamente rilevanti sono le concordanze 2.5.6.7., utilizzate da coloro che difendono la storicità, mentre i negatori o i dubbiosi faranno appello alle divergenze.

3. Storicità e teologia

Le pagine di Mt 1-2 e di Lc 1-2 sono tra le più note di tutto il Vangelo e fanno parte della nostra cultura, sia perché le conosciamo dalla prima infanzia, sia perché riproposte annualmente in occasione del Natale. Esiste, quindi, il vantaggio di trattare con un materiale già in parte noto.

Contemporaneamente, tale conoscenza si trasforma in svantaggio, perché quelle pagine sono spesso mal conosciute, essendo lette e interpretate da molti in un'atmosfera non raramente fiabesca e surreale che si dissolve – repentinamente come era sorta – appena cessano le cause che l'hanno prodotta (scambio di doni, canti natalizi, luminarie, vacanze...). Con il crescere del benessere, il mutare dei contenuti si fa sempre più veloce e sempre più disinvolto. E i sentimenti sono al servizio del consumismo: in occasione del Natale occorre incrementare la spinta al sentimentalismo, in parte stimolato anche dai nostri racconti. Molto del simbolismo scaturito dalla lettura di quei testi viene mantenuto, ma, al tempo stesso, viene sempre più posto al servizio di altri obbiettivi: accanto alle necessità materiali è necessario infatti soddisfare anche la necessità delle emozioni. Tutto ciò ipoteca e compromette la retta interpretazione dei nostri brani.

Se ci indirizziamo verso la sponda della ricerca scientifica, constatiamo che la situazione permane problematica. Il dibattito si fa enorme ed esteso, spesso clamoroso, alimentato da una produzione che, fattasi profluvio inarrestabile, viene considerata quasi incontrollabile dagli stessi specialisti. Per limitarci al nostro secolo, R. Laurentin, ha raccolto per gli anni 1900-1956 oltre 500 titoli che salgono a 640 per il solo periodo 1957-1986. Lo stesso materiale evangelico viene poi variamente interpretato e per citare due casi estremi ed emblematici ricorderemo il totale silenzio di J. Wellhausen che inizia il suo commentario su Luca dal capitolo terzo, segno della totale disistima per Lc 1-2, e un articolo di P. Gächter che riconosce alle medesime pagine un valore assoluto, arrivando perfino ad individuare come fonte di Lc 1 le memorie di un sacerdote della classe di Abia, oltre ai ricordi di Elisabetta[12]. Sempre in tema di interpretazione, si ricorda che l'ultimo libro ad essere messo all'*Indice*, prima dell'abolizione di questa prassi, fu *Vie de Jésus* (1959) del biblista francese J. Steinmann, proprio a causa del capitolo dedicato ai Vangeli dell'infanzia.

Di tutto questo bisogna tener conto, per un corretto discorso sulla storicità.

---

12 Cfr. J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae*, Berlin 1903; P. Gächter, *Der Verkündigungsbericht Lc 1,26-38*, in ZKTh 91 (1969) 322-363; 567-586. In particolare, si veda 570-571.

3.1. Gli attacchi alla storicità

La storicità è stata attaccata in diversi modi e da più versanti, come ora vogliamo mostrare.

3.1.1. Il tentativo di eliminare i passi problematici

Il primo attentato alla storicità di un testo è quello di eliminarlo, considerandolo non autentico. F.C. Conybeare ha tentato, sulle orme di Marcione che vi aveva già provato nel III secolo, di negare l'autenticità di Lc 1-2, ma ha contro di sé la quantità e l'autorevolezza dei testimoni[13]. Non è dunque per questa via che si affronta il problema della storicità. Rimane fuori di dubbio che Mt 1-2 e Lc 1-2 per la singolarità e la straordinarietà degli avvenimenti e per una tipica presenza del soprannaturale denotano una storicità un po' diversa da quella presente in altre pagine evangeliche. Da qui il dibattito mai sopito. Sulla spinosa questione della storicità, il ventaglio delle possibilità raggiunge la sua apertura massima.

In tempi ormai lontani l'interpretazione di questi capitoli aderiva alla storia come il ferro al magnete. Avvenimenti e persone avevano la fredda esistenza di un resoconto cronachistico, quasi l'evangelista fosse più un narratore preoccupato di riferire dati che un annunciatore desideroso di diffondere la fede in Cristo. Tale certezza storica venne smantellata seguendo due strade principali, quella della inverosimiglianza e quella teologica. Vediamone ragioni e obiezioni prima di tentare una soluzione.

3.1.2. L'appello alla inverosimiglianza

Molti autori (E. Klostermann, W. Grundmann, G. Bornkamm...) negano valore storico ai nostri racconti per la presenza di numerosi elementi considerati inverosimili:

- Il silenzio di NT sugli episodi trattati: né Paolo né gli altri autori sembrano conoscere o accennano agli episodi di Mt e di Lc.
- Mt e Lc sono gli unici a trattarne, ma in modo difficilmente conciliabile[14].
- I racconti sembrano rispondere a intendimenti apologetici e dogmatici, quali la

---

[13] Cfr. F.C. Conybeare, *Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c.1 und 2 im Texte des Lucas*, in ZNW 3 (1902) 192-197, attribuisce valore a due manoscritti del commentario di sant'Efrem al *Diatesseron*, entrambi del 1195 e provenienti uno dal Caucaso e uno dalla Cilicia, che non riportano Lc 1-2. Non è possibile che i due codici riportino il testo originale contro la massa di tutti gli altri papiri, codici, legionari, ecc.

[14] Cfr. sopra, punto 2.3.

nascita di Gesù ad opera dello Spirito Santo e la conseguente verginità di Maria, l'attestazione di Betlemme come luogo di nascita di Gesù, essendo Betlemme la patria del futuro Messia.

- L'abbondanza di elementi leggendari o inverosimili: apparizioni angeliche che determinano il corso degli eventi, la guida della stella, i Magi, l'accorrere dei pastori e il riconoscimento di Gesù da parte di Simeone e Anna.

- La tendenza ad una presentazione biografica in cui appare Gesù sempre al centro, con dovizia di particolari per mettere in risalto la sua persona: Gesù salvato dal massacro, Gesù tra i dottori del tempio.

- Il confronto con altre letterature. Da una parte si constata il silenzio della storia per il caso dei bambini di Betlemme: Giuseppe Flavio non riferisce di nessuna uccisione; dall'altra parte, si raccolgono esempi di personaggi (Sargon, Ciro, Romolo...) che nascono in modo eccezionale o che vivono un'infanzia travagliata come quella di Gesù. Gli autori che intendono restare nel mondo biblico-giudaico trovano ampi riferimenti soprattutto nella vicenda di Mosè.

Le argomentazioni sono controbattute e smantellate dagli autori (M.J. Lagrange, W. C. Allen, L. Sabourin, G. Danieli...) che ritengono di individuare elementi storici: l'interesse per la nascita di Gesù sorge in un secondo tempo, e questo spiega in buona parte il silenzio del NT; Matteo e Luca concordano sui punti essenziali; gli elementi leggendari non risultano poi tanto numerosi, come si dice, se si accetta il soprannaturale e quindi l'intervento di Dio nella storia; la persona di Gesù riceve un'attenzione discreta e molto limitata, soprattutto quando si leggono i racconti apocrifi; infine, i paralleli con le altre letterature, se esaminati integralmente e a fondo, si rivelano del tutto superficiali.

3.1.3. Il richiamo alla Teologia

Lo stesso fine di minimizzare o di azzerare il valore storico di Mt 1-2 e Lc 1-2 viene raggiunto su un'altra strada, molto battuta da una diffusa tendenza esegetica dei nostri giorni. Scoperto il ruolo fondamentale e insostituibile della teologia, si conclude che tutto, o quasi, rientra nell'ambito teologico. Il dato storico, se mai esiste, risulta talmente evanescente da essere impalpabile e praticamente inutile. F.B. Beare nel suo commentario su Matteo del 1981 afferma che i racconti dell'infanzia sono variazioni su antichi temi e leggende che ricorrono spesso nell'antico Medio Oriente; non si tratta di storia, e tutto il loro valore sta in quello che Matteo attri-

buisce loro[15]. P.G. Müller nel suo commentario su Luca del 1984 nega che si tratti di racconti dell'infanzia in senso biografico-storico, ma di racconti di confessione e di ringraziamento per l'azione di Dio e per l'origine divina di Gesù. Quindi, non ricordi, ma confessioni cristologiche con l'intento di motivare la fede viva in Gesù Cristo figlio di Dio[16].

Tale tendenza contemporanea in parte riesuma e ripropone quanto l'esegesi liberale del secolo scorso e soprattutto D. Strauss sostenevano introducendo il concetto di *theologumenon*, espressione fittizia di un'idea teologica sotto forma di racconto.

Che cosa dire? Nessuno nega il valore capitale del messaggio teologico che emerge chiaramente, una volta scoperto come e quando è sorto l'interesse per questi capitoli; si è compreso che l'evangelista intende accompagnare Gesù non tanto nelle fasi della crescita quanto piuttosto in quelle della rivelazione. Ma chiediamo a questa corrente esegetica: che valore possiede una teologia che non affonda le sue radici in un terreno storico? Non è forse come la statua di bronzo con i piedi di argilla? Inoltre, si può fissare con precisione il confine tra teologia e finzione? Accettando come determinante il criterio teologico, non si corre il rischio di dubitare del fondamento storico anche di altri brani biblici, i miracoli per esempio, cosa del resto già accaduta?

Più che di teologia, sembra trattarsi di teologismo schizofrenico, perché stacca la teologia dalla storia.

3.2. Per una corretta impostazione del problema e un tentativo di soluzione

Dall'introduzione metodologica di Lc 1,1-4 si evince che l'evangelista intende narrare dei fatti che ha raccolto ed esaminato. Sembra inopportuno accettare che Luca parta da 1,5 smentendo la solenne dichiarazione iniziale. Matteo manca di simile affermazione, ma non dà segni di disagio nel narrare quei racconti. Alcune osservazioni ci inducono a pensare che siamo davanti a fatti, pensati e riferiti come storici: la sobrietà del racconto, la *concordia discors* dei due evangelisti, il vero significato della teologia.

---

[15] Cfr. F.W. Beare, *The Gospel according to Matthew*, Oxford 1981, 72.

[16] Cfr. P.G. Müller, *Das Lukasevangelium*, Stuttgart 1984, 29.

3.2.1. La sobrietà

Se paragoniamo i nostri racconti a quelli apocrifi, potremmo definire i primi un presepio francescano e i secondi un presepio napoletano: sobri ed essenziali i testi evangelici, molto colorati e spumeggianti di particolari quelli tardivi. Mancano infatti a Matteo e a Luca abbellimenti, esplicitazioni illustrative, narrazioni descrittive o introspezioni psicologiche che attirino attenzione sui personaggi. Alcuni esempi. Matteo non indugia sulla perplessità di Giuseppe, né si sofferma a parlare del matrimonio, come invece farà il *Protovangelo di Giacomo*, testo apocrifo del II secolo; nonostante l'interesse per le citazioni bibliche, Matteo non cita passi come Nm 24,17 o Is 60,3 o Sal 72,10-12 che ben si prestavano per la sua teologia. Luca, dal canto suo, non fa di Maria una discendente di Davide, anche se questo poteva facilitare la discendenza davidica di Gesù; descrive la nascita di Gesù con sobrietà sconcertante e non proietta la gloria di Dio sul luogo della nascita. Fatta eccezione di Lc 2,49, non viene riferita nessuna parola di Gesù. La sobrietà è uno dei più convincenti indizi di verosimiglianza.

3.2.2. Concordia discors

L'argomento della diversità da molti addotto come criterio di non storicità, dimostra esattamente il contrario. Si è visto sopra quanto Mt 1-2 differisca da Lc 1-2. Sarebbe stato più logico per gli evangelisti o per la comunità primitiva creare un quadro di riferimento comune; invece si preferisce lasciare la "difficoltà" che per loro non era tale. Si manifesta in un certo senso il problema dell'accordo sinottico. Il tentativo di Taziano di unire, chiarire e semplificare, ha fatto naufragio sin dai primi tempi della Chiesa. Matteo e Luca concordano in generale su alcuni personaggi, luoghi, tempo e specificatamente su dati essenziali dei quali già si è riferito. I Padri della Chiesa che non erano ingenui, né fideisti, né tantomeno facevano una lettura di tipo "fondamentalista", sapevano che le divergenze non devono essere forzate nell'uniformità. Nel rispetto della "discordia" cercavano a un livello superiore la "concordia", convinti che lo Spirito Santo ispiratore aveva permesso e voluto le differenze. Queste sono storicamente imputabili a fonti diverse e al loro inserimento in contesti evangelici propri, e non infirmano, anzi, confermano la storicità. È il caso di parlare di *concordia discors*.

3.2.3. Teologia

L'asserzione che il racconto è fatto alla luce del Cristo pasquale non è pronunciare un verdetto contro la storicità dei racconti. Ogni storiografo, anche moderno,

non è un nastro magnetico, un registratore fatto di pezzi meccanici. Lo scopo non preclude il valore storico. Ora, lo scopo degli evangelisti è prettamente teologico: lo lascia intuire Luca nel prologo del suo Vangelo, Lc 1,4, lo esplicita Giovanni alla conclusione del suo Vangelo, Gv 20,31. La teologia non inventa gli eventi, ma li rilegge e li interpreta. Anche i riferimenti espliciti o allusivi all'AT non sono contro la storicità, ma l'aiuto offerto alla comunità credente per cogliere l'unico e continuo piano di Dio.

Sarebbe ingenuo e acritico voler risolvere semplicisticamente un problema che complesso è, e complesso rimane. Si pensi anche solo alla difficoltà di individuare bene il linguaggio usato[17]. Vogliamo però far nostra la convinzione di molti, che Mt 1-2 e Lc 1-2 riportano le vicende di Gesù lette dalla comunità primitiva con gli occhi della fede nel Cristo Signore: la stella, la uccisione dei bambini a Betlemme, la fuga in Egitto... (in Matteo), la visita di Maria a Elisabetta, la presentazione al tempio, lo smarrimento di Gesù... (in Luca), sono fatti accaduti; i magi, i pastori, Simeone e Anna... sono personaggi reali. Fatti e personaggi, nella trama evangelica, prendono contorni più ampi e significato più profondo perché vengono connessi con tutta la storia di Gesù e con quella dell'AT. Di tutto questo, secondo un collaudato metodo di Gesù inaugurato con i discepoli di Emmaus[18], si fa una lettura cristiana che gode della luce piena apportata dalla Pasqua. Gli evangelisti, a nome della comunità, scrivono una storia teologica o, se si preferisce, una teologia della storia, perché aiutano il lettore credente a scorgere negli avvenimenti il disegno divino che tutto orienta verso Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio. Da Lui, con Lui e per Lui prende senso tutta la storia degli uomini e del loro rapporto con Dio. Per questo i primi capitoli di Matteo e di Luca offrono una elevata cristologia. Teologia e storia costruiscono insieme il Vangelo.

Sono lieto che queste mie osservazioni possano allinearsi e sintonizzarsi con quelle maturate da T. Stramare nel libro sopra citato. Egli parte da considerazioni teologiche circa la storia della salvezza e il mistero in essa contenuto. Sono idee che mette all'inizio per fondare il suo argomentare e per guidare il lettore. C'è una visione complessiva dove si intrecciano storia e teologia, ragione e fede, letteratura e

---

[17] Riconosciamo con N. Casalini, *Il libro dell'origine di Gesù Cristo*, Gerusalemme 1990, 149 che «la verità della realtà della fede non può dipendere dalla dimostrazione della storicità del fatto narrato nella forma espressiva», tuttavia non riteniamo che il linguaggio inteso sia pure come comunicazione globale "simbolica" risolva tutto il problema della storicità. Rimane pur sempre legittima la domanda: questo fatto è accaduto? La tal persona ha un'esistenza storica o solo letteraria? Il problema della storicità deve tentare di dare risposte anche in questa linea.

[18] Cfr. Lc 24,27; cfr. anche 24,44-45.

pastorale. Fatti, parole e mistero sono una trilogia inscindibile, come si evince da questo passo su Mt 1,18-25: «Nella linea della Cost. *Dei Verbum* (n. 21), secondo la quale "l'economia della rivelazione avviene attraverso fatti e parole intimamente connessi", possiamo chiaramente distinguere nella nostra pericope i *fatti* storici (la situazione riguardante la S. Famiglia prima e dopo l'intervento angelico), le *parole* che li interpretano (la rivelazione angelica e il profeta Isaia), e il "*mistero* in essi contenuto" (l'Incarnazione)»[19]. È questo un modo per superare quel pernicioso iato che si verifica spesso tra gli studiosi, infossati in una metodologia che, criptata come scientifica, risulta miope. L'esegeta non può dimenticare di fare il teologo, né sorvolare sul fatto di essere credente. Ancora una citazione per mostrare la sensibilità dell'Autore, quando tratta della visita dei Magi: «Deve trattarsi, piuttosto, di un fatto realmente accaduto durante l'infanzia di Gesù e del quale, solo in seguito, alla luce dello sviluppo della rivelazione, si era manifestata tutta la sua importanza e il suo vero significato di "mistero", così da non poter essere omesso. Una conferma ci viene data dalla falsariga tracciata dal Concilio riguardo all'economia della rivelazione con la sua precisa struttura di *segno* – fatti e parole – e *mistero*, come pure dal suo insegnamento riguardo al contenuto dei vangeli, che ha come oggetto i misteri della vita di Cristo, *annunciati* dagli apostoli e *celebrati* nella Liturgia. Evento, annuncio e celebrazione non sono separabili e debbono, dunque, essere sempre considerati insieme»[20].

Siamo in presenza di una lettura complessiva del mistero di Cristo che, culminato nel mistero pasquale, ha il suo inizio nell'incarnazione. Il Catechismo della Chiesa Cattolica insiste nel dire che «tutta la vita di Cristo è Redenzione». Non hanno consistenza le argomentazioni di coloro che vorrebbero questo materiale sostanzialmente diverso dal resto del vangelo. Al contrario, considerando il nostro materiale con il resto del Vangelo, nasce una visione unitaria e complessiva: ogni forma di isolamento o di censura di Mt 1-2 e Lc 1-2 è un attentato al mistero della redenzione, così come gli apostoli lo hanno compreso e tramandato.

Sono perciò riconoscente a Stramare per il suo lavoro serio e meticoloso, con il quale ha riaperto una miniera d'oro da anni abbandonata, con la motivazione che non c'era più nulla da estrarre. Egli ha scoperto un nuovo filone aurifero, valorizzando il passato e facendogli passare sopra il soffio della novità teologica ed esegetica. Quindi non solo esegesi, ma anche tanta teologia biblica, in una fruttuosa unità.

---

19 T. Stramare, *Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, 86.

20 *Ibid.*, 255.

Senza nulla togliere al dato storico, ha aiutato a percepirlo nella sua unità che risponde al piano di Dio e al mistero di Cristo. È una linea che oggi si apre un varco, faticoso ma necessario, nella ricerca biblica, come attestato, per i vangeli in generale, da questa affermazione di G. De Rosa: «La nuova comprensione che gli evangelisti hanno di Gesù non li conduce ad alterarne la storia o a creare fatti nuovi, ma li porta a presentare i fatti della vita di Gesù nella luce più piena che proietta su di essi la risurrezione: è potuto così accadere che fatti, di per sé di scarso rilievo, siano presentati come particolarmente significativi, o che la convinzione che la Sacra Scrittura sia "profezia" di Gesù possa aver influito sulla redazione della storia evangelica»[21].

4. Conclusione: una storia necessaria e sufficiente

La scienza, vera o presunta, non può e non deve "scippare" i credenti della loro fede, deve piuttosto aiutarli a crescere intellettualmente e spiritualmente, purificando la loro coscienza da eventuali scorie, senza incrostarla con esibizioni intellettuali e senza la folle, anche se non pienamente cosciente, pretesa di sostituirsi allo Spirito Santo che «soffia dove vuole».

Le pagine di Mt 1-2 e Lc 1-2, considerate al microscopio teologico, rivelano una tessitura testuale di fili biblici che fanno alzare la tonalità sinfonica dell'Alleanza antica, travasandola in quella nuova. Gli eventi si avvicendano in rapida sequenza e sul palcoscenico salgono numerosi personaggi, trovando posto anche simpatiche figure femminili. Il protagonista che tutto unifica è Lui, Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo, figlio di Maria, Figlio di Dio.

I racconti di Matteo e di Luca sono una stupenda interpretazione della storia. Raccolgono i secoli precedenti, annunciano e determinano quelli seguenti. Essi hanno il potere di trasformare la storia in "Vangelo", gioioso annuncio che i tempi nuovi, e anche ultimi, sono ora palpabile realtà. Gli evangelisti tracciano una linea che fa congiungere le origini con la storia, l'individuo con l'umanità. E, più ancora, tentano di raccontare l'impossibile: lo stupore per Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio. Ci sono riusciti. Egregiamente.

---

[21] *La «verità» dei Vangeli. Gesù di Nazaret fra fede e storia*, in La Civiltà Cattolica IV (1999) 258, quaderno 3585 del 6 novembre 1999, cfr. tutto l'articolo (251-259).

Oltre al narrato, sorprende il silenzio di quanto non è stato detto e che una legittima curiosità postulerebbe. Qualche informazione in più su Giuseppe e su Maria, ulteriori dettagli sui Magi, Zaccaria, Elisabetta, Simeone e tanti altri, un discorso più articolato su Gesù, senza lasciare quel vuoto di trent'anni, dalla nascita alla vita pubblica, interrotto solo dal fugace accenno lucano dello smarrimento al tempio di Gesù dodicenne, sono un sommesso desiderio di molti. Si tratta di una richiesta legittima, dal punto di vista di precisione storica o di esigenza intellettuale. Diventa una pretesa un po' arrogante, se sottoposta al vaglio teologico. Eccone il motivo.

Lo Spirito Santo ci ha lasciato questo vangelo, non quello da noi vagheggiato. Maggiori informazioni, come pullulano nei vangeli apocrifi che si sbizzarriscono in curiosità e amenità di ogni tipo, non aiuterebbero a conoscere meglio la persona di Gesù. Sarebbe un aumento quantitativo, non qualitativo. Perciò, partendo da questa considerazione teologica e di fede, riteniamo sufficienti le pagine che Matteo e Luca ci hanno regalato. Ma pure necessarie, perché la loro mancanza renderebbe in qualche modo orfana la nostra conoscenza di Gesù. Fatti e persone sono stati collegati nella visione armonica del progetto divino della salvezza. Esiste quindi un "collante" teologico che impreziosisce e conferisce pieno senso alla "nuda storia". I racconti che abbiamo, sono quindi sufficienti e necessari.

RTLu IX (3/2004) 623-647

«Ils t'appelleront "Ville du Seigneur", "Sion du Saint d'Israël"»

Karin Heller
Professore Associato di Teologia e Spiritualità cristiana
Whitworth College (Spokane, WA – USA)

In memoriam *Henri Lemaître,*
Professeur émérite
de l'Université Catholique de l'Ouest, Angers,
23.08.1923 – 16.10.2003,
en signe de gratitude
pour son incomparable passion
pour la culture et la théologie bibliques
qu'il nous a transmises

Ces paroles, tirées du livre d'Isaïe (60,14), nous guideront à travers une lecture biblique transversale à la fois historique et théologique concernant «Jérusalem». Depuis sa fondation, perdue dans l'obscurité des temps, et son élection comme lieu de résidence du «Saint d'Israël», la «Ville du Seigneur» restera sans doute au-delà des siècles le lieu vers lequel convergent les espérances humaines de vie en paix avec Dieu et entre les peuples. Aujourd'hui, ces espérances, à la fois politiques et religieuses, engagent en particulier Juifs, Chrétiens et Musulmans. En même temps, l'image de Jérusalem ne peut être séparée de celle de l'ensemble du peuple de Dieu en marche vers la Jérusalem céleste. Cela explique sans doute une fascination pour Jérusalem bien au-delà du témoignage biblique. Le *De Civitate Dei* d'Augustin en est une expression majeure dans la théologie occidentale et elle a exercé sur la pensée politique et religieuse de l'Europe une influence indéniable[1].

Cette perception quasi «mythique» de Jérusalem, nous conduit à explorer d'abord le lien fondamental entre le politique et le religieux, en ce qui concerne

[1] Cf. Y. Congar, *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*, (Histoire des dogmes 3) Paris, 1970², 11-24; cf. aussi: G. Madec, *Saint Augustin est-il le malin génie de l'Europe?*, in *Petites études augustiniennes*, Paris 1994, 319-330.

l'idée de cité dans le Moyen Orient antique. «L'image» de Jérusalem s'est élaborée en effet à partir des réalités terrestres, enracinées dans des cultures antérieures à la Jérusalem «historique». Elles fourniront une «matière première» dans laquelle les auteurs bibliques forgeront leur propre vision de Jérusalem. Dans une deuxième partie, nous verrons comment, combinant les données de la culture religieuse de l'époque avec celles de la promesse faite à Abraham et à David, ils arrivent à une «image» très particulière de Jérusalem. Puis, viendra le temps de l'accomplissement. En Jésus, le Seigneur lui-même entrera dans sa Ville et dans son Temple, et il en sera rejeté. Quelle en sera la conséquence théologique? Cette question sera au centre de notre troisième partie portant sur les Evangiles et le corpus paulinien. Puis, dans un dernier point, nous en viendrons à l'image théologique très particulière de Jérusalem élaborée par l'auteur de l'Apocalypse.

1. La cité dans le Moyen orient antique: l'expression religieuse d'une volonté politique

Le pays de Sumer est sans doute à l'origine de deux modèles politiques fondamentaux, qui ont pénétré ensuite dans les civilisations du reste du monde. Il s'agit de «la cité-état» et de la royauté par «droit divin». Entre les 4ème et 3ème millénaires en effet, le pays situé entre les deux fleuves, l'Euphrate et le Tigre, voit le développement des premières cités humaines. Le climat n'avait pourtant rien d'attirant: chaud, sec et exposé à tout vent. Toutefois, les débordements réguliers de l'Euphrate et le limon fertile qu'ils produisirent, était une raison suffisante pour qu'un peuple d'agriculteurs s'y installât pour une longue durée. Ce qui a transformé ce désert inhospitalier en une terre où la tradition situe en général le «jardin d'Eden», est sans doute la force créatrice et les dons intellectuels exceptionnels liés à un pragmatisme efficace de ces premiers habitants. Deux facteurs vont contribuer de manière décisive au développement de ces premières cités de l'humanité, à savoir: la mise en place d'un projet de vie communautaire et la vie organisée autour d'un sanctuaire.

1.1. Le développement de la «cité-état»

Le passage de la communauté familiale à une communauté locale a lieu autour de la réalisation d'un projet gigantesque: l'excavation et l'installation d'un système de canaux et de réservoirs d'eau dans le but de maîtriser les inondations imprévisibles de l'Euphrate. Ce projet a d'abord mobilisé une masse d'hommes considé-

rable, concentrée sur un territoire réduit. Il a ensuite fait appel à des meneurs d'hommes, assistés par des architectes, des mathématiciens, des paysagistes, des hommes capables de mettre en place une organisation sociale, de résoudre des problèmes de communication, d'élaborer un système d'éducation.

De cette vaste entreprise est née ce que l'on peut appeler en langage moderne une administration. En effet, le tout n'était pas d'excaver des voies d'eaux gigantesques, encore fallait-il maintenir le système, veiller à sa réparation, prévoir des améliorations[2]. Cette immense tâche a été facilitée par l'invention d'une écriture, appelée par la suite cunéiforme, et elle a conduit à l'émergence d'une autre catégorie d'hommes fort importants, les scribes. Tous les éléments étaient alors en place pour donner naissance à une «loi écrite» qui réglât la vie de ce que l'on pouvait appeler désormais des cités dont les plus importantes furent Eridu, Ur, Lagash, Nippur et Kish. Il semble que ces premières cités aient d'abord connu un gouvernement de type démocratique. Seulement en cas de guerre, la cité se dotait d'un «lugal», d'un grand homme ou roi, capable de prendre les décisions urgentes qu'imposait une telle situation. Sa charge était en principe transitoire, puis elle devenait vite héréditaire, dynastique et despotique. Le roi recevait sa charge d'une divinité tutélaire à laquelle il devait rendre des comptes. Il devait exceller dans l'art de la guerre et de la chasse, posséder des forces physiques exceptionnelles, être doté d'un courage héroïque, être rempli de sagesse et se révéler un scribe hors pair[3].

1.2. Religion et politique

Le sanctuaire de la divinité tutélaire était un autre facteur d'unité de la «cité-état». Très tôt, les habitants de Sumer en vinrent à procéder à la construction d'une «maison» dans laquelle «habitait» leur divinité protectrice sous forme de statue. D'abord fort modeste – les archéologues d'Eridu ont mis à jour une petite châsse de trois mètres carrés, accompagnée d'une table d'offrandes et d'un autel –, ces sanctuaires allaient devenir progressivement des tours à étages, les «ziggourats» dont «la tour de Babylone» devait être une des plus fameuses. Autour du temple s'organisait une autre catégorie fort importante d'hommes: des prêtres et prêtresses dont

---

[2] Comme toute administration, le système laissait déjà entrevoir un glissement vers une bureaucratie créant des mécontentements et des injustices, appelant à des «réformes sociales» appuyés par des grèves. Cf. S. N. Kramer, *History begins at Sumer*, Philadelphia 1981, 45-50. Cf. aussi: *The myth of Athrahasis*, in S. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, Oxford 1989. Ce mythe présente les dieux ouvriers en grève pour une injustice sociale et réclamant le droit au non-travail à l'image de leurs frères de sang, les dieux aristocrates.

[3] Cf. S. N. Kramer, *op. cit.*, 279 sv. Voir aussi: Id., *Cradle of Civilisation*, New York 1967, 34 sv.

la fonction était d'assurer la liturgie, le culte personnel et collectif. Le roi tenait une place importante dans ces liturgies. Sa fonction n'était donc pas purement politique, mais aussi sacerdotale. En effet, pour les Sumériens, la prospérité et la sécurité étaient fondamentalement liées à l'accomplissement fidèle des rites sacrés. Il était donc essentiel que le roi accomplisse ses devoirs religieux avec rigueur, zèle et régularité. De cette manière, que le roi contracte un mariage, conduise une guerre, construise un temple, maintienne le culte, les canaux, et les routes, ou promulgue des lois, tout devait concourir au bonheur du peuple sumérien.

Ces premières structures urbaines témoignaient donc d'un système où le «politique» et le «religieux» étaient fortement imbriqués. Pour les Sumériens, les dieux étaient à l'origine de toute civilisation. Le développement économique, politique et culturel était l'expression éminente de la bénédiction et de l'action créatrice de la divinité titulaire. Le sanctuaire, par son imposante construction, sa riche décoration et les fastes déployés par le culte jusque dans les avenues adjacentes au temple, devenait le signe visible de l'union heureuse entre le ciel et la terre, les dieux et les hommes, le trône et l'autel. Le sanctuaire était considéré comme la réplique conforme de celui qui se trouvait dans le ciel, et l'ensemble des bâtiments religieux était comparable à une «cité des dieux».

Pour cette raison, la destruction d'une ville et de son temple était plus qu'une catastrophe nationale. Elle affectait les dieux autant que les hommes. Le destin de la cité et de son temple manifeste que le monde des dieux et des hommes repose sur un fragile équilibre. Les dieux, de nature anthropomorphe, connaissent des «faiblesses» à la manière des hommes; ils peuvent tomber malades, subir une défaite, être victimes de leurs ambitions politiques et personnelles et même mourir. Pour les Sumériens, tous les dieux sont soumis à la mort[4], ce qui signifie qu'il n'y a pas de «ville éternelle», de sanctuaire indestructible, de royauté qui durerait pour toujours; les dieux disposent seulement de ressources de vie plus puissantes que celles accordées aux humains. Par conséquent, la renommée d'une cité, de son sanctuaire, de son roi et de sa dynastie ou, au contraire, leur déclin ou leur disparition, reflètent l'état des dieux protecteurs[5]. La fortune des armes détermine la place qu'occupent les dieux dans le panthéon divin. Lorsqu'une cité est détruite, le dieu du

[4] Cf. à ce sujet: P. Garelli – M. Leibovici, *La naissance du monde selon Akkad*, in *La naissance du monde*, Paris 1959, 119-127.

[5] Inanna, la déesse de l'amour, va accroître la renommée de sa ville en utilisant sa ruse pour dérober les puissants *me* ou lois divines; et elle va conduire sa ville au bord de la ruine par son aventureuse descente aux enfers. Cf. S. N. Kramer, *op. cit.* , 97-10. Voir aussi: *Ishtar's descent in the Underworld*, in S. Dalley, *op. cit.*

vainqueur est mis à la tête du panthéon divin, tandis que l'ancienne divinité tutélaire est reléguée à un second rang. A l'occasion, ces divinités «destituées» peuvent récupérer l'énergie nécessaire pour renaître sur l'échiquier du monde politique, économique, militaire et religieux.

2. Jérusalem, ville du roi David: politique et théologie

Les villes du pays de Sumer doivent leur existence à une coïncidence exceptionnelle, celle de la rencontre de la nature avec une population particulièrement inventive. Quant à Jérusalem, rien ne la prédestinait à devenir une capitale politique et religieuse. Elle n'était favorisée ni par sa situation géographique, ni par une population particulièrement douée. Nommée probablement pour la première fois sur une figurine égyptienne de vassalité du XIX[e] siècle av. J.C., la ville, selon l'expression d'Ezéchiel, a des origines amorites et hittites (Ez 16,2). Les spécialistes sont généralement d'accord sur la signification étymologique du nom de Ourousalim/-Jérusalem et donnent comme traduction «fondation/ville du dieu Salem»[6]. Les jumeaux dont le dieu cananéen El est le père, portent les noms de Shahar et Shalim; ils sont identifiés avec les étoiles du matin et du soir. La déesse Ishtar associée à Venus, l'étoile du soir, semble avoir été vénérée à Ourousalim sous le nom de *sulmanitu* dont le correspondant divin masculin est *salmanu* ou *sulmanu*[7].

Les auteurs bibliques ne puiseront pas dans ce passé cananéen lorsqu'ils vont écrire sur Jérusalem. Leur choix a été d'écarter toute référence à des cultes païens liés à la cité avant l'arrivée des Israélites. Dans le Premier Testament, le terme de Salem n'apparaît que deux fois, alors que le terme de Jérusalem est utilisé 660 fois[8]. Dans le Ps 76,3, Salem renvoie à la ville de Jérusalem où Dieu s'est fixée une tente. La LXX traduit Salem par «dans la paix», thème qui est appliqué à Jérusalem dans le Ps 122,6. Cette traduction est d'autant plus pertinente que le terme shalom/paix est également construit à partir de la racine slm. Puis, le terme Salem apparaît encore en Gn 14,18 lorsque Melkisédeq, roi de Salem, reçoit la dîme d'Abraham et accomplit ses fonctions sacerdotales en offrant du pain et du vin. L'auteur du texte semble éviter de donner le nom complet de la ville, lequel, à l'époque où il écrit, est

---

[6] Cf. M. Tsevat, *jerusalem*, in ThWBAT, VI, 931.

[7] Cf. G. Fohrer, *zion*, in ThWBNT, 297.

[8] Cf. M. Tsevat, *op. cit.*, 931.

déjà chargé de théologie javiste. Antérieurement à la conquête par les Israélites, Jérusalem et sa région alentour étaient habités par les Jébusites dont l'histoire ne nous a rien transmis à part leur nom. C'est pourquoi la ville est aussi faussement appelée «Jébus» (Jos 15,8; Jg 19,10). Au moment de la conquête, Jérusalem est sur le territoire de la tribu de Benjamin, mais elle reste dans les main des Jébusites. Pour Israël, Jérusalem est une «ville-cité» où il n'est pas bon de passer la nuit, car c'est «une ville d'étrangers qui, eux, ne font pas partie des fils d'Israël (Jg 19,11).

Laissant de côté ce passé païen, les auteurs bibliques auront recours à deux sources essentielles pour exprimer leur vision de Jérusalem. 1. les événements historiques qui ont fait de cette ville la «ville de David»; 2. la réflexion millénaire concernant le destin d'une cité, de son sanctuaire et de sa dynastie royale, élaborée précisément en Mésopotamie, la région dont Abraham, Isaac et Jacob, les pères fondateurs d'Israël, sont originaires.

2.1. La ville de David

La promesse de Dieu faite à Abraham mentionne des «rois» qui sortiront d'Abraham et de Sarah (Gn 17,6.16). C'est la raison pour laquelle la demande d'un roi de la part du peuple à l'adresse de Samuel n'est pas écartée (1 Sam 8,1-22). Israël pressent probablement la nécessité d'un «grand homme» ou «roi», à l'instar des grandes cités mésopotamiennes, pour venir à bout de longues expéditions militaires commandées par la conquête du pays. Dans le contexte de cette demande, le destin de Jérusalem va être marqué par deux expériences fondamentales.

Le roi que le peuple réclame, est accordé par Dieu dans une situation de rejet. Dieu lui-même qui est roi sur Israël, est rejeté par son propre peuple (1 S 8,7). En d'autres termes: la royauté est bien un don issu de *berit*, mais ce don est lié à un rejet de Dieu même.

David reçoit la royauté sur Juda et Israël non pas à Jérusalem, mais à Hébron (2 S 2,4 et 5,3). Jérusalem et ses alentours, tenus par les Jébusites, sont désormais une barrière entre le nord et le sud. Soucieux de faire sauter cet obstacle et de trouver une résidence acceptable par les tribus du nord et celles du sud, David choisit d'investir la ville dans une action privée, menée par ses propres hommes. Pour cette raison, la ville et son territoire ne sont pas intégrés dans l'ensemble politique constitué par israël, mais ils restent une propriété privée du roi, ce que souligne l'expression «ville de David» (2 S 5,6-12).

Désormais, le sort de Jérusalem est lié à celui de la dynastie davidique. Comme c'est le cas en Mésopotamie, le roi d'Israël est désigné, lui aussi, par Dieu (1 S 16,1-13; Dt 17,15). Mais des différences fondamentales doivent être soulignées: en Israël,

Dieu ne commence pas par choisir une cité ou un sanctuaire; il ne se déclare pas le Dieu de Jérusalem, la ville qu'il aurait fondée. Parler du Dieu d'Israël comme «Dieu de Jérusalem» est une manière païenne de parler (cf. 2 Chr 32,19; voir aussi: 2 R 18,33-35)[9]. Ce n'est pas ainsi qu'Israël parle de son Dieu. Mais son Dieu se nomme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Ex 3,6); il choisit d'abord un homme, Abraham, puis un peuple, la descendance d'Isaac et de Jacob, et enfin un roi, David et sa dynastie. Pendant de longues siècles, le Dieu d'Israël reste un «Dieu nomade»; il réside dans «la tente de la rencontre» (Ex 40); c'est d'abord un Dieu qui se déplace à la tête de son peuple, qui, lui aussi, est un peuple nomade.

Au moment de la prise de Jérusalem par David, les théologiens auront à résoudre des difficultés théologiques majeures: comment interpréter cette vision spécifique d'un Dieu et d'un peuple nomades à la lumière de l'action politique de David? Comment le Dieu que ni ciel, ni terre, ne peuvent contenir, peut-il se fixer dans un sanctuaire fait par la main des hommes (cf. 1 R 8,27)? Ces problèmes apparaissent très tôt lors du transfert de l'arche de l'alliance à Jérusalem. David lui-même prend d'abord peur: «Comment l'arche du Seigneur pourrait-elle venir chez moi» (2 S 6,9)? Puis, mis au courant des bénédictions que procure la présence de l'arche, David se résout à la transférer finalement à Jérusalem où elle reste sous une tente (2 S 6,12-17). A l'occasion de ce transfert, David, dans la ligne des rois cananéens, exerce à la fois des fonctions politiques et sacerdotales. Par la suite, Jérusalem devient le lieu où s'accomplira une inculturation de la religion cananéenne dominée par le dieu El dans la foi spécifique d'Israël. La théologie particulière attachée à l'arche fonctionne comme une «règle de foi» pour assurer une continuité avec la tradition de Moïse.

La succession de David sera un nouveau moment critique pour l'interprétation de la présence de Dieu en Israël. Cette succession s'avère particulièrement délicate. C'est pourquoi le prophète Nathan lie la question de la légitimité du successeur à celle de la construction du Temple (cf. 2 S 7,12-16; 1 R 1,1-53). Ce sera à Salomon d'achever cette tâche d'unification entreprise par son père David. Sous son règne, la résidence royale et le Temple sont réunis à Jérusalem; situés à l'intérieur d'une même enceinte, ils constituent un double signe: le Temple est à la fois propriété de la dynastie régnante et sanctuaire d'Etat. Salomon accomplit lui-même des fonctions sacerdotales lors du transfert de l'arche et de la dédicace du Temple (2 R 8); c'est lui encore qui installe le prêtre Sadoq comme grand-prêtre à la place d'Abiatar

[9] Cf. *op. cit.*, 936.

(1 R 2,35). Par la suite, la fonction de grand-prêtre restera l'apanage de la famille de Sadoq jusqu'au temps des Maccabées, et la famille des Sadocides sera étroitement liée à la famille royale par plusieurs mariages.

De cette manière, l'action politique et religieuse de Salomon donne lieu à une transformation profonde de la vision de la «présence divine» à Jérusalem: d'abord liée à l'arche, cette «présence» est reportée sur le Temple, puis sur Sion, la montagne sainte, et enfin sur toute la ville de Jérusalem. La situation peut paraître proche de celle d'une cité mésopotamienne où la sécurité et la stabilité politiques, économiques et religieuses sont en symbiose. Toutefois, des différences majeures se font jour. Avec la construction du Temple, le Dieu d'Israël n'échange pas son statut de «dieu d'un peuple nomade» avec celui d'une «divinité nationale». Mais cette construction donne lieu à une double révélation:

C'est bien la présence du successeur légitime qui confère à Jérusalem et à ses institutions politiques et religieuses son statut spécial et qui en fait une «ville sainte»; en d'autres termes: c'est bien dans le successeur légitime de David que Dieu agit, parle et choisit Jérusalem (1 R 11,13.32).

Dieu lie sa «résidence» dans la Temple de Jérusalem à la mise en pratique fidèle de ses lois, commandements et coutumes par le roi et le peuple. En cas d'infidélité au Dieu qui a fait sortir les pères d'Egypte, le Temple sera rejeté par Dieu et deviendra la fable et la risée de tous les peuples (cf. 1 R 6,11-13; 1 R 9,6-9).

Or, la tentation permanente d'Israël sera de mettre sa foi plus dans «les murs», c'est-à-dire dans l'institution politique et religieuse, que dans la Parole vivante de Dieu à mettre en pratique tous les jours de sa vie. Deux événements historiques en particulier vont contribuer à une exaltation dangereuse de la Ville sainte comme institution politique et religieuse. Le premier se produit en 701, lorsque le puissant roi d'Assyrie Sennachérib ne réussit pas à prendre Jérusalem. Contre toute attente, il lève le siège (2 R 18 sv.; Is 36 sv.). Cet événement conduit Israël à une foi quasi dogmatique en l'invincibilité et l'indestructibilité de Jérusalem et de son sanctuaire, stigmatisée par Jérémie dans sa célèbre diatribe adressée aux habitants de Jérusalem. Ceux-ci se croient en sûreté à l'ombre du Temple tout en pratiquant adultère, parjure et vol (Jr 7,1-11). Le deuxième événement est celui de la réforme politico-religieuse de Josias (640-609); cette réforme inclut la destruction de tout autre lieu de culte dans le pays (2 R 23; 2 Chr 34). Jérusalem devient l'unique sanctuaire du Dieu d'Abraham et de Moïse. La théologie deutéronomiste liée à la réforme de Josias, a comme conséquence d'exalter la ville et le Temple au point de faire d'eux le centre cultuel exclusif de tout Juif (Dt 12,2-26).

Cette réforme introduit notamment les obligations suivantes: tout Juif mâle et prosélyte devait participer aux trois fêtes annuelles de pèlerinage à Jérusalem (Pessah/Pâque, Chavouoth/Pentecôte et Souccoth/Tentes: Dt 16,1-17)[10]; il devait dépenser un dixième de ses revenus dans la ville sainte et y offrir une dîme triennale destinée aux déshérités (Dt 14,22-29).

2.2. Jérusalem jugée et reconstruite

Cette exaltation idéologique de l'invincibilité de Jérusalem sera fortement ébranlée avec la prise de la ville et la destruction de son Temple par Nabuchodonosor en 587. Ces événements obligent les théologiens d'Israël à une relecture de leurs dires sur la ville et sur le sanctuaire. La destruction de Jérusalem et de son sanctuaire est lue à la lumière d'un triple péché mis en évidence par la prédication des prophètes bien avant la chute de la ville.

Ce péché est politique dans la mesure où les rois d'Israël sont toujours tentés par des alliances politiques avec les nations païennes. Ceci a pour conséquence la contamination de la ville et du pays par l'idolâtrie. Salomon lui-même est devenue coupable de ce péché. Par ses mariages avec des princesses étrangères scellant des alliances politiques, les lieux de culte des divinités étrangères se sont multipliés (1 R 11,1-13).

Le péché est social et éthique. La construction du Temple liée à des activités intenses de constructions de maisons pour les habitants, s'accompagne d'injustices sociales, de mépris pour le droit, de crimes et de sang versés (Mi 3,9-12) au point que Jérémie cherche vainement dans Jérusalem un homme, du plus petit au plus grand, pratiquant le droit et recherchant la vérité (Jr 5,1-6). La ville est identifiée avec l'oppression; sa méchanceté est comme un puits qui fait sourdre son eau; Jérusalem résonne de violence et de dévastation; tout n'est que maladie et blessure (Jr 6,6-7); elle est devenue «la ville sanguinaire» (Ez 2,2; 24,6).

Ce péché est religieux; il consiste dans l'idolâtrie sous toutes ses formes: rejet du Dieu d'Abraham et de Moïse et de ses lois; adoption des cultes des dieux et des coutumes des nations. Ce péché touche notamment David, devenu adultère, et meurtrier (2 R 11-12) et comptant plus sur sa puissance militaire que sur la puissance de Dieu (2 R 24). Jérusalem est décrite dans des termes particulièrement suggestifs

[10] Cette obligation ne s'appliquait pas aux catégories suivantes de personnes: les sourds-muets, les handicapés mentaux, les enfants, les androgynes, les esclaves n'ayant pas été affranchis, un homme paralysé, aveugle, malade ou âgé ou qui ne pouvait pas marcher sur ses pieds. Cf. J. Jeremias, *Jerusalem in the time of Jesus*, Philadelphia 1969, 76.

comme la fiancée aimée et choyée de Dieu qui se pervertit pour devenir une fille publique se livrant à tout venant (Ez 16).

Cette corruption de la foi s'accompagne d'une corruption de l'espérance. L'expérience humaine, en effet, sait que le jour succède à la nuit, la lumière aux ténèbres, la destruction d'une ville à sa reconstruction. Les exemples de cette logique ne manquent pas dans l'histoire des grandes villes de l'Antiquité. Dans le cas de Jérusalem, la question est de savoir comment interpréter le jugement de la ville pour ses péchés, et son retour en grâce. Dans une logique étroite domine la vision d'un jugement «pour toujours» suivi d'une restauration, elle aussi, entendue, «pour toujours», c'est-à-dire sous la forme d'une théocratie confondue avec le règne d'une caste sacerdotale, expression d'une vision eschatologique à court terme. Une logique plus large fera place à une interprétation du destin de la ville ouverte à des dévoilements nouveaux au cours de l'histoire.

C'est bien l'enjeu de la suite de l'histoire de Jérusalem. Cette suite est marquée par un déclin du poids politique de Jérusalem. Cyrus, roi de Perse, commande la reconstruction du Temple de Jérusalem; il n'est pas question de restauration monarchique (Esd 1,1-4)[11]. En d'autres termes: désormais, Jérusalem ne joue plus qu'un rôle secondaire sur l'échiquier politique sur lequel se succèdent les Perses, les Ptolémées et les Seleucides. Cette situation conduit Israël à compenser la diminution, voire la perte de son importance politique, par une insistance sur le pouvoir religieux de la ville. Tel est le cas du Chroniqueur, qui, relisant les livres des Rois, souligne avec force l'élection de la seule ville de Jérusalem comme demeure de YHWH (2 Chr 6,5-6)[12]. Il s'ensuit une exaltation de la ville comme unique lieu du culte, notamment celui de la Pâque, où se presse chaque année la communauté post-texilique (1 Esd 1,1-20; 7,10-15). Cette exaltation va de pair avec celle des acteurs du culte, la communauté sacerdotale. La tentation est celle d'instaurer un régime réglé par des religieux, veillant à l'application pure et dure de «lois divines» et qui substituent à la Parole de Dieu des traditions humaines. En témoigne la politique d'exclusion des populations de la Samarie pour la reconstruction du Temple; elle aboutit à un acte d'excommunication en bonne et due forme de ces populations. Ce rejet conduira les Samaritains à former le projet de construction de leur propre

[11] C'est seulement environ 100 ans après l'édit de Cyrus, sous le règne d'Artaxerxès (464-424), que Néhémie pourra engager la reconstruction des portes et des murs, c'est-à-dire des fortifications de Jérusalem (cf. Ne. chap. 2-3).

[12] La phrase: «Mais j'ai choisi Jérusalem pour qu'y fût mon nom» est absente dans le texte parallèle de 1 Rois 8,16.

sanctuaire sur le Mont Garizim dominant l'antique cité de Sichem, projet qui sera exécuté en 332 av. J.C.[13]. Ces événements furent à l'origine de la haine viscérale entre Juifs et Samaritains dont les Evangiles se feront plus tard l'écho.

L'intégrisme religieux imposé par Jérusalem suscite et nourrit des aspirations à plus d'ouverture. La conquête de la Palestine par Alexandre le Grand en 322 va fournir l'occasion de satisfaire à ces aspirations par un intérêt grandissant pour la culture greco-hellénique. Cette inculturation ne tardera pas à son tour à créer des situations de tension, puis de conflit ouvert et sanglant. La crise atteindra son apogée lorsqu'en 167 le roi syrien Antiochus Epiphane IV interdira le culte du Dieu d'Abraham et de Moïse et transformera le Temple de Jérusalem en un sanctuaire dédié à Zeus Olympien. Sa politique sera à l'origine d'une révolte des Juifs sous la conduite du prêtre Mattathias et de son fils, Judas, dit Maccabée. En 164, la guerre des Maccabées aboutit à la reconquête de Jérusalem; les Maccabées procèdent alors à la purification du Temple. Celle-ci donnera lieu à l'institution de Hanoukka», la «Fête de la Dédicace».

Sous la gouverne des Maccabées, après une période d'environ 400 ans d'occupation ou de mise en tutelle par des puissances étrangères, Jérusalem retrouve à nouveau son indépendance politique. Jean Hyrcan, petit fils du prêtre Mattathias unira dans sa personne les fonctions de gouverneur politique et de grand-prêtre. Dans la ligne de la politique de purification religieuse, c'est lui qui fera détruire en 129 av. J.C. le sanctuaire sur le mont Garizim, haut lieu de culte des Samaritains. Ce temps d'indépendance sera toutefois de courte durée. Dans la foulée de la conquête de la Syrie, Jérusalem est conquise par Pompée en 63 av. J.C.; désormais, ce seront les Romains qui présideront aux destins de la ville. Confrontés aux mêmes problèmes d'intégrisme religieux que leurs prédécesseurs, les légions de Vespasien et de Titus finiront par détruire le Temple et la ville en 70 ap. J.C.

Sur le plan théologique, les prophètes ont reconnu très tôt toutes les déviations dangereuses de la vision religieuse et politique portant sur Jérusalem. Ces déviations peuvent être résumées en termes «d'idéologie d'une ville éternelle à caractère théocratique». Leur prédication constante indique un avenir qui n'est plus celui de la ville historique de Jérusalem, car le Dieu d'Abraham et de Moïse ne se révèle pas d'abord à une ville, mais à des hommes. Ce qui est essentiel, ce n'est pas le lieu de sa révélation, de sa menace de jugement et de sa promesse de salut, mais LUI-MÊME SOUVERAINEMENT LIBRE de tout lieu géographique, fût-il Jérusalem. Il est le Dieu

[13] Pour la date de construction du sanctuaire sur le Mont Garizim voir: J. JEREMIAS, *op. cit.*, 352. L'auteur s'appuie pour la datation sur le témoignage de Flavius Josèphe.

libre de se révéler aux membres de son peuple élu comme aux païens. En témoigne notamment Ezéchiel qui contemple la gloire du Seigneur quittant Jérusalem pour précéder son peuple en exil et se révéler en terre étrangère; il voit aussi son retour glorieux dans une Jérusalem et un Temple ayant des caractères fortement apocalyptiques (Ez 11,22-23; 43,1-12; voir tous les chap. 40-48). La destinée du Temple et de sa ville se révèle au prophète dans le *nom nouveau* donné à Jérusalem: «YHWH-Shamma» – «Le-Seigneur-est-là» (Ez 48,35).

Déjà avant lui, Isaïe, le père de l'apocalyptique, avait ouvert les voies à une vision de Jérusalem vers laquelle afflueront toutes les nations (Is 2,2-5). Après le retour de l'exil, cette ouverture prophétique autorisera le troisième Isaïe à proclamer le Temple «maison de prière pour tous les peuples» et à décrire la ville irradiée par la gloire du Seigneur (Is 56,7; 60,1-22). En même temps, la vision de Jérusalem, «centre du monde», fortement soulignée par Ezéchiel (Ez 5,5; 38,12) trouvera écho dans la re-écriture des Cantiques de Sion. Alors que le Ps 48/47 décrit encore la Sion des rois d'Israël qui doit faire face à des sièges militaires de la part des païens, le Psaume 87/86 proclame la «Sion fondée sur les montagnes saintes», celle en qui «tout homme est né» et en laquelle tous dansent et chantent: «toutes mes sources sont en toi»[14].

Ces ouvertures de Jérusalem vers un avenir religieux «cosmopolite» poseront des questions multiples sur le plan de sa réalisation concrète. Faut-il entendre cette réalisation comme un simple renversement de toutes les barrières? Comme un syncrétisme de la religion du Dieu d'Abraham et de Moïse et des religions des païens? Faut-il imaginer Jérusalem comme un lieu de cohabitation de toutes les nations où chacun garde ses us et coutumes dans un environnement pacifique? A ce point de la réflexion, il convient de se tourner vers un autre aspect de Jérusalem et de ses institutions religieuses, à savoir le fait que les prophètes parlent de Jérusalem non seulement comme d'une ville, mais aussi comme d'une femme. Le problème n'est pas tant de vivre à l'intérieur de certains murs, fussent-ils les murs de Jérusalem, mais celui *d'être né*, comme le dit le Psaume 87/86, de la femme/ville donnée par Dieu *d'en haut*.

[14] Selon les spécialistes, le Psaume 48/47 semble se rapporter à la délivrance miraculeuse de Jérusalem, lors de la campagne de Sennachérib en 701 du temps du roi Ezéchias (cf. 2 R 18-19). Cf. L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale*, I et II, Gembloux 1977, 68-69; 661-662.

2.3. Jérusalem, la ville faite «femme»

Dans l'Ecriture, l'image de la ville associée à celle de la femme a des origines fort anciennes. Bien avant l'époque royale, la culture sémite s'est plue à identifier une ville à une femme. En témoignent les expressions «filles de Qenat» (Nb 33,42) ou «filles de Dor» (Jg 1,27); elles désignent «des groupements urbains dont les fondateurs venaient de cités plus importantes» ainsi que «les liens établis entre la cité fondatrice et le nouveau bourg, ce que les Grecs traduiront par métropole»[15]. Ces liens sont ceux d'une mère à une fille.

Cette identification se comprend du fait qu'une ville assume de multiples fonctions féminines. Elle est comparable au ventre d'une femme qui reçoit, protège et nourrit l'embryon. A l'instar d'une femme enceinte, une ville contient les eaux et les vivres nécessaires pour ses habitants. La parenté «ville-femme» apparaît également sur le plan de la linguistique. Le terme hébreu *chômah*, c'est-à-dire rempart/mur, un mot féminin, assume de multiples connotations ou symboles liés notamment à la fonction de protection spécifique à la femme[16]. Les remparts protègent les habitants et les vivres d'une ville; lorsque ses remparts sont enfoncés par l'envahisseur, la ville, telle une mère désespérée, se lamente sur ses enfants mourant d'inanition (Lm 1,6.19). Prise d'assaut, elle subit l'entrée des adversaires à la manière d'un viol (Lm 1,8-10). L'image de la muraille intacte associée à la vie, à l'endroit où les enfants peuvent grandir en sécurité, et la muraille enfoncée signifiant la mort des habitants d'une ville, explique aussi le rapport étroit entre les pierres et les enfants véhiculé par la langue hébraïque. En effet, les termes du vocabulaire de construction et ceux désignant des fils ont une même racine: *bani* désigne le bâtisseur, *banim* les fils et *abanim* les pierres[17]. Dans la pensée biblique, la citoyenneté n'est jamais simplement de l'ordre de l'attachement à sa terre ou à ses murs, mais de l'ordre d'une génération, d'un enfantement, bref: d'une filiation qui a ses origines dans une relation nuptiale préalable.

Ces données de la culture sémite s'appliquent de manière éminente à Jérusalem. Nous partageons avec Christine Pellistrandi l'opinion que «jamais la vocation féminine d'une ville dans son rôle d'épouse et de mère, n'a été aussi développée que

---

[15] Cf. C. Pellistrandi, *Jérusalem, Épouse et Mère*, (Lire la Bible 87) Paris 1989, 17.

[16] Cf. W. T. In der Smitten, *chômah*, in ThWAT, IV, 267 sv. Voir aussi à ce sujet cette expression dans la bouche de la Bien-aimée du *Cantique*: «je suis un rempart – et mes seins sont vraiment des tours» (Ct 8,10).

[17] Cf. à ce sujet l'expression: «par elle, moi aussi, j'aurai des enfants» se dit mot à mot: «Alors, moi aussi je serai construite» (Gn 30,3) ou encore: «de nouveau, je veux te bâtir et tu seras bâtie, vierge Israël» (Jr 31,4). Quant à l'apôtre Pierre, il assimile les membres du peuple de Dieu aux «pierres vivantes» (1 P 2, 5).

dans le cas de Jérusalem»[18]. Dans l'Ecriture en effet, Jérusalem assume tour à tour tous les états de la vie d'une femme: nouveau-née, fiancée, épousée, adultère, abandonnée, féconde et stérile, veuve, convertie, réconciliée et graciée (Ez 16,1-43; Is 54,1-12; chap. 60 et 62). Cette profusion d'images féminines s'explique certainement par le fait que «plus qu'aucune autre cité, Jérusalem est un *lieu de vie* parce que Dieu a décidé de faire habiter là son peuple»[19]. L'association entre le Dieu-Vivant (Jr 10,10; 16,14-15) et la femme qualifiée de «vivante» , car c'est par elle que se transmet la vie (Gn 3,20), culminera dans l'affirmation d'une relation nuptiale entre Dieu et Jérusalem: «On ne te dira plus "Abandonnée", on ne dira plus à ta terre: "la Désolée", mais on t'appellera "Celle en qui je prends plaisir", et ta terre "l'Epousée", car le Seigneur mettra son plaisir en toi et ta terre sera épousée» (Is 62,4).

Compte tenu du caractère *vital* de cette relation, ces expressions ne sont pas à entendre dans un sens métaphorique. Maintes fois dans son histoire, Jérusalem prend le visage des matriarches Sarah, Rebecca, Léa et Rachel qui ont su surmonter tous les obstacles, triompher de toutes les difficultés et adversités, pour que se réalise la promesse divine de la descendance promise. Constituées par Dieu dans les conditions de l'alliance qui règle en Israël la question de la descendance et de la terre (Gn 15,1-19), les matriarches ont reçu leur appel à la maternité comme un don de Dieu et non pas comme un don de l'homme. Elles ont reconnu que leur maternité n'est pas de l'ordre d'un pouvoir divin inscrit dans leur être de femme ni dans celui de l'homme; plus que les hommes, elles se savent impuissantes par elles-mêmes à transmettre la vie telle que Dieu la révèle en Isaac, le fils capable de s'offrir en sacrifice vraiment agréable à Dieu et rendu par Dieu à la vie (Gn 22; He 11,17-18). Elles sont d'abord devenues des *femmes de foi*, reconnaissant dans la foi au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob le mystère d'une *maternité nouvelle*. Par la foi, elles ont su devenir mères de la descendance promise par Dieu, et par la foi elles sont devenues celles par lesquelles cette promesse est portée à son accomplissement[20]. C'est bien à cette maternité-là, *une maternité qui passe d'abord par la foi*

---

[18] Cf. *op. cit.*, 24.

[19] Cf. *ibid.* C'est nous qui mettons en relief.

[20] Cf. à ce sujet les histoires des quatre figures féminines du Premier Testament nommées dans la généalogie de Matthieu. Thamar risque la peine de mort pour donner naissance à Pharès et Zara (Gn 38,1-26). Juda, son beau-père, reconnaîtra à son sujet qu'elle a été «plus juste que moi» (Gn 38,26), adjectif qui, avec ceux de «pieux» et «saint», n'existe pas au féminin dans la langue hébraïque. Rahab et Ruth sont deux étrangères qui embrasseront d'abord la foi d'Israël ce qui fera d'elles des ancêtres du Messie. Quant

avant de se réaliser selon les lois de la biologie, que Dieu appelle Jérusalem, sa ville bien-aimée, lorsqu'il l'appelle à rompre avec l'idolâtrie et l'injustice et à être sainte, puisque Lui-même est saint (Is 48,1-20).

A l'instar des matriarches, de Marie, la Mère de Jésus, et de tant d'autres femmes bibliques, Jérusalem est constamment appelée à ne pas douter de l'intervention de Dieu dans l'histoire. Comme ce fut le cas de Moïse, les enfants de Jérusalem viennent souvent au monde dans une situation de détresse du peuple de Dieu; ils sont jetés dans un environnement hostile. Jérusalem, à l'image de la mère et de la sœur de Moïse, saura alors mettre en œuvre toute son ingéniosité pour donner à ses enfants une chance de survivre. Même délabrée, détruite, réduite en cendres, privée de son sanctuaire, Jérusalem saura inspirer ses enfants dispersés, humiliés, rendus captifs, pour soutenir leur espérance, maintenir leur moral, sauver leur identité (Ps 126/125). Aussi, Jérusalem ne manquera pas de leur transmettre l'héritage promis, de raviver le souvenir des promesses divines d'un pays où coulent le lait et le miel (Ex 3,8.17), quand ses fils sucent le lait maternel, sont portés sur les hanches et cajolés sur les genoux en terre étrangère (Ex 2,5-10), sur les chemins de l'exil ou sur les chemins du retour de déportation (Is 66,11-12).

Depuis Isaïe, la question de la femme et de ses fils, occupe une place éminente dans la réflexion et la prédication des prophètes. Ils savent que l'accomplissement de la promesse divine est fondamentalement une question de relation nuptiale réussie entre Dieu et son peuple, Dieu et sa ville. En d'autres termes: c'est une question d'amour où c'est la femme qui entoure son mari (Jr 31,22)[21]; où le peuple se tourne vers son Dieu dans un amour gracieux (Os 2,18-19.25); où la terre répondra aux cieux en s'ouvrant pour que s'épanouisse le salut et que germe la justice (Is 45,8; Os 2,23). Cette conviction conduit les prophètes à soutenir deux discours. D'une part ils stigmatisent une Jérusalem qui s'est rendue coupable et qui, du fait de son péché, n'a enfanté que du vent, n'a pas apporté le salut à la terre ni au monde de nouveaux habitants (Is 26,17-18); ou encore le peuple de Dieu est comme une femme en train d'accoucher d'un fils qui ne sait pas s'y prendre; venu à terme il ne se présente pas à la sortie du sein maternel (Os 13,13). Mais d'autre part, ils entre-

à la femme d'Urie, elle jouera un rôle déterminant dans la crise de succession qui portera Salomon sur le trône de son père David (1 R 1,11-31).

[21] Nous suivons la traduction de la Vulgate: *femina circumdabit virum* – «une femme entourera un mâle», entendue dans le sens, que les femmes l'emporteront sur les hommes dans la volonté de mettre tout en œuvre pour que se réalise la promesse divine. Cf. aussi à ce sujet: P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, 1, Paris 1976, 95.

voient une Jérusalem qui s'est libérée d'un garçon avant que ne viennent les douleurs; leur vision porte sur un pays qui met au monde en un seul jour une nation en une seule fois (Is 66,6-9).

Ces dires contrastés vont se maintenir, se développer, se multiplier jusqu'à l'époque du Nouveau Testament.

3. Jérusalem dans le Nouveau Testament

3.1. Jérusalem au temps de Jésus

La conquête de Pompée avait fait de la Palestine une Province de la Syrie. En l'an 6 ap. J.C. la Judée devient une Province romaine gouvernée par un Procurateur romain. Celui-ci résidait à Césarée et se déplaçait à Jérusalem notamment au moment de la Pâque juive. A Jérusalem se tenait en permanence une garnison romaine, la *cohors miliaria equitata,* sous le commandement d'un tribun. La ville comptait à l'intérieur de ses murs 20.000 à 25.000 habitants auxquels il fallait ajouter 5.000 à 10.000 vivant dans les faubourgs. Lors des trois fêtes annuelles de pèlerinage obligatoires, la population grossissait à environ 180.000 au total[22].

Peu favorisée par le commerce de par sa situation géographique, la ville tirait d'énormes revenus de sa situation religieuse, dominée par le Temple. Depuis 621, la réforme de Josias avait stipulé que l'agneau pascal pouvait seulement être mis à mort à Jérusalem et que chaque Juif mâle et prosélyte devait y dépenser la dîme de ses revenus en «mangeant devant le Seigneur» (Dt 14,23). Durant les 82 à 84 ans que dura la reconstruction du Temple, le culte ne connaissait pas une heure d'interruption[23]. Les activités de construction maintenaient à Jérusalem de 10.000 à parfois plus de 18.000 ouvriers spécialisés, et environ 1000 prêtres-artisans exerçaient leurs métiers en des endroits accessibles aux seuls prêtres[24]. Ces activités ininterrompues attiraient dans la ville des cohortes de négociants en matériaux de toutes sortes et de fournisseurs de bétails destinés aux sacrifices et à des usages séculiers[25]. Des milliers de pèlerins juifs du monde entier se pressaient dans le

---

22 Pour ces chiffres: cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 77-84.

23 Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 25.

24 Cf. *op. cit.*, 22.

25 À l'époque des fêtes, le nombre d'animaux sacrifiés augmentait considérablement; il s'agissait de plusieurs milliers de bêtes; Hérode offrit 300 bœufs au moment de l'achèvement du bâtiment du Temple; Marcus Agrippa, gendre de l'Empereur Auguste, une hécatombe lors de sa visite à Jérusalem. A cela

Temple, car la prière dans le lieu saint avait valeur de prière accomplie devant le trône de la gloire divine; un sacrifice pour le péché offert au Temple donnait l'assurance de s'en aller justifié[26]. La ville tirait un immense profit de ces transactions du fait qu'elle avait son propre système de poids et de mesures ainsi qu'une monnaie particulière. Pour parvenir aux marchés il fallait s'acquitter d'un droit de péage, changer sa monnaie pour acquérir une bête de sacrifice ou autre chose nécessaire pour le culte, puis à nouveau changer le restant de l'argent dans la valeur de sa contrée de provenance[27]. Les collecteurs d'impôts, les services des douanes et les banquiers travaillaient côte à côte; d'énormes sommes d'argent étaient déposées quotidiennement dans le Temple où, selon Flavius Josèphe, des myriades de comptes en banque privés étaient gérés[28]. Des milliers de visiteurs étrangers, sympathisants ou des païens «craignant Dieu», déposaient au Temple des offrandes votives[29]. Selon Flavius Josèphe non seulement l'entière façade du Temple était recouverte par des plaques en or, mais aussi les murs et l'entrée conduisant au sanctuaire.

Au temps de Jésus, Israël était une théocratie incarnée par un clergé qui constituait la noblesse du pays. Le personnage le plus important était le grand-prêtre, représentant tout Israël. Selon les vicissitudes politiques, il pouvait cumuler les fonctions religieuses et celles de gouverneur; ou bien lui-même et le roi régnaient plus ou moins en symbiose à Jérusalem. C'était notamment le cas au moment du règne du roi Hérode[30]. Ce fait n'était pas sans créer des rivalités au sein du clergé, avide d'obtenir ce poste assorti de privilèges considérables. Indépendamment de la

---

s'ajoutaient les sacrifices et les offrandes individuels et collectifs quotidiens. Le Nazir y accomplissait ses vœux. Le païen décidé de se faire prosélyte y offrait le sacrifice; le peuple y apportait les premiers fruits et la mère les offrandes coutumières après la naissance d'un enfant. Des Juifs dispersés dans le monde y envoyaient leur impôt; chaque catégorie de prêtres, de Lévites et d'Israëlites y accomplissait son service. Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 56-57. 75.

26 Cf. E. Lohse, *Zion*, in ThWNT, VII, 323.

27 Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 32-33.

28 Cf. Flavius Josèphe, *Bellum Judaicum*, 6, 282.

29 Les «craignant Dieu» confessaient une foi en un Dieu unique, n'observaient qu'une part des cérémonies religieuses et n'embrassaient pas la Loi juive dans sa totalité, contrairement aux prosélytes. Du point de vue légal, les «craignant Dieu» demeuraient des païens. Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 320.

30 Pour prévenir toute révolte contre le pouvoir politique, Hérode le Grand, puis Archélaüs, et enfin les Romains, gardaient sous bonne clé les vêtements sacrés du grand-prêtre à la forteresse Antonia. Ceux-ci en effet conféraient au grand-prêtre le pouvoir de son office; ils lui étaient remis seulement au moment de la célébration des grandes fêtes. L'empereur Claude mit un terme à cette lutte pour les vêtements sacrés par un décret signé de sa main le 28 juin 45. Cf. *op. cit.*, 148 sv.

présence d'un roi, le grand-prêtre jouissait en effet à la fois d'un prestige religieux incomparable et d'un prestige économique hors pair, au point que Flavius Josèphe pouvait désigner le grand-prêtre Ananias (en fonction entre 47 et environ 55) comme «le grand argentier»[31].

Le grand-prêtre présidait le Sanhédrin, la plus haute instance judiciaire compétente pour tout juif de par le monde. La plus grande influence du Sanhédrin s'exerçait toutefois sur la Judée où il devint l'intermédiaire politique entre les Juifs et les Romains. Il détenait la haute main sur les finances des onze districts dans lesquels les Romains avaient divisé le pays. Ses membres étaient issus de la fine fleur des savants présents à Jérusalem. La ville en effet, était un des centres les plus éminents d'étude et de formation attirant savants et étudiants des extrémités du monde connu. Parmi eux, les Scribes et les Pharisiens méritent une particulière attention.

Les Scribes étaient considérés comme les successeurs des prophètes. Le peuple les tenait en haute estime et leur témoignait une vénération pouvant friser la superstition, car ils étaient versés dans des doctrines ésotériques dont le contenu ne pouvait être communiqué qu'à des personnes autorisées. Tel était notamment le cas de la *halakah* enseignée dans les synagogues. Sa transmission ne pouvait pas se faire par écrit, car elle contenait «le secret de Dieu»[32]. Quant aux Pharisiens (nom qui signifie «les purs, les saints/séparés»), ils constituaient à l'époque de Jésus la nouvelle force montante avec laquelle les membres du haut clergé devaient composer. Opposée à la noblesse sacerdotale et conservatrice, les Pharisiens se tenaient au côté du peuple, tout en affirmant leur supériorité religieuse sur les masses qui ne suivaient pas les règles par eux établies[33].

Ce portrait de Jérusalem au temps de Jésus serait incomplet si l'on n'invoquait brièvement la maison royale. Lorsque Israël avait un représentant royal, celui-ci résidait dans la ville même ou du moins il y séjournait lors des grandes fêtes. La cour royale contribuait au prestige économique et politique de la ville. Selon l'opinion de Flavius Josèphe, le palais d'Hérode le Grand dépassait en splendeur même le Temple. Hérode disait de lui-même non sans fierté qu'il était plus Grec que Juif[34]. De fait, par son origine iduméenne, Hérode faisait figure de roi non juif, ce qui était contraire à la Torah, stipulant que le roi ne pouvait être un étranger et devait être

31 Cf. Flavius Josèphe, *Antiquitates*, 20, 205.

32 Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 241.

33 Cf. *op. cit.*, 248-252; 262-264; 266-267.

34 Cf. Flavius Josèphe, *Antiquitates*, 19, 329.

pris au milieu de ses frères (Dt 17,15). La cour d'Hérode était entièrement dominée par l'influence hellénique.

En résumé en peut dire que Jérusalem au temps de Jésus était une ville de tous les contrastes. D'un côté, un clergé tout-puissant qui faisait peser son pouvoir sur petits et grands; de l'autre, l'étalement d'une existence païenne sans retenue. Cette situation avec ses jeux de pouvoir et de contre-pouvoir était source d'injustices, de népotisme, de pots-de-vin, de violence, de torture et de meurtre dans les milieux de la cour comme dans les milieux sacerdotaux et chez ceux qui en dépendaient.

3.2. Jésus, fils de David, et la cité du grand roi

Au temps où naîtra Jésus, la lignée légitime du roi David n'avait plus aucun rôle politique ou social et la lignée des grand-prêtres n'était plus celle d'Aaron. L'héritage de David était tombé dans des mains étrangères et le culte était enfermé dans un système de rigueur religieuse et d'oppression, dominé par une volonté d'enrichissement personnel et collectif, doublé par une volonté de pouvoir et d'influence politiques. Comment un descendant de David pourrait-il faire entendre sa voix dans ce monde difficile, complexe, voire inextricable, pour entrer en possession de son héritage? C'est à cette question de taille que Jésus sera confronté.

La relation entre Jésus et la ville de David, donc du coup, *sa* ville, apparaît dès sa naissance sous un jour ténébreux. À la question des mages venus d'Orient se renseigner sur la naissance du «roi des Juifs», «Hérode et tout Jérusalem» furent troublés (Mt 2,3)[35]. Pour Luc notamment, le Temple est un lieu central; son Evangile s'ouvre et se clôt au Temple; celui-ci constitue un pivot dans la vie de Jésus. La dernière tentation vaincue par Jésus concerne le Temple de Jérusalem, alors que Matthieu la présente au second rang (Mt 4,5-7; Lc 4,9-12). Pour Luc, le diable ayant épuisé toutes les tentations, s'écarte de Jésus «jusqu'au moment fixé» ou «jusqu'à une occasion» laquelle se présente précisément à Jérusalem à l'heure de la Passion de Jésus (Lc 22,2.53). Pour Jésus, Jérusalem, sa ville, est une épreuve. C'est résolument, c'est-à-dire en «se durcissant la face» à l'instar du serviteur souffrant d'Isaïe (Is 50,7) que Jésus prend la route de Jérusalem (Lc 9,51). Les voyages de Jésus vers Jérusalem, lieu de sa future passion, s'opèrent déjà dans la souffrance. À la vue de la ville, probablement en cet endroit où tant de pèlerins éclataient en cris de joie pour avoir enfin atteint leur but, Jésus au contraire, pleure sur elle (Lc 19,41-44).

---

[35] Le terme grec *tarasso*, employé en cet endroit a un sens très fort d'agitation intérieure, d'inquiétude, de provocation conduisant à une guerre. Cf. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, 1897 sv.

Selon les Synoptiques, le premier geste de Jésus consiste en une action prophétique. Il chasse les marchands et les changeurs à l'aide d'un fouet (Jn 2,15; Lc 19,45 et par.). Son action violente est assortie d'une parole prophétique énoncée avant lui par Isaïe: «ma maison sera une maison de prière» (Is 56,7). Marc inclut dans la citation la mention «maison de prière pour toutes les nations» (Mc 11,17); Matthieu, quant à lui, met en exergue les guérisons d'aveugles et de boiteux dans l'enceinte même du Temple; Luc met en relief l'enseignement comme cela était déjà apparu dans la scène de Jésus assis à douze ans au milieu des maîtres pour les écouter et les interroger (Lc 2,46). Le soir toutefois, Jésus est obligé de sortir du Temple et de la ville pour se mettre en sécurité (Mt 21,17; Mc 11,11; Lc 21,37; Jn 12,36). Il n'est pas possible au Messie, Roi d'Israël, de demeurer dans *sa* ville.

Dans les Synoptiques, le ministère de Jésus à l'égard de Jérusalem est d'agir et de parler en sorte qu'elle reconnaisse en lui celui qui accomplit les promesses divines.

L'Evangile selon Jean diffère de cette présentation globale des derniers jours de Jésus à Jérusalem. Seul Jean narre la purification du Temple au début de son Evangile (Jn 2,13-22) et donne pour explication du geste de Jésus une citation du Ps 69,10: «Le zèle de ta maison m'a dévoré». Le ministère à l'égard de Jérusalem apparaît tout au long du «livre des signes» et révèle un rejet de Jésus par les institutions religieuses qui ont pourtant leur fondement dans la volonté et parole de son Père (Jn 5,31-47). Ces institutions rejettent le lien fondamental entre le Temple de Jérusalem et le Temple qui est son Corps (Jn 2,19-22), c'est-à-dire le fait que seule la présence de David et de son successeur légitime donne aux institutions religieuses tout leur sens et leur puissance efficiente (Jn 10). Lui, le Saint de Dieu et le roi d'Israël (Jn 6,15.69; 19,36-37), cherche à plusieurs reprises à demeurer dans la ville et dans le Temple où il n'est pas reçu et où il subit une hostilité permanente. Ceux qui auraient dû le recevoir comme David, maître du Sabbat (1 S 21,2-6; Jn 5,9; 9,14), comme le souverain de toute la terre (Za 4,14; Ml 3,1; Jn 4,42; 8,12), ils vont finalement le mettre à mort au mépris de toutes les procédures légales juives et romaines[36]. Obligé de se cacher pour parvenir à son «heure» (Jn 7,30; 8,20; 12,23.26.36), Jésus consacre à ses seuls disciples les derniers jours qui lui restent à vivre dans sa ville (Jn 13-17). C'est aux portes de Jérusalem qu'il mourra en «Roi des juifs», laissant jaillir de son cœur transpercé l'eau et le sang en présence de sa Mère et du disciple qu'il aimait (Jn 19,25-37). C'est l'accomplissement de ce que

[36] Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, 315-877.

Jésus avait annoncé à la Samaritaine: ce n'est ni sur le mont Garazim, ni à Jérusalem que l'on adorera le Père (Jn 4,21). La communauté nouvelle qui répond par la foi aux dons divins pour que le monde ait la vie, est désormais le Temple de son corps.

Le ministère de Jésus à Jérusalem dévoile les dimensions contrastées du mystère nuptial qui, selon les prophètes, lie Dieu à sa ville. Jérusalem rejette son Roi-Epoux qui vient pourtant à elle «humble et monté sur le petit d'une bête de somme (Mt 21,5; Jn 12,15). C'est en vain que Jésus y cherche la foi-fidélité de la part de ses habitants[37]; et le roi qui fait un festin de noces pour son fils, constate avec colère que ceux-ci ne voulaient pas venir (Mt 22,1-14).

En dépit de ces sombres pages, Matthieu associe toutefois Jérusalem explicitement au lieu de la résurrection de Jésus (16,21; 23,39). Pour Luc, c'est bien à Jérusalem que se sont réalisées les annonces des prophètes (Lc 24,18-27) et que persévère la première communauté dans la prière (Lc 24,52; Ac 1,12-14). Pour tous les synoptiques, c'est à Jérusalem que des *femmes* continuent à croire et à espérer que dans ce corps mort *l'histoire continue* (Mt 28,1 et par.). C'est bien ce que souligne aussi Jean qui continue à appeler le corps mort descendu de la croix par le nom de «Jésus» c'est-à-dire «celui qui sauve» (Jn 19,42; Mt 1,21). C'est à Jérusalem que la femme à la recherche de son Bien-aimé est venue, dans le jardin, au tombeau tout neuf où jamais personne n'avait été déposé» (Jn 19,41-20,18); et c'est encore à Jérusalem où l'humanité sombrant progressivement dans un état de non-foi (*apistos*) confesse enfin: «Mon Seigneur et mon Dieu» (Jn 20,24-28)[38].

3.3. Jérusalem, dans la vision de la première communauté chrétienne

Pour la première communauté chrétienne, Jérusalem tient une place centrale. C'est là que la communauté est rassemblée avec Marie, la mère de Jésus, pour être revêtue de la force d'en haut; c'est de là que sera proclamé l'Evangile, la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations (Lc 24,47-49; Ac 1,12-14). Cela vaut aussi pour Paul, bien qu'il affirme avoir reçu l'Evangile par une révélation de Jésus Christ et le prêcher «sans recourir à aucun conseil humain, ni monter à Jérusalem» (Gal 1,11-12). À l'instar des autres apôtres, lui aussi, proclame l'Evangile «apò Ierusalém» (Rm 15,19), où il reçoit dans le Temple la mission de quitter la ville pour

[37] Cf. l'épisode des deux fils (Mt 21,32); la parabole des vignerons homicides (Mt 21,33-43); le tribut à César (Mt 22,15-22).

[38] Cf. sur la dimension nuptiale de ces pages: K. Heller, *Avoir la vie en son nom*, (Lire la Bible 119) Paris 1999, 157-174.

prêcher aux païens (Ac 22,17 sv.). C'est là encore que les responsables de l'Eglise adoptent la répartition des tâches d'évangélisation, à Pierre celle des circoncis et à Paul celle des incirconcis (Gal 2,9; Rm 15,15-19); là encore, Paul s'engage à «se souvenir des pauvres» (Gal 2,10), c'est-à-dire à s'investir dans une collecte (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rm 15,27-28) laquelle n'est pas un impôt, mais un signe de reconnaissance unissant les chrétiens d'origine païenne à l'Eglise mère de Jérusalem[39].

L'attachement de Paul à Jérusalem est tel qu'il ne voit pas d'autre lieu que Jérusalem pour y mourir martyr (Ac 21,13). Pourtant c'est Rome que le Christ dans une vision nocturne lui indique comme horizon lointain de la fin de sa vie (Ac 23,11). Avec l'arrivée de Paul prisonnier à Rome, l'Evangile, prêché à partir de Jérusalem, a atteint le «centre du monde». Et c'est bien à Rome que – selon la tradition de l'Eglise – Pierre comme Paul rendront leur ultime témoignage au Christ. Un pont est établi entre l'Eglise de Jérusalem et celle de Rome. Rome ne succède pas à Jérusalem dans sa vocation politique et religieuse[40]. Mais en Pierre et Paul, juifs et païens sont unis dans leurs origines comme dans leur fin.

4. Jérusalem dans l'Apocalypse

La vision de la communauté chrétienne vivant déjà sur terre une vocation céleste comme cela apparaît chez Paul et dans l'*Epître aux Hébreux*, est une thématique qui sera aussi développée dans le livre de l'*Apocalypse*, qui cite le nom de la ville à trois reprises. En Ap 3,12, l'auteur, dans sa lettre à l'Eglise de Philadelphie, annonce que le vainqueur sera «une colonne dans le temple de mon Dieu», sur lui sera inscrit le nom de Dieu et de la cité de Dieu, la Jérusalem nouvelle. Puis, le nom de Jérusalem apparaît à deux reprises dans le chap. 21 qui présente la cité de Dieu descendant du ciel d'auprès de Dieu, prête comme une épouse, parée pour son époux» (Ap 21,2.10). A cela il faut ajouter deux autres images: 1. l'image de la pierre sur laquelle est gravée «un nom nouveau» dans la lettre à l'Eglise de Pergame. Pour l'auteur, «personne ne connaît (ce nom nouveau) sinon qui le reçoit (Ap 2,17). 2. l'image de l'agneau, debout sur la montagne de Sion ayant avec lui les 140.000 «qui portent son nom et le nom de son père écrits sur leurs fronts» (Ap 14,1).

---

39 Cf. E. Lohse, *op. cit.*, 334.

40 Ici on peut souligner avec G. Madec «la clairvoyance avec laquelle Augustin s'est opposé aux idéologies, païenne et chrétienne, de la *Roma aeterna*, autrement dit aux "religions terrestres"». Cf. G. Madec, *Saint Augustin est-il le malin génie de l'Europe?*, in *op. cit.*, 330.

L'auteur de l'*Apocalypse* présente la Jérusalem nouvelle comme le grand rendez-vous d'Israël et des peuples, les 140.000, issus des douze tribus d'Israël et «la foule immense que nul ne pouvait dénombrer de toutes nations, tribus, peuples et langues» (Ap 7,4-9). Les uns comme les autres sont porteurs du nom nouveau, celui qui fut conféré au Christ abaissé jusqu'à la mort, à la mort sur une croix» (Ph 2,8-9). Ce qui fait d'eux les citoyens de la Jérusalem nouvelle n'est pas une naissance biologique, ni un attachement particulier à un lieu. Leur caractéristique fondamentale est celle d'être restés attachés par la foi à la Parole de Dieu, donnée dans le Christ (Ap 2,12-13; 3,10-12).

Lorsqu'on arrive à la description de la ville (Ap 21-22), la combinaison des images rappelle celle du livre d'*Ezéchiel* (chap. 40-48) lequel, parmi tous les textes du Premier Testament relus par l'auteur de l'*Apocalypse*, se taille la part du lion[41]. Le plan d'architecture de la Jérusalem nouvelle est dominé, comme le Temple d'Ezéchiel, par des lignes droites, des mesures parfaites, et de la symétrie. Cette image d'unité est doublée par une correspondance au niveau du temps. La contemporanéité de toutes choses est exprimée par les arbres qui donnent chaque mois une nouvelle récolte (Ez 47,12) et par l'absence de soleil et de lune (Ap 21,23). Il n'y a plus de succession du temps. Pour l'auteur de l'Apocalypse, cette unité ira plus loin. Alors que pour Ezéchiel le fleuve jaillit du Temple (Ez 47,8), il jaillit du trône de Dieu pour l'Apocalypse, car il n'y a plus de temple dans la cité de Dieu. Son temple, c'est le Seigneur, le Dieu tout-puissant et l'agneau (Ap 21,22).

Tout le texte de l'Apocalypse tend ainsi à exprimer une unité toujours plus intime. Le temple qui est désormais Dieu lui-même avec l'Agneau, fait place à l'imagination d'une unité encore plus intérieure. Si Dieu et l'Agneau sont le Temple avec toutes ses institutions, le Temple ne peut plus fonctionner comme intermédiaire entre Dieu et les hommes. C'est l'accomplissement du temps prophétisé par Ezéchiel où Dieu lui-même déposera son Esprit dans chacun des membres de son peuple; c'est Lui qui le fera marcher «selon mes lois, garder et pratiquer mes coutumes» (Ez 36,27). Du coup, la Loi divine, véhiculée par les institutions sacerdotales, n'aura plus besoin d'être enseignée et transmise par des institutions sacerdotales, et «le culte dont la substance est de signifier, aura fait... passer dans cette substan-

[41] A. Vanhoye, dans son étude sur Ezéchiel et l'Apocalypse, relève ceci: Nestle voit deux tiers des pages d'Ezéchiel reprises par le Nouveau Testament dans l'Apocalypse; pour Boismard, 23 chapitres d'Ez sur 48 sont retravaillés dans l'*Apocalypse*; quant à Vanhoye lui-même, il estime que l'*Apocalypse* utilise l'ordre des chapitres d'*Ezéchiel*. Cf. A. Vanhoye, in Biblica 43 (1962); cité par P. Beauchamp, *Le genre littéraire apocalyptique*, in *L'Apocalyptique*, Paris 1991, 43.

[42] Cf. P. Beauchamp, *op. cit.*, 227.

ce tout ce qui est»[42]. Quant à la justice, elle ne pourra plus être conçue comme une obligation exigée par une instance politico-religieuse extérieure à l'homme, car le don de l'Esprit annoncé par Ezéchiel, implique le don d'une autre manière d'agir. C'est par la force qui viendra à l'homme de l'intérieur que celui-ci pourra désormais accomplir la justice. Aussi, la Jérusalem nouvelle ne comporte plus de palais royal, contrairement à Ezéchiel qui prévoit encore «pour le prince une zone de chaque côté de la part du sanctuaire et de la part de la ville» (Ez 45,7).

Nous partageons avec P. Beauchamp l'opinion que toute l'écriture biblique tend vers l'union mystérieuse de Dieu et de ce qu'il crée, vers la présence de Dieu même dans le don qu'il fait[43]. L'image de Jérusalem et de son Temple est au cœur de cette réalité à la fois anthropologique, théologique et théologale. La difficulté majeure consiste à tenir sur cette lame de rasoir qui fait tomber d'un côté dans la tentation de la gnose et de l'autre dans celle de confondre trop rapidement une institution politico-religieuse avec l'existence souveraine du Dieu-Vivant. Les images des épousailles, de l'union de l'homme et de la femme, et l'image de la ville qui n'assume plus que le statut d'épouse, sont finalement les seules capables de nous faire éviter ces écueils et pour exprimer la relation définitive de Dieu et de sa ville.

5. Conclusion

«Ils t'appelleront "Ville du Seigneur", "Sion du saint d'Israël"» (Is 60,14): tel a été l'horizon auquel nous sommes parvenus. Cet horizon n'est finalement exprimable qu'en termes apocalyptiques. Toutefois, il demeure inséparable de l'existence historique de Jérusalem telle que nous avons tenté de la retracer. La lecture et la relecture patiente de son histoire par les prophètes et par les théologiens du Premier Testament, ont fourni la matrice dans laquelle Jésus a lu et relu l'histoire de Jérusalem; il y a lu sa propre histoire de «fils de David», Roi et Messie. Cela l'a conduit à comprendre et à vivre sa mort comme roi et Messie, rejetés et mis à mort par sa ville.

La vision apocalyptique que les prophètes ont élaborée au sujet de Jérusalem, «la ville du Seigneur», oriente précisément toujours vers l'inaccompli, vers «maintenant qui n'est pas encore la fin» ou vers «il y a toujours encore quelque chose à dire». Cela est vrai aussi pour les apocalypses du Nouveau Testament. On peut donc

[43] Cf. *ibid.*

se demander avec P. Beauchamp dans quelle mesure «le Nouveau Testament n'est pas, en son noyau, le *monument* laissé par un groupe indispensable à la constitution et à la structure de l'Eglise, les témoins d'Israël appelés à attester que Dieu a visité son peuple et à inviter les Gentils à participer à la promesse»[44]?

Dans ce cas, pour nous aussi, l'horizon reste la Jérusalem, l'épouse de l'Agneau qui descend d'auprès de Dieu; derrière ses remparts, Israël et toutes les nations sont «les peuples de Dieu et lui le *Dieu qui est avec eux*» (Ap 21,3). Cela pose pour nous la question douloureuse de quelques ruptures: la rupture entre Juifs et chrétiens, entre l'Eglise d'Orient et d'Occident, la rupture produite au cœur de l'Europe au moment de la Réformation, Mais la vision de Jérusalem où il n'y a plus de Temple avec ses institutions, peut aussi ouvrir des voies à la théologie pour envisager comment inviter Juifs, Chrétiens, Musulmans, toutes nations, tribus, peuples et langues à devenir bénéficiaires des promesses divines. La problème sera probablement celui de lire chacune de nos existences individuelles et collectives, à la manière de Jésus et à sa suite, dans l'histoire et la théologie concernant Jérusalem.

[44] Cf. P. Beauchamp, *Théologie biblique*, in *Initiation à la Pratique de la Théologie*, I, Paris 1994, 228. C'est nous qui soulignons.

La gioia

Janez ZUPET, *Attraverso la croce la gioia è venuta nel mondo*
Aldino CAZZAGO, *La preghiera luogo della gioia*
Luis MARTÍNEZ FERRER e Pier Luigi GUIDUCCI, *Filippo Neri, il santo della gioia*
Gianfranco DALMASSO *Il Dio dei vivi*
Adrianus SIMONIS *La musica e la gioia*
Ricky BARONE *"Ma le canzoni son come i fiori…". Un viaggio nelle canzoni dei nostri giorni alla ricerca della gioia*
Maria Vittoria GATTI *Rohmer e Kusturica: due modi di raccontare la gioia*
Michele ZANZUCCHI *La gioia della speranza*
Pierluigi FIORINI *Alberto Marvelli: apostolo esemplare nella vita spirituale e nell'impegno civile*
Elio GUERRIERO *Testimoni del tempo*
Andrea RICCARDI *La guerra sarà di nuovo il futuro del mondo?*

Communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 195, maggio-giugno 2004

Jaca Book

Abbonamento annuo, 6 numeri, Italia 45,00 € su CCP 14918205
intestato a Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7, 20123 Milano
Oppure carte di credito
informazioni tel 02. 48 56 15 20; communio@jacabook.it

RTLu IX (3/2004) 649-658

Antico Testamento e dialogo interreligioso

Giorgio Paximadi
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il rapporto con gli altri dèi

1.1. Il confronto violento

«Elia disse loro: "Afferrate i profeti di Baal; non ne scappi uno!". Li afferrarono. Elia li fece scendere nel torrente Kison, ove li scannò» (1Re 18,40).

Date queste premesse, sembra difficile parlare di dialogo interreligioso a partire dall'Antico Testamento; l'atteggiamento del popolo d'Israele dev'essere piuttosto di rigido mantenimento della forma più rigorosa dello yahvismo, che ordina nel modo più assoluto «non avrai altri dèi di fronte a me» (Es 20,3), dove l'espressione si riferisce evidentemente alla presenza di statue cultuali di altre divinità di fronte o accanto ai segni della presenza di YHWH, Dio di Israele, fossero essi l'Arca dell'Alleanza o i cherubini che, nell'assoluto aniconismo della religione di Israele facevano le veci della sua immagine, forse più nelle concezioni ortodosse delle classi sacerdotali e profetiche che nel sentire comune dei devoti. Qualsiasi tipo di defezione a questa adorazione unica di YHWH, che non dev'essere confusa con il monoteismo, è punita con l'applicazione dello *ḥērem* (cfr. Es 22,19), che comporta l'uccisione di ogni essere vivente e la distruzione dell'eventuale bottino (Dt 13,2-19). L'Antico Testamento non presenta casi di applicazione così rigorosa di questa legislazione, nella quale una legge tipica della guerra sacra viene applicata non a nemici esterni, ma a città o persone appartenenti al popolo di Israele[1]; il caso di 1 Sam 22,19, in cui Saul ordina di passare a fil di spada tutti gli esseri viventi della città sacerdotale di Nob perché hanno disobbedito ai suoi ordini dando ricetto a Davide,

[1] I due casi di Gabaa e di Iabes di Galaad sono infatti dubbi e di per sé la rad. *ḥrm* compare solo nel secondo caso. Cfr. N. Lohfink, *ḥāram*, *TWAT* III, 208.

si riferisce piuttosto al delitto di lesa maestà. In ogni caso il quadro poco edificante della situazione religiosa tanto in Giuda che in Israele per tutta la durata della monarchia, quadro che ci viene tanto dalla storia deuteronomistica che dalla testimonianza profetica[2], induce a pensare che questa legislazione rigorosa rispecchiasse piuttosto il pensiero delle cerchie di yahvisti ferventi che non il comune sentire della maggioranza della popolazione. La Bibbia ci fornisce alcune notizie in merito a questi gruppi yahvisti, tra i quali possiamo certamente contare i «figli dei profeti», ossia quei gruppi di estatici, organizzati quasi in forma di una sorta di confraternita, di cui la storia deuteronomistica parla, soprattutto in relazione ad Elia ed Eliseo, ma anche a Samuele. Un altro gruppo yahvista, forse più enigmatico ma altrettanto significativo è quello dei Recabiti. Di questo clan familiare (il cui nome deriva da quello del capostipite, Recab) si parla in 2 Re 10, 15-17, indicandolo come alleato dell'usurpatore Ieu, che rovescia la dinastia omride (841) in nome di uno yahvismo particolarmente intransigente. Il modo di vita dei Recabiti viene descritto in Ger 35: essi si astengono dal vino, non praticano l'agricoltura ed abitano in tende, tutte abitudini caratteristiche della vita seminomade, o forse anche di gruppi di artigiani itineranti[3]. È probabile che in ambienti di questo genere si guardasse con sospetto alle contaminazioni della fede tradizionale. Di questi gruppi di yahvisti ferventi facevano sicuramente parte quei predicatori leviti, caratteristici della tradizione settentrionale, che devono essere stati alla base di quel movimento religioso che diede origine al Deuteronomio. Uno yahvismo particolarmente puro doveva essere anche quello della tradizione sacerdotale.

1.2. Lo scherno nei confronti degli «idoli»

Il crescere di una concezione esplicitamente monoteistica, forse già in epoca preesilica e particolarmente durante l'esilio e nel periodo successivo, fece sì che a questa attitudine di confronto violento si affiancasse, e poi si sostituisse, un atteggiamento diverso, non meno rigoroso nel rifiuto della divinità straniere, ma improntato piuttosto allo scherno ed alla derisione che incitante alla distruzione. Lo yahvismo preesilico non può infatti essere definito come una religione monoteista, ma

---

[2] Cfr., tra gli innumerevoli testi che si potrebbero citare, quello impressionante di Ez 8, che si riferisce agli ultimi anni del regno di Giuda, ben dopo tutti i tentativi di riforma deuteronomistica.

[3] La questione dell'origine dei Recabiti è dibattuta: la visione tradizionale li interpreta come un gruppo che, per fedeltà alla tradizione yahvista, ha mantenuto un modo di vita nomadico, mentre, più di recente, ma forse con meno fondamento, si è affermato che si trattasse di un gruppo di artigiani itineranti (fabbri?) legati ad alcuni tabù a causa della loro professione. Quale che sia l'ipotesi giusta, sembra chiaro che la loro caratteristica fosse un'interpretazione rigorosa dello yahvismo.

piuttosto come una religione monolatrica[4]. Man mano che vengono tratte tutte le conseguenze dell'adorazione del solo YHWH, muta il quadro di fondo: non si temono più gli dèi degli altri popoli come possibili avversari del Dio nazionale, ma si è conquistata la certezza che questi medesimi dèi, oltre che, impotenti e lontani, come già affermava Elia nella scena del Carmelo (1Re 18,27), sono anche inesistenti. Di loro esistono solo le immagini, che diventano emblema della loro fragilità, destinate come sono a deteriorarsi sotto l'azione del tempo e degli agenti atmosferici. Abbiamo così tutta una serie di testi che, a partire da quello famoso del Deuteroisaia (Is 44,9-20), probabilmente di mano successiva a quella del grande profeta esilico, e di Ger 10,1-16, anch'esso forse di epoca posteriore[5], che identificano le divinità diverse da YHWH con le loro immagini cultuali, e le sottopongono a scherno come finzioni deperibili e ridicole. È indimenticabile il testo citato di Is 44,9-20, in cui il lavoro del falegname è lodato e descritto con vivezza, ma l'impegno che mette quest'artigiano abile e forte nella sua opera è più nobile del lavoro stesso: un idolo che manifesta la sua pochezza nel fatto che è scolpito nello stesso legno che poi il suo artefice impiega per prepararsi la cena e per scaldarsi. Questa tendenza darà in seguito origine ad una vera e propria letteratura satirica, di cui le appendici deuterocanoniche di Dn (Dn 13-14) a proposito di Daniele, il serpente e i sacerdoti di Bel sono un esempio di gusto popolaresco.

Questa satira nei confronti delle divinità, identificate con le loro immagini cultuali, mostra tutta la sua virulenza se si pensa al grande valore che rivestono le statue divine in tutto il culto del Vicino Oriente Antico. È certo che la critica avanzata dai testi biblici è esagerata: nessuna popolazione del Vicino Oriente Antico ha mai pensato di identificare direttamente le proprie divinità con le statue che le rappresentavano; tuttavia occorre osservare che si riteneva comunemente che in queste immagini la divinità risiedesse, di tanto in tanto o in permanenza, in maniera tale da poter ricevere gli omaggi dei fedeli, per mezzo dei sacerdoti preposti al culto. Tali omaggi erano intesi a soddisfare le esigenze della divinità – queste sì intese in un

[4] Spesso si afferma che lo stato più antico dello yahvismo sia da caratterizzarsi come un *enoteismo*. Si tratta però di un'affermazione impropria: in effetti l'enoteismo è un'operazione intellettuale consistente nella *reductio ad unum* delle varie divinità per mezzo dell'assimilazione delle loro caratteristiche nella sfera della divinità suprema. Così la religione babilonese è sulla via dell'enoteismo quando considera tutti gli dèi come delle funzioni diverse dell'unico Marduk. Anche la cosiddetta riforma monoteistica di Amenophis IV, il «faraone eretico», altro non è che un'operazione enoteistica. La monolatria dello yahvismo primitivo è invece l'adorazione del solo YHWH perché della sua presenza si è fatta esperienza nella storia del popolo.

[5] La tematica comunque inizia già in epoca precedente l'esilio: cfr. Ger 2,27: «dicono a un pezzo di legno: Tu sei mio padre, e a una pietra: Tu mi hai generato».

modo molto concreto – in maniera tale da poter mantenere attiva la sua forza vitale benefica. Così agli dèi babilonesi (cioè alle loro statue) si offrivano ogni giorno ricchi banchetti, composti da decine di copiose portate accuratamente cucinate e di bevande di ogni sorta. Il rito centrale dell'offerta prevedeva inoltre che i cibi venissero posti davanti all'immagine su tavole adatte, che si tirassero delle tende perché il dio potesse nutrirsi in tutta riservatezza, e che si eseguisse una musica adatta al banchetto divino. In Egitto la statua della divinità, prima di essere nutrita con ricche offerte, veniva svegliata, lavata, profumata, abbigliata e truccata. Soprattutto in Egitto le offerte, e in generale tutto il trattamento rivolto all'immagine, servivano a dotarla di una forza vitale ed a conferirle una sorta di vita propria, ed avevano inoltre lo scopo di assicurare che il dio ponesse la sua residenza in essa. L'immagine veniva venerata fin durante la sua realizzazione e veniva inaugurata facendola oggetto del rito dell'«apertura della bocca», impiegato anche per le mummie dei defunti, al fine di ridonare al morto l'uso dei propri organi vitali. Si vede dunque che, per quanto il dio non si identificasse direttamente con la sua immagine, tuttavia non si era molto lontani da una sorta di «personalizzazione» dell'immagine stessa.

A questa concezione la religione di Israele rispose sviluppando due concetti. In primo luogo si affermò con forza che YHWH, il Dio d'Israele, a causa del suo dominio universale non ha bisogno di un culto umano per soddisfare le proprie esigenze: «Se avessi fame, a te non lo direi: mio è il mondo e quanto contiene. Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri?» (Sal 50,12-13), così anche tutto il sistema sacrificale, che per lo più non offriva alla divinità cibi propriamente detti, ma solo materie prime, e anch'esse in quantità relativamente modica, non si presentava per nulla come un pasto offerto a YHWH[6]. In secondo luogo si negò la possibilità di raffigurare YHWH con un'immagine, perché, nell'evento sinaitico, la manifestazione di Dio non si era legata ad alcun tipo di immagine ma ad una rivelazione per mezzo della parola, e dunque sarebbe stato illegittimo crearne una non giustificata da una teofania: «Poiché dunque non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, perché non vi corrompiate e non vi facciate l'immagine scolpita di qualche idolo» (Dt 4,15-16).

Nella concezione della religione di Israele l'immagine divina non fu dunque simbolo della potenza della divinità effigiata e del suo efficace intervento in favore degli uomini, bensì, al contrario, della sua debolezza e nullità: che dio è quello che ha

[6] Cfr. R. De Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, 41.

bisogno di essere nutrito in un'immagine che non parla e non si muove? È degno solo di essere fatto oggetto di una satira feroce.

1.3. La critica filosofica

Tuttavia la critica alle altre religioni non assumeva solo quest'aspetto satirico. Il paganesimo sincretistico greco-romano di età ellenistica era ben capace di distinguere tra la divinità e l'immagine che la rappresentava, ed aveva una concezione ben diversa del culto sacrificale. Evidentemente l'armamentario satirico tradizionale poteva funzionare a livello di religione popolare, ed infatti in quell'ambito continuava ad essere presente, ma non poteva essere sufficiente per controbattere una religione ormai reinterpretata sotto l'influsso del pensiero filosofico greco. Di conseguenza l'autore del Libro della Sapienza, pur riprendendo le antiche rappresentazioni satiriche a proposito della fabbricazione degli idoli (Sap 13,10-19), si inoltra in una riflessione più profonda e scopre due altre origini dell'idolatria: l'ammirazione per la bellezza e l'ordine della natura e la divinizzazione dei defunti. Entrambe queste origini sono descritte dell'autore con una certa partecipazione: per coloro che rimangono affascinati dalla creazione e l'adorano al posto del Creatore «leggero è il rimprovero» (Sap 13,6), anche se avrebbero dovuto rendersi conto del fatto che «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore» (Sap 13,5)[7]. La divinizzazione dei defunti è poi presentata descrivendo il caso di un padre che, straziato dal dolore per la morte del giovane figlio (Sap 14,15), gli erige un luogo di culto. Oltre alla teoria evemeristica[8], l'autore del Libro della Sapienza prende anche in considerazione, come origine dell'idolatria, anche quel culto ellenistico alla persona del sovrano, inteso più come esaltazione delle sue virtù che non come culto religioso propriamente detto (Sap 14,17). In effetti il culto rivolto ai sovrani ellenistici era ben diverso dalla divinizzazione del re caratteristica, ad esempio, della religione egiziana. Il faraone era un dio *tout court*, il cui concepimento era dovuto all'unione tra il dio supremo e la regina, mentre il sovrano ellenistico, non era considerato una divinità in senso stretto, ma gli si attribuiva una serie di virtù di carattere filosofico, quali «benefattore» (evergete), a sottolineare la sua «pietas» familiare (filopatore), e la sua magnanimità nei confronti dei sudditi. La divinizzazione era così sentita come una sorta di metafora encomiastica: si pre-

[7] La medesima critica si può trovare anche in Paolo: cfr. Rm 1,20-23, anche se l'Apostolo è molto meno disposto a scusare i pagani idolatri.

[8] Una corrente filosofica razionalistica la quale affermava che gli dèi cui si rende culto non sono altro che uomini divinizzati. Il nome deriva da Evemero di Messene, un filosofo citato dal sofista Crizia.

sta un culto al re perché egli presenta in modo eminente le caratteristiche di benevolenza e di soccorrevole provvidenza che sono proprie delle divinità[9]. Che questo culto non fosse sentito come una cosa molto seria è dimostrato da numerosi esempi. Si può citare l'irresistibile poemetto intitolato «La chioma di Berenice» di Callimaco, nel quale il ricciolo, offerto in voto dalla regina Berenice, moglie di Tolomeo III, per propiziare il ritorno del marito partito per una spedizione bellica, sparisce misteriosamente dal tempio in cui era conservato, viene assunto tra gli dèi sotto la forma dell'omonima costellazione, allora appena scoperta dall'astronomo di corte Conone, e si lamenta del fatto di essere costretto a restarsene in cielo e di non poter più adornare la testa della sovrana. È chiaro che una simile concezione non poteva destare la preoccupazione di nessuno, tuttavia forse la sua stessa frivolezza la rendeva criticabile dal punto di vista della religione d'Israele: si trattava in ogni caso di rendere un culto a ciò che non era Dio. Ad accrescere poi la critica verso questa forma di culto si aggiungeva l'abilità artistica di coloro che scolpivano le statue dei sovrani: fu a causa della bellezza di questi manufatti che il popolo, sedotto, adorò come dio «colui che prima onorava come uomo» (Sap 14,20).

Di entrambe queste forme di critica alle altre religioni si può sottolineare una caratteristica comune: gli uomini che le praticano sono più nobili di esse[10], anche se sono da esse irrimediabilmente corrotti (Sap 14,22-31). L'ammirazione per i fenomeni della natura e per il cielo stellato è cosa bella e buona; l'artigiano che fabbrica l'idolo è un abile artefice che fa cose belle ed utili; pure lo scultore che scolpisce l'immagine del sovrano non è un rozzo scalpellino, ma un grande artista, anche se lavora per motivi non disinteressati; il padre poi, che dedica un tempio al figlio, è una figura profondamente umana e degna di compassione, nel suo accecamento dovuto a troppo amore. Vi è dunque, in quest'approccio alla religiosità altrui un fondo molto interessante: quello che si mette in rilievo è la comunanza nel sentire umano della bellezza e della pietà: l'uomo non è descritto dall'idolo che adora; c'è dell'altro in lui con cui si può dialogare.

---

[9] Un altro caso ancora è costituito dall'adorazione dell'imperatore prevista dal culto ufficiale romano. In questo caso l'adorazione era rivolta non alla persona dell'imperatore, ma al suo *genius*, una sorta di spirito protettore che si riteneva proprio non solo di ogni uomo ma di luoghi ed istituzioni. Così in ogni casa si venerava il *genius* del *pater familias*, ma si poteva anche elevare un culto al *genius populi Romani*, o, addirittura al *genius huius loci*.

[10] Cfr. Sap 15,16-17: «Un uomo li ha fatti, li ha plasmati uno che ha avuto il respiro in prestito. Ora nessun uomo può plasmare un dio a lui simile; essendo mortale, una cosa morta produce con empie mani. Egli è sempre migliore degli oggetti che adora, rispetto a essi possiede la vita, ma quelli giammai».

2. L'universalismo

2.1. Le prime aperture

Anche in epoca più antica però il rapporto con coloro che venerano una divinità diversa da YHWH non può essere descritto soltanto in termini di morte e di sterminio: alcuni episodi della vita di Eliseo, yahvista esigente ed intransigente quant'altri mai, mostrano infatti un'attitudine di simpatia nei confronti di pagani che lo accostano. Si pensi all'episodio della guarigione di Naaman (2Re 5,1-19), capo dell'esercito arameo, e dunque nemico per eccellenza di Israele, che, trattato all'inizio con una certa freddezza, dopo la guarigione viene accolto dal profeta con larghezza di vedute. Naaman, di fronte al miracolo evidente, fa la sua professione di fede yahvista, ma poi chiede al profeta di poter continuare a compiere i doveri richiesti dall'etichetta di corte accanto al suo sovrano, quando quest'ultimo si sarebbe recato ad adorare il dio nazionale arameo Rimmon. L'accettazione del profeta può essere anche dovuta al fatto che Naaman non è un israelita, e che dunque non è tenuto all'alleanza con YHWH; Naaman tuttavia si rende ben conto che la monolatria è una caratteristica essenziale del culto alla divinità di cui è diventato devoto, e che quindi ciò lo pone in contraddizione con i suoi doveri di soldato e di ufficiale di corte. Eliseo lo rassicura, dando un bell'esempio di fiducia nella libertà di quell'uomo, descritto con evidente simpatia come un prode, che vuol essere leale tanto al suo re che al suo nuovo Dio. Ancora una volta una simpatia umana fa da ponte tra due persone che sembrerebbero destinate a combattersi aspramente.

2.2. L'universalismo profetico e sacerdotale

Nella tradizione profetica però, quest'apertura a coloro che non professano il culto a YHWH, non si limita ad episodi isolati: vi è una corrente profetica, certamente postesilica, ma che conosce dei precedenti preesilici, che prevede la possibilità di un ingresso nell'alleanza di YHWH anche di coloro che di per sé ne sono esclusi, perché non appartengono al popolo dell'elezione. Il famoso oracolo di Is 2,2-5, con ogni probabilità appartiene ai testi genuini del grande profeta dell'ottavo secolo, anche se la sua presenza anche in Mi 4,1-3 desta qualche interrogativo, e presenta un intervento storico di YHWH. Tale intervento, anche se è detto realizzarsi «alla fine dei giorni», o, meglio, «dopo i giorni», non implica una realizzazione escatologica, quanto piuttosto il fatto che il Dio di Israele opererà personalmente per rendere il suo popolo conforme alla sua vocazione originaria, quella cioè di costituire un polo di attrazione per tutte le nazioni della terra, cosicché il pellegri-

naggio al Tempio, che costituisce il cuore dell'esperienza religiosa israelita, divenga possibile per tutte le nazioni, così da inaugurare un'era di pace. Tale prospettiva universalistica conosce poi il suo pieno sviluppo in epoca esilica e postesilica, ad esempio nei testi tritoisaiani di Is 56,6-8 e 60,11-14, al punto che Israele, l'Egitto e l'Assiria potranno essere qualificati insieme come popolo di Dio, come afferma Is 19,21, testo forse di epoca posteriore, qualcuno sostiene molto tardiva, ma comunque in perfetta linea con l'universalismo dell'oracolo del cap. 2.

Anche la tradizione sacerdotale conosce una linea universalista, chiaramente espressa nelle tavole dei popoli contenute nei capp. 4-5 e 9-11 di Gn. Per la prima volta un popolo, riflettendo sulle proprie origini, non le fa risalire ad antenati mitici semidivini, ma descrive il proprio lignaggio inquadrandolo in una sorta di tavola sintetica ed enciclopedica di tutti i popoli della terra, cosicché il mondo non si identifica *tout court* con il proprio paese, ed il popolo con l'umanità, come accadeva invece, ad esempio per l'Egitto. Israele, per definirsi ha bisogno di guardare attorno a sé e di comprendere che la propria esistenza, e la propria elezione, è in funzione di tutta l'umanità: premessa indispensabile per comprendere che tutta l'umanità esiste ed è chiamata ad entrare in quella medesima elezione.

2.3. L'apocalittica

Con la crisi del profetismo ed il sorgere della tradizione apocalittica, che nell'Antico Testamento è contenuta essenzialmente nel Libro di Daniele, nel trito-Zaccaria e nella cosiddetta «Apocalisse di Isaia» (Is 24-27), probabilmente lo strato più recente del libro, questa dimensione universalistica assume una coloritura decisamente escatologica: è con l'irrompere del «giorno di YHWH», antico tema profetico ormai divenuto la cifra del giudizio finale pronunciato da Dio sulla storia, che si superano tutte le contrapposizioni tra i popoli, i quali si trovano uniti attorno al banchetto messianico, come illustra il famoso testo di Is 25,6-12. L'unità tra tutti i popoli, nell'annuncio apocalittico, si realizza dunque, non più però come il risultato di un processo storico ma come la rivelazione del significato ultimo dell'elezione di Israele. Questa rivelazione non può che avvenire per un intervento diretto di Dio e così il fine della storia coincide con la sua fine.

3. Il dialogo sapienziale

3.1. C'è del buono anche altrove: la letteratura sapienziale

Nelle tradizioni bibliche cui si è accennato finora si è visto come il tema del rapporto tra la fede di Israele e le altre religioni si sia trasformato, pur rimanendo intatta la condanna delle forme concrete con cui si manifesta la religiosità degli altri popoli. L'uomo è più nobile delle proprie forme religiose, e, a qualsiasi stirpe appartenga, è chiamato a partecipare al rapporto di elezione che lega Dio ed il suo popolo. La tradizione sapienziale, fin da epoche molto alte, è però, fra le tradizioni bibliche, quella che entra più direttamente in dialogo con quanto di bello e di buono trova nelle culture di altri popoli, al punto di non avere nessuna remora di recuperare interi testi molto più antichi per offrirli alla meditazione del pio israelita. Il Libro dei Proverbi, sorta di grande antologia o di *summa* dei testi sapienziali, accanto a collezioni di *mᵉšālîm* attribuite ai grandi sapienti della storia di Israele, di cui Salomone è come il paradigma, introduce numerosi testi derivati direttamente dalla letteratura straniera, come le *Massime di Amenemope* (Pr 22,17-23,11), un testo sapienziale egiziano databile al XV sec., o le Parole di Agur figlio di Iakè il Massita, collezione di detti attribuiti ad un sapiente straniero, che per certi versi ricordano il tono di Qohelet (Pr 30,1-14). La giustificazione di tutto questo la si può ritrovare nel famoso *māšāl* «inizio della sapienza è il timore di YHWH», (Pr 1,7) che ricompare come un ritornello in vari luoghi della letteratura sapienziale (Pr 9,10; 15,33; Sal 111,10; Gb 28,28). Il punto di partenza per la valorizzazione dell'esperienza umana è proprio questo: se l'inizio della sapienza è il timore di YHWH, allora dovunque vi sia sapienza, il timore di YHWH può essere considerato come implicitamente presente, ossia, in altri termini, la comune esperienza umana è il vero terreno su cui si può ricercare un dialogo fecondo.

3.2. Il dialogo sul destino dell'uomo tra Giobbe e Qohelet

Il punto più acuto di questo dialogo, svolto dalla letteratura sapienziale lo troviamo senza dubbio nei due libri di Qohelet e di Giobbe. Il primo si presenta come una meditazione, dal tono forse pessimistico e nostalgico ma pacato, sulla caducità della vita umana, che non porta però ad una posizione disperata ma piuttosto alla valorizzazione delle gioie semplici della vita, vissuta alla luce di una provvidenza divina. Il secondo, Giobbe, è la più acuta meditazione biblica sul grande tema della teodicea, svolta con una libertà di spirito impressionante, in cui la posizione corretta, e premiata da Dio, è svolta da un giusto pagano (Giobbe, infatti, non è presentato come un israelita), mentre la posizione tradizionale del retribuzionismo, così

caratteristica, ad esempio della teologia deuteronomistica, è sostenuta da pii israeliti ed è tacciata di insufficienza e di inconcludenza. La sfida di Giobbe a Dio è fortissima: di fronte al suo dolore egli non vuole una risposta teorica, ma vuole la compagnia di Dio stesso e lo sfida a rivelarsi, facendosi Egli stesso mediatore tra la sua potenza infinita e non evidentemente amichevole per l'uomo e la sofferenza che colpisce il giusto (Gb 17,3). La sola risposta possibile per l'uomo è la rivelazione di Dio, e Giobbe la chiede insistentemente (Gb 31,35-37), conscio della sua innocenza. La risposta di Dio, che si rivela a lui «nella tempesta», ossia con la modalità della teofania sinaitica, evento fondatore della religione di Israele (Gb 38,1), ribadisce l'ultima incomprensibilità e trascendenza dell'agire di Dio (Gb 38,2ss.), ma implicitamente afferma una verità sconvolgente: è la domanda del dolore umano, l'intimo stridore che egli avverte tra il proprio desiderio di felicità e la condizione di dolore che si trova a vivere, che provoca la rivelazione del volto di Dio, pur sempre incomprensibile, ma non più lontano, e Giobbe ne è appagato: lo conosceva per sentito dire, ed ora i suoi occhi lo vedono (Gb 42,1-6).

3.3. La Sapienza, possibilità aperta a tutti

La Sapienza è ciò che permette alla vita umana di essere degna e gradita a Dio, indipendentemente dalle condizioni sociali ed etniche in cui si trova chi la possiede. È questo il messaggio che si trova nel Libro della Sapienza, realtà desiderabile da tutti gli uomini, particolarmente dai potenti (Sap 6,12-21), perché è una partecipazione allo stesso mondo divino (Sap 7,22-8,1). Attraverso di essa l'uomo può giungere all'intimità con Dio. Il fatto che abbia preso dimora in Israele (Sir 24,12) non ha altro scopo che di renderla raggiungibile a tutti (Sir 24,18-21).

È su questa base che si può applicare la categoria di "dialogo interreligioso" all'Antico Testamento: non sono le forme religiose concrete che l'uomo sviluppa per rispondere alle sue domande, forme che sono sempre parziali, quando non corrotte e condannabili, ma il fondo stesso della sua umanità, il desiderio di bellezza e di giustizia che pervade il suo cuore, a costituire la possibilità di un dialogo fra gli uomini. La rivelazione di Dio, YHWH Dio di Israele, che fa storia con il suo popolo, è la forma concreta con cui la Sapienza si rende incontrabile all'uomo. La Scrittura è la testimonianza di questa storia, ed in essa l'uomo, qualsiasi uomo, può trovare la risposta alle sue domande più profonde (Sir 24,22). Il vero dialogo interreligioso è in fondo il dialogo tra l'uomo e Dio.

RTLu IX (3/2004) 659-674

[NICHT OW]

I fondamenti della *lectio divina*

Valerio Lazzeri
Facoltà di Teologia (Lugano)

Ci si potrebbe chiedere se non vi sia una certa ingenuità o una certa mancanza di fantasia nel proporre, a quasi trentasei anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II, un tema apparentemente tanto ovvio e tanto poco problematico quanto quello della *lectio divina*, approccio alla Scrittura volto alla ricerca, all'ascolto e all'accoglienza della Parola di Dio. Tuttavia, se è vero che è terminato, con la pubblicazione della Costituzione dogmatica *Dei Verbum* e degli altri documenti conciliari, quello che si è soliti definire il secolare esilio della Parola di Dio dalla vita della Chiesa, non possiamo nasconderci che stiamo attraversando, anche riguardo a questa acquisizione centrale, un momento di imbarazzo e di esitazione.

È vero che da decenni ormai la Scrittura è proposta con abbondanza nella liturgia cattolica, è accessibile in buone traduzioni e con commenti adeguati a tutti i livelli ed è riconosciuta come spina dorsale della teologia e della catechesi. Ciononostante, già a partire dall'inizio degli anni '80, e quindi non molto tempo dopo la fine del Concilio, comincia a manifestarsi una certa stanchezza. Certo, il testo biblico può essere meglio conosciuto grazie all'approfondimento delle circostanze della sua redazione, dei contesti culturali e religiosi, delle vicissitudini della sua composizione e trasmissione. Ciò però non significa ancora che arrivi più facilmente ad alimentare la preghiera, la prassi dei cristiani, la vita della Chiesa. Anzi, non di rado l'esegesi storico-critica o gli altri rigorosi metodi d'interpretazione, pur essendo per molti versi utilissimi e irrinunciabili, hanno ammassato un tale cumulo di erudizione attorno al testo biblico da scoraggiare il lettore non specialista, desideroso di accostarsi alla Bibbia semplicemente per alimentare la sua vita di fede. Così proprio quegli strumenti messi in opera inizialmente per colmare il divario tra la Parola di Dio e la vita, hanno finito per produrre uno scollamento ancora più grande. D'altra parte, molte letture più preoccupate di arrivare rapidamente alla

cosiddetta "attualizzazione" fanno spesso fatica ad evitare la deriva dell'intimismo pietista, del moralismo o dell'ideologia.

Tutto questo porta oggi a rendersi conto che l'anomalia cui il Concilio ha voluto rispondere ricollocando la Parola di Dio al centro della vita della Chiesa è un dato da leggere con più profondità. Si sta infatti prendendo faticosamente coscienza che il problema non era semplicemente quello dell'allontanamento fisico dalla Scrittura, ma molto più radicalmente quello dell'oblio di tutta una profonda e articolata sapienza di lettura, di ascolto, di accoglienza meditativa, orante ed esistenziale della Parola; sapienza che per tutta l'epoca patristica e per buona parte del medioevo ha permesso ai cristiani di trovare nella Bibbia la linfa vitale per la loro esperienza di credenti. Ora, tale presa di coscienza richiede non poca umiltà da parte nostra e un vero e proprio movimento di conversione, personale ed ecclesiale. Ritrovare l'approccio biblico-sapienziale che va sotto il nome di *lectio divina* non è semplicemente imparare una tecnica per fare meditazione sulla Bibbia invece che sul libretto di devozione e neppure adottare un nuovo espediente pastorale o catechetico capace di attirare la gente. In gioco è piuttosto il riconoscimento dell'estrema povertà spirituale in cui ci troviamo, del nostro analfabetismo della vita interiore, dell'ottundimento della nostra sensibilità allo Spirito e della necessità di ridare il primato della vita ecclesiale, non alla morale, alle attività di intrattenimento, all'impegno politico-sociale, ma alla fede come ascolto e come obbedienza alla Parola di Dio ricercata con pazienza e assiduità nella Scrittura; primato del silenzio, come grembo della relazione con l'Altro che parla; primato dell'attenzione capace di raccogliere in noi le energie divine per un agire ecclesiale e personale qualitativamente significativo; non semplice riempimento del vuoto, ma epifania della Pasqua del Signore nella storia.

In questa linea intende muoversi la nostra riflessione. Il percorso si snoderà in tre tempi. Dapprima, si cercherà di situare la ricchezza e la profondità di quel particolarissimo fenomeno antropologico costituito dall'intreccio di parola e ascolto, da una parte, e di scrittura e lettura, dall'altra. In secondo luogo, si tratterà di illustrare come la Bibbia parli di se stessa non solo come puro strumento di trasmissione d'una dottrina, ma come articolazione originaria nell'attuarsi storico dell'esperienza di fede. Sarà così possibile mostrare come la tradizione, prima giudaica e poi cristiana, abbia lavorato su queste premesse e come sia venuta formandosi una riflessione teologico-spirituale sull'atto di leggere il testo biblico, grazie alla quale se ne può cogliere la pluralità di sensi, organicamente articolati. Alcune considerazioni conclusive permetteranno infine di trarre qualche conseguenza per il nostro contesto culturale ed ecclesiale.

1. Il fenomeno umano

1.1. Ascolto e Parola

È impossibile dare giusta rilevanza alla lettura orante della Scrittura senza essersi resi consapevoli del carattere assolutamente vitale del fenomeno della parola e dell'ascolto per l'esistenza umana.

La parola non è soltanto qualcosa di molto importante per noi umani: è una realtà vitale, senza la quale l'uomo muore. Un corpo umano a cui non è stata mai rivolta una parola, un corpo non interpellato dalla parola, non può avere la percezione della propria esistenza nello spazio e nel tempo ed è destinato alla morte. D'altra parte, l'orecchio sempre aperto e nudo dice bene a livello corporeo la nostra costitutiva attesa della parola altrui. Il nostro corpo è molto di più d'una macchina funzionante e di un puro strumento dei valori dello spirito. Il corpo che noi siamo ha bisogno di parola per vivere!

Detto questo però bisogna subito precisare un altro aspetto fondamentale a livello antropologico: la parola mi fa vivere, ma insieme mi ferisce. Anzi, proprio ferendomi mi fa vivere. Essendo parola di un altro, spezza il mondo dell'identità, introduce una differenza, mi apre all'alterità, mi fa accedere alla mia verità che è quella di essere desiderio dell'altro. Nelle fasi iniziali della vita umana – ce lo confermano le scienze umane – si tratta soprattutto della parola paterna che mi dà la percezione della mia esistenza individuale, suscitando una tensione, facendomi cogliere la presenza di un altro tra me e mia madre. È *in nuce* la dimensione della responsabilità o, se si preferisce, della natura responsoriale del nostro essere.

L'ascolto della parola non lascia mai indenni; è sempre una piccola morte per il mondo chiuso e rassicurante dell'io, imprigionato dall'illusione dell'autosufficienza. Ascoltare l'altro è sempre un rischio che espone alla vulnerabilità. Non so cosa l'altro mi chiederà. In ogni caso, che la accetti o la rifiuti, la sua parola mi segna, incide sulla superficie liscia del mio universo. Se io accolgo la parola dell'altro, muore il mio io isolato e sterile, e può nascere il noi dell'alleanza feconda. Il corpo non è estraneo da questo dinamismo di morte e risurrezione. Esso vi si innesta proprio grazie all'ascolto della parola.

1.2. Scrittura e Lettura

Il secondo asse che costituisce il quadro antropologico di fondo della *lectio divina* è quello del rapporto con il testo scritto e quindi del guadagno specifico per la comunicazione umana introdotto dal fenomeno della scrittura. Dobbiamo guardar-

ci dal dare per scontato questo aspetto. Esso è tutt'altro che accidentale nel costituirsi dell'esperienza di fede ebraico-cristiana.

Scrivere ha un rapporto con il vivere. È un caso particolare di quell'esigenza che porta l'uomo a "significare", cioè a plasmare la materia in modo da poter trasmettere l'immateriale. Anche il parlare rientra in questo ambito, essendo la parola nient'altro che suono modulato in modo tale da produrre senso. Ma la scrittura si pone di fronte alla parola orale come una possibilità di fissare dei segni che possono riprodurre indefinitamente almeno alcuni degli effetti della parola orale. Naturalmente nel passaggio dalla parola orale a quella scritta non tutto viene riprodotto, ma solo ciò che vale. C'è così necessariamente un'opera di selezione nella produzione d'un testo, che sarà più preciso ed essenziale rispetto al discorso orale.

Ma c'è un altro aspetto fondamentale, proprio della scrittura, ed è la sua capacità di rendere presenti persone e situazioni assenti nella vita del lettore. In realtà, la scrittura rispetto all'oralità crea una distanza e un'assenza, le quali sono però benefiche per la qualità della risposta. La mediazione dello scritto dà tempo a colui che legge una domanda, gli permette di verificare e di raccogliere in maniera più consapevole le energie necessarie per una risposta. Nel caso in cui però la comunicazione orale risulta impossibile, per la distanza di tempo o di spazio, la scrittura è un mezzo di superamento dell'assenza. Perciò lo scritto dà libertà al lettore rispetto all'invasiva presenza del parlatore, ma contemporaneamente a colui che emette il messaggio dà la possibilità di farsi presente attraverso un'assenza altrimenti insuperabile.

Ovviamente, però, non ci sono solo vantaggi con l'introduzione della scrittura nella dinamica della relazione. Ci sono dei rischi e lo sappiamo bene quando dobbiamo scrivere una lettera per comunicare delle decisioni importanti o per dire il fondo di ciò che pensiamo. Ogni volta noi scommettiamo su un lettore intelligente e benevolo. Lo scritto è più ricco di precisione del parlato, ma anche più povero a livello di coinvolgimento emotivo immediato. La parola orale può trattenere l'attenzione, lo scritto può essere più rapidamente neutralizzato dall'indifferenza. Lo scritto, inoltre, può essere facilmente impugnato, falsificato, può congelare o diluire il nostro pensiero. In altre parole, per produrre senso ha bisogno di un'interpretazione. Non basta una decodificazione dei segni e neppure la riproduzione pura e semplice del contenuto del messaggio. Lo scritto ha bisogno di intelligenza e di amore perché la parola in esso contenuta possa dispiegare nel lettore l'energia – la performatività, la capacità di fare quello che dice – che le è propria.

Scrittura e lettura, ascolto e parola formano così un intreccio indissolubile di funzioni distinte, che costituiscono il fondamento antropologico del rapporto tra il credente e la Parola di Dio attestata nelle Scritture ebraico-cristiane. L'incarnazione della Parola divina implica l'assunzione di questa dinamica umana, umanissima, che va rispettata nel suo spessore per giungere a realizzare un'autentica obbedienza di fede al Dio dell'alleanza che parla nella mia vita[1].

2. La parola di Dio consegnata alla Scrittura secondo la Bibbia

2.1. Il testo scritto come elemento strutturale della fede biblica

Quanto finora affermato dovrebbe averci resi coscienti della potenziale valenza esistenziale di ogni testo scritto. La scrittura è un fenomeno che innerva le relazioni umane, le arricchisce di risonanze nuove, le approfondisce. La scrittura non è un puro strumento che permette di risolvere problemi tecnici di comunicazione da un posto all'altro, da un tempo all'altro. È il fondamento di una maniera nuova di assicurare insieme continuità e rinnovamento nella cultura d'un popolo.

È quanto si verifica in maniera singolare ed unica in Israele[2]. Posto che gli eventi fondatori per la fede sono quelli legati all'uscita dall'Egitto, l'attraversamento del deserto e l'entrata nella terra promessa, noi abbiamo la possibilità di rilevare come l'impiego del testo scritto nella prassi di fede del popolo dell'alleanza abbia il suo fondamento negli stessi racconti relativi alle origini.

Nel libro dell'Esodo, per esempio, noi abbiamo un passaggio in cui si dice che Mosè, dopo aver scritto tutte le parole del Signore, «prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: "Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo"» (Es 24,7). Particolare curioso, se ci pensiamo bene, che contraddice la nostra percezione irriflessa del libro come semplice surrogato morto della viva comunicazione orale. Già Mosè nel momento sorgivo della tradizione d'Israele scrive il testo della Torah e lo legge davanti al popolo. Abbiamo qui uno straordinario dispositivo, che con termine tecnico si chiama la *mise en abyme*, gra-

[1] Per un approfondimento della dimensione antropologica unita a quella teologica e spirituale dell'atto di lettura delle Scritture, rimane fondamentale lo studio di P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. 1. Essai de lecture. 2. Accomplir les Ecritures*, Paris 1976-1990.

[2] Per tutto questo secondo paragrafo della nostra riflessione, siamo ampiamente debitori del quaderno monografico *La Scrittura secondo le Scritture*, in Parola, spirito e vita (PSpV), 43/1 (gennaio-giugno 2001).

zie al quale le generazioni successive di lettori della Torah possono rispecchiarsi nella situazione narrata e accedere, tramite la Scrittura, alla contemporaneità degli eventi salvifici. Tutto il realismo del "memoriale" (*zikkaron*) dell'alleanza trova qui le sue radici.

La medesima prospettiva viene sviluppata in modo ancor più sorprendente nel libro del Deuteronomio. In esso noi troviamo Mosè, che, al limitare del deserto, parla al popolo in procinto di entrare nella terra promessa. Il testimone della parola fondatrice non vi entrerà. Ma il popolo compiendo il passaggio del Giordano porterà con sé l'arca contenente le tavole della legge «scritte con il dito di Dio» e il libro della legge di cui ci viene raccontata la redazione accompagnandola con un ordine ben preciso: «leggerai questa legge davanti a tutto Israele, agli orecchi di tutti» (Dt 31,11). Viene così rappresentata plasticamente la cesura tra il popolo ormai installato sulla terra e la generazione del deserto, indicando nella mediazione del Libro e della sua lettura la possibilità per Israele di superare il fossato che lo separa temporalmente e geograficamente dalle proprie origini ed entrare così in contatto con l'attualità della salvezza[3].

Un'analoga percezione del carattere decisivo del libro nello strutturarsi dell'esperienza d'Israele emerge in maniera netta nelle indicazioni date da Mosè circa i doveri del re (cfr. Dt 17,18-20). Ancora una volta, la pratica legata al libro interviene al cuore di un'istituzione fondamentale dell'ordinamento di Israele, presentandosi come una specie di antidoto contro i rischi della monarchia. L'assiduità con il testo scritto della legge permetterà infatti al re di neutralizzare la vertigine del potere e di garantire il legame di fraternità con il resto del popolo[4].

Questi esempi sono sufficienti per mostrare come già nella parte fondativa della Bibbia ebraica si istituisca con precisa consapevolezza un circolo virtuoso – tra la parola interpretativa degli eventi salvifici, la testimonianza scritta, la lettura e la vita – dove oralità e scrittura, ascolto e lettura si intrecciano senza confondersi. Attorno a questa dinamica, dove l'interpretazione intelligente e amorosa del testo scritto svolge un ruolo imprescindibile, si costruisce l'esperienza d'Israele incentrata sul memoriale della Pasqua ovvero su una lettura della storia della salvezza capace di dare senso al presente e di alimentare la speranza in un compimento.

---

[3] Cfr. J.-P. Sonnet, *Mosè o l'invenzione del libro*, PSpV 43 (2001) 13-26.

[4] Cfr. R. Vignolo, *La Torah di Mosè, breviario regale*, *ibid.*, 27-44.

2.2. La Scrittura profetica come strumento di conversione

Passando all'ambito della profezia, rispetto alle considerazioni finora fatte, ci si potrebbe ragionevolmente aspettare un netto ridimensionamento del ruolo del testo scritto rispetto alla predicazione. Ma, se è pur vero che il profeta in quanto afferrato dalla Parola di Dio è uomo della voce, è innegabile la sua preoccupazione per una trasmissione scritta del messaggio e quindi la coscienza della permanenza della sua validità al di là delle contingenze storiche di produzione.[5] Il testo scritto è per i profeti, in perfetta continuità con la tradizione del Pentateuco, l'espressione concreta dell'urgenza, della solennità e della gravità dell'appello del Signore: luogo di confronto con il giudizio divino sulla vita dell'uomo e di conversione; luogo dove tale giudizio si consegna quando Israele non vuole ascoltare, come dice in maniera esplicita Isaia[6].

2.3. Scrittura e ricerca della sapienza

Un terzo filone, che contribuisce in maniera decisiva in Israele all'elaborazione della dimensione religiosa e spirituale dell'atto di leggere è ovviamente quello sapienziale. Essendo la sapienza oggetto e finalità del lavoro degli scribi, ossia, di professionisti della lettura e della scrittura, è normale che essa dia luogo ad una riflessione sul senso dell'attività principale da loro esercitata.

Gli esempi sono innumerevoli. Ci si limiterà ad uno che sembra rappresentare in maniera sintetica la prospettiva in cui si muovono questi autori. Si tratta della finale del Qoèlet: «Qoèlet cercò di trovare pregevoli detti e scrisse con esattezza parole di verità. Le parole dei saggi sono come pungoli; come chiodi piantati, le raccolte di autori: esse sono date da un solo pastore. Quanto a ciò che è in più di questo, figlio mio, bada bene: i libri si moltiplicano senza fine ma il molto studio affatica il corpo. Conclusione del discorso, dopo che si è ascoltato ogni cosa: Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo per l'uomo è tutto. Infatti, Dio citerà in giudizio ogni azione, tutto ciò che è occulto, bene o male» (Qo 12,14).

Cosa emerge da questo testo? Anzitutto, una coscienza assai raffinata dell'interazione tra parole dette e parole scritte, sotto l'egida dell'unico pastore. Ma anche l'effetto stimolante delle parole dette – «come pungoli» – che si coordina con quello, per così dire frenante, della parola scritta – «come chiodi». La tensione tra i due

---

[5] Questo è particolarmente evidente in Geremia, che riceve direttamente dal Signore l'ordine di mettere per iscritto le sue parole (Ger 30,2) e mostra di essere perfettamente conscio dell'effetto della lettura pubblica d'un testo scritto nell'episodio del capitolo 36.

[6] Cfr. Is 30,8-9; A. Kabasele Mukenge, *Gli ultimi re di Giuda e la lettura del libro*, *ibid.*, 45-60.

versanti della sapienza, non può essere sciolta a favore dell'uno o dell'altro. Insieme, si manifesta un embrione di quella che si potrebbe chiamare "coscienza canonica" nei confronti del moltiplicarsi indiscriminato dei testi scritti. Questa velata polemica nei confronti di una sapienza che tende a lasciarsi prendere la mano dalla produzione di libri, rivela infatti come i testi scritti per essere davvero "come chiodi piantati" devono rimanere all'interno della dinamica del "timore di Dio", ossia, d'una prassi di obbedienza e di osservanza dei comandamenti[7].

2.4. La Scrittura nell'elaborazione dell'esperienza dell'esilio

Le tre grandi componenti di questa consapevolezza del ruolo della parola scritta, della sua proclamazione e interpretazione in vista di una trasformazione esistenziale – Legge, Profeti, Sapienti – giunge a piena maturazione sullo sfondo del rientro dall'esilio. È in questa circostanza che la lettura della Scrittura assume in Israele un nuovo rilievo diventando istituzione liturgica nel culto sinagogale che si organizza nell'ambito del giudaismo.

La scena decisiva a questo riguardo è quella della solenne lettura pubblica della Legge descritta nel libro di Neemia (cf. Ne 8,2-9). In questa scena, vediamo come la lettura dello scritto assuma una funzione fondamentale nel superamento dell'esperienza dell'esilio. Certo, è fondamentale l'attenzione al lavoro interpretativo necessario perché il testo produca senso, ma l'accento posto sulla comprensione da parte del popolo non significa ricerca di un arricchimento conoscitivo, bensì necessità di esporsi all'evento trascendente della Parola, che trafigge e risana, addolora e rimette nella gioia dell'alleanza con il Signore. Nella proclamazione, nell'ascolto e nell'interpretazione della Torah, Israele torna al Signore, conosce la sua misericordia, non come semplice cancellazione del passato, ma come potenza di salvezza che produce le lacrime necessarie al profondo rinnovamento del cuore. Si deve comprendere il testo in vista di incontrare realmente Colui che attraverso di esso parla nell'oggi.

Abbiamo così nella tradizione di lettura testimoniata dalla Bibbia stessa il fondamento teologico, antropologico e spirituale di quello che viene chiamata la *lectio divina*. Potremmo riassumerlo con un'affermazione un po' ad effetto, ma che a questo punto dovrebbe essere chiara: la Scrittura non è la Parola di Dio, ma la contiene o, se si preferisce, con l'espressione un po' contorta della *Dei Verbum*, al numero 9 – espressione in cui si riconoscono le conseguenze di un *iter* redazionale assai

[7] Cfr. L. Mazzinghi, *Le parole dei saggi e i loro scritti: gli epiloghi del Qohelet e di Ben Sira*, *ibid.*, 89-99.

tormentato[8] – «la sacra scrittura è parola di Dio in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino», oppure, con felice espressione, la Bibbia è la Parola di Dio attestata. Dicendo così viene escluso quel "suicidio del pensiero"[9] che è il fondamentalismo e si apre la strada al gesto intelligente e amoroso, sotto la guida dello Spirito Santo, che è la lettura sapienziale, in vista dell'accoglienza responsabile della Parola, nella preghiera e nella vita.

3. Leggere la Scrittura: le articolazioni di una trasformazione esistenziale

A questo punto, dobbiamo cercare di delineare come la tradizione, giudaica prima e cristiana dopo, abbia riconosciuto, nel gesto stesso di scrutare la Scrittura, dei momenti e delle articolazioni caratteristici della sua autenticità ed efficacia e ne abbia proposto un modello.

3.1. La riflessione giudaica sull'esperienza della lettura della Scrittura

È nella tradizione farisaica e rabbinica – l'unica che sopravvive alla distruzione del Tempio nel 70 d.C. e che raccoglie ed organizza l'eredità religiosa e culturale d'Israele a Jabne (Jamnia) – che noi troviamo l'espressione più completa dell'approccio alla Scrittura, praticato in Israele. L'immagine-guida adottata dai rabbini è contenuta in un versetto del profeta Geremia: «non è forse così la mia parola: come il fuoco, oracolo del Signore, e come un martello che frantuma la roccia?» (Ger 23,29). In altre parole, grazie al martello dell'interpretazione, all'attenzione amorosa alla scorza del testo, allo studio laborioso e assiduo, dalla roccia che è il testo si sprigiona il fuoco della parola in una molteplicità di scintille che rappresenta la molteplicità dei suoi significati[10].

A partire da qui, con l'accrescersi dell'esperienza, la tradizione rabbinica si è resa conto che l'atto di lettura aveva una struttura, un movimento interno fatto di momenti organicamente collegati:

---

[8] Le varie fasi dell'elaborazione di questo importante testo conciliare possono essere lette in *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino 1967³, 126-127. Cfr. E. Bianchi, *Dalla Scrittura alla Parola*, in AA.VV., *La lectio divina nella vita religiosa*, Magnano 1994, 348-354.

[9] Cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Roma 1993, 65.

[10] Cfr. A. C. Avril – P. Lenhardt, *La lettura ebraica delle Scritture*, Magnano 1989², 87.

– *Peshat*: il senso letterale, il significato "storico"

– *Remez*: "allusione", "rimando", "accenno". Un testo ne richiama un altro all'interno della Scrittura: la lettera del testo si dilata nella mente e nel cuore del lettore.

– *Derashà*: "ricerca": il lettore interroga il testo, cerca, scava; si lascia interrogare, ricercare, "scavare".

– *Sod*: "mistero": l'intimità amorosa tra due esseri nel momento in cui il loro rapporto è così intenso da non avere più bisogno di parole.

Non si tratta di un banale elenco di operazioni successive. Vale la pena sottolineare in proposito alcuni tratti importanti dello spirito che anima questa ermeneutica. Anzitutto, il senso dell'alterità del testo: non si tratta di esaurire la lettera in una spiegazione; occorre guardarsi da una comprensione vorace. Contemporaneamente, bisogna evitare di rendere evanescente la lettera con una troppo rapida allegorizzazione. Rifiutando il fondamentalismo, i rabbini mettono in guardia dalla spiritualizzazione. Si tratta di prendere sul serio lo spessore storico del testo, di illuminarlo attraverso correlazioni e allusioni presenti nel testo stesso, di scavare in esso, per giungere a fare esperienza della potenza salvifica della Parola divina consegnata allo scritto.

3.2. Peculiarità della lettura cristiana della Scrittura

3.2.1. La Pasqua del Signore e le Scritture

La ricchezza dell'approccio alla Scrittura elaborato dai rabbini alimenta la tradizione cristiana[11]. Anzi, potremmo dire che essa innerva in maniera originaria e costitutiva tutta la testimonianza apostolica, resa alla Pasqua del Signore, raccolta dalle Scritture del Nuovo Testamento.

Possiamo averne un saggio abbastanza suggestivo in un brano tratto dal Talmud di Gerusalemme. In esso, Elisha' ben Abujah racconta al suo discepolo Rabbì Meir un episodio, accaduto a Gerusalemme verso l'anno 60, in cui non è difficile riconoscere analogie con almeno due scene centrali del Nuovo Testamento.

«Mio padre, Abujah, era uno dei notabili di Gerusalemme. Quando venne il giorno della mia circoncisione, egli invitò tutti i notabili di Gerusalemme, e li fece acco-

[11] Per la continuità tra la lettura ebraica della Scrittura e quella patristica si veda M. Morfino, *Leggere la Bibbia con la vita. La lettura esistenziale della Parola: un aspetto comune all'ermeneutica rabbinica e patristica*, Magnano 1990.

modare in una casa. Rabbì Eliezer e Rabbì Jehoshua, invece, li mise in un'altra casa. Dopo che gli invitati ebbero finito di mangiare e di bere, si misero a battere le mani e a danzare. Allora Rabbì Eliezer disse a Rabbì Jehoshua: "Mentre costoro passano il tempo alla loro maniera, noi occupiamoci delle nostre cose". Si misero pertanto ad occuparsi delle parole della Torah, passando dalla Torah ai Profeti e dai Profeti agli Scritti; e un fuoco discese dal cielo e li circondò. Mio padre, Abujah disse loro: "Miei maestri, siete venuti ad appiccare il fuoco alla mia casa?". Gli risposero: "Dio ce ne guardi! Noi stavamo seduti e facevamo una collana (*chorezim*) con le parole della Torah. Passavamo dalla Torah ai Profeti e dai Profeti agli Scritti; ed ecco che queste parole sono divenute gioiose come lo erano quando furono date sul Sinai, e il fuoco si è messo a leccarle, come le leccava sul Sinai. Infatti, quando queste parole furono date per la prima volta sul Sinai, esse furono date nel fuoco, come sta scritto: "E la montagna bruciava nel fuoco fino al cuore dei cieli" (Dt 4,11). Allora mio padre, Abujah, disse loro: "Miei maestri, poiché è così grande la forza della Torah, se questo figlio resta in vita, io lo consacrerò allo studio della Torah"»[12].

Nel rapporto dei due maestri con le parole della Torah intravediamo l'approccio rabbinico alla Scrittura: un brano della Torah viene arricchito attraverso una molteplicità di collegamenti con altri passaggi biblici. È un lavoro che implica la dedizione umana del credente. Poi, improvvisamente, la lettura si accende di fuoco divino e i due maestri sono messi in contatto con l'attualità della rivelazione sinaitica. È una vera e propria *lectio divina* in contesto ebraico!

Difficilmente però come cristiani possiamo evitare di pensare, leggendo questo testo, alla scena della Pentecoste: nell'ambito della festa ebraica che ricorda il dono della Legge sul Sinai, sugli apostoli riuniti nel Cenacolo «apparvero... lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro» (At 2,3). Inoltre, il procedimento messo in atto dai due maestri – il ricorso alla collana (*charizah*) di testi – è esattamente quello che il Risorto, non riconosciuto, mette in atto con i due discepoli di Emmaus. «E cominciando da Mosè e da tutti i Profeti spiegò loro ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Fino a suscitare nei loro petti la percezione ardente di cui solo dopo prenderanno coscienza: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?» (Lc 24,32).

---

12 Cfr. A. C. Avril – P. Lenhardt, *La lettura ebraica*, 45.

Vediamo così come la lettura sapienziale delle Scritture ebraiche, insieme alla memoria delle parole di Gesù di Nazaret, sia un passaggio decisivo del lento e progressivo processo che apre i testimoni del sepolcro vuoto alla pienezza della rivelazione pasquale[13].

3.2.2. I capisaldi dogmatici della lettura cristiana delle Scritture

Da una parte, perciò, le Scritture sono la via per arrivare ad una piena lettura dell'evento di Gesù morto e risorto, ma, dall'altra, lo stesso evento in quanto compimento delle Scritture rappresenta d'ora in poi la chiave che permette di cogliere l'unità dinamica delle Scritture nell'unica Parola fatta carne. «Prima di Gesù, la Scrittura era un'acqua, ma dopo Gesù – dice Origene – è divenuta per noi quel vino nel quale egli l'ha mutata»[14].

Su questo elemento centralissimo si innesta un duplice fondamentale arricchimento, che costituisce l'apporto specificamente cristiano alla visione ebraica delle Scritture. Si tratta di due analogie convergenti su un unico mistero: il corpo del Signore.

La prima grande insistenza della tradizione cristiana è proprio sul fatto che la Scrittura incorpora il Verbo, è la carne di Gesù. «Ecco come devi intendere le Scritture: come il corpo unico e perfetto del Verbo»[15]. Leggendo le Scritture, noi accediamo al mistero dell'abbassamento, della *kenosis* del Logos eterno che si rende udibile nel contingente, in un frammento, nell'opacità, nel limite di una storia umana concreta. Così tutte le Scritture contengono un'unica Parola, il Cristo come *Verbum abbreviatum*, pronunciato nell'esiguità della vicenda di Gesù di Nazaret. Questo è un dato indispensabile per abbracciare l'insieme delle Scritture e riconoscere anche dei passi più difficili ed aspri una manifestazione di grazia: la Parola eterna non ha assunto solo gli aspetti luminosi e festosi della condizione umana, ma si è impolverata camminando sulle strade degli uomini, condividendo le loro traversie, inabissandosi nell'incomprensibile e nell'enigmatico[16]. È questo il fondamento dogmatico della cosiddetta tipologia, che conduce a vedere nel Nuovo

---

[13] Questo è confermato in maniera chiara anche da Giovanni: «Non avevano infatti ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti» (Gv 20,9).

[14] Cfr. Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 13, 60, citato in O. Clément, *Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commento*, Roma 1992², 95.

[15] Cfr. Origene, *Frammento di un'omelia su Geremia*, PG 17, 289, *ibid.*, 95.

[16] Cfr. Massimo il Confessore, *Capita teologica et oeconomica*, 2, 60, citato in E. Bianchi, *La lettura spirituale della Bibbia*, Casale Monferrato 2000², 50-51.

la manifestazione di ciò che si celava nell'Antico e nell'Antico la presenza di ciò che sarà esplicitato nel Nuovo (*Vetus in novo patet, novus in vetere latet*). Non si tratta di una falsa spiritualizzazione, di una negazione della storia e della materia, che porterebbe agnosticamente ad un dissolvimento della carne di Gesù, ma di una trasfigurazione, di una concretezza resa ardente dall'effusione dell'unico Spirito all'opera nella redazione del testo e nel cuore del suo lettore.

Si comprende come, in stretta connessione con questa analogia tra la Scrittura e il corpo del Verbo, ne sia stata elaborata una seconda riguardante il mistero dell'Eucaristia. È sempre Origene che afferma: «È detto che noi beviamo il sangue di Cristo non soltanto quando lo riceviamo secondo il rito dei misteri, ma anche quando riceviamo le parole ove risiede la vita»[17]. Gerolamo è ancora più diretto: «Poiché la carne del Signore è vero cibo e il suo sangue vera bevanda,... questo è l'unico bene nel mondo presente: cibarci della sua carne e del suo sangue non solo nel mistero dell'altare, ma anche nella lettura delle Scritture. Vero cibo e vera bevanda infatti è quello che si riceve dalla Parola di Dio, cioè la conoscenza delle Scritture»[18]. Da qui scaturisce l'abbondanza degli sviluppi che fanno della lettura della Scrittura una vera e propria manducazione in vista dell'assimilazione anche corporea della Parola. La Scrittura non va solo spiegata per arricchire l'intelligenza di conoscenze o per infiammare la volontà, ma va mangiata perché nella ruminazione assidua della sua materialità si possa giungere ad un assaporamento, ad una pregustazione, a vedere e a gustare come è buono il Signore.

3.2.3. La tradizione patristica e monastica

Questi sono i fondamenti su cui si è sviluppata la lettura cristiana della Scrittura per tutta l'epoca patristica e, nell'ambito monastico, per buona parte del medioevo; una lettura sapienziale, dinamica, organica, come viene ben messo in evidenza dal famoso distico medievale di Agostino di Dacia, che al culmine di una lunga tradizione ne riassume le principali articolazioni: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia»[19]. È la ben nota teoria dei quattro sensi della Scrittura; teoria nella quale non è difficile scorgere i diversi momenti già messi in luce dall'esegesi rabbinica.

---

17 Origene, *Omelie sui Numeri*, 16, 9, citato in O. Clément, *Alle fonti con i Padri*, 95.

18 Origene, *Commentarium in Ecclesiasten*, 3, 13, citato in E. Bianchi, *La lettura*, 53.

19 Cfr. H. de Lubac, *Sopra un vecchio distico. La dottrina del quadruplice senso*, in *Esegesi medievale*, II, Milano-Roma 1988, 345-364.

Ciò che importa notare in questa suddivisione non è una rigida sequenza di scalini da percorrere necessariamente uno dopo l'altro in ogni commento biblico, quanto piuttosto lo sforzo per esplicitare la potenza della Parola, capace di coinvolgere il lettore ad ogni livello dell'umano: la lettera o senso storico raggiunge infatti l'uomo situato nello spazio e nel tempo, la sua corporeità; l'allegoria corrisponde ad una conversione dell'intelligenza, illuminata dai misteri della fede; la tropologia esplicita la capacità della Parola di orientare l'agire del cristiano; mentre l'anagogia ne fa scaturire l'energia trasformatrice del mondo dei desideri.

La lettura corrisponde in tal modo, a livello esistenziale, alla nascita della nuova creatura, alla crescita dell'uomo nuovo. Si tratta di un'assimilazione della Parola che conduce il cristiano ad essere esegesi vivente della Scrittura, a tal punto che con Gregorio Magno si giunge a dire che la Scrittura nel momento in cui è letta nella fede cessa di essere una realtà statica e comincia a muoversi, a crescere con il lettore: «divina eloquia cum legente crescunt»[20].

3.2.4. Gli sviluppi della pratica della «lectio divina»

Per tutta l'epoca patristica, grandi pastori hanno applicato questo tipo di lettura nella loro predicazione al popolo cristiano. In seguito, sono i monaci che continuano a praticarla all'interno dei chiostri e a diffonderla nell'ambito di irradiazione del monastero. Qui la *lectio divina* fiorisce e dà risultati veramente splendidi fino al XII-XIII secolo. L'XI ed il XII sono davvero i secoli d'oro! Bernardo, Guglielmo di Saint-Thierry, i certosini... Proprio tra i figli di san Bruno incontriamo l'autore che codifica i termini con cui si esprime l'applicazione monastica dell'approccio patristico alla Bibbia: Guigo II, scrivendo all'amico Gervaso, parla per primo in maniera strutturata di *lectio*, *meditatio*, *oratio* e *contemplatio*, ossia, delle operazioni di lettura impegnata, meditata e orante della Scrittura, con le quali viene definita ancor oggi l'ossatura della *lectio divina*[21]. Troviamo la stessa terminologia nella Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, *Dei Verbum*, al n. 25: «È necessario che tutti conservino un contatto continuo con le Scritture mediante la *lectio divina*..., mediante la *meditatio* accurata e si ricordino che la lettura va accompagnata dall'*oratio*».

---

[20] Gregorio Magno, *In Hiezechielem*, I, 3, 8, citato in P. C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987, 44-45.

[21] Il testo della lettera di Guigo lo si può trovare in traduzione italiana in E. Bianchi, *Pregare la Parola. Introduzione alla "lectio divina"*, Torino 1998[17], 105-123.

4. Considerazioni finali

A questo punto, ci si può chiedere, in quale sia la pertinenza di tutto questo discorso per la particolare situazione ecclesiale che ci è dato di vivere. Certo, potrebbe essere sufficiente come motivazione alla *lectio divina* il riferimento alla tradizione cristiana più antica e consolidata o il riferimento ai testi magisteriali, ma c'è una considerazione ulteriore che sembra emergere dal nostro contesto di civiltà ed è l'urgenza di ritrovare una dimensione sapienziale del vivere umano e, quindi, per i cristiani quella di riscoprire quella autentica *gnosis* o *epignosis*, secondo il linguaggio paolino ripreso dai Padri, relativa allo specifico del discorso cristiano.

A questo proposito, P. Timothy Radcliffe, già maestro generale dei domenicani, in una sua conferenza afferma: «In questo mondo in fuga, ciò che i cristiani offrono non è la conoscenza, ma la sapienza, la sapienza del destino ultimo dell'umanità, il regno di Dio. Forse non abbiamo idea di come verrà il Regno, ma crediamo nel suo trionfo... Perciò la nostra spiritualità missionaria deve essere di tipo sapienziale, una sapienza della fine alla quale siamo chiamati, una sapienza che ci libera dall'angoscia»[22].

Proprio qui mi sembra di dover situare la necessità pastorale, oltre che teologica e spirituale, della *lectio divina*: nell'esigenza di coltivare la dimensione sapienziale della fede. Una parola di sapienza infatti non si improvvisa e neppure ci si può accontentare di riceverla preconfezionata dagli specialisti. L'unica via per poter giungere a pronunciarla è quella di cominciare a desiderarla e a ricercarla per poterne vivere. Da qui l'esigenza di un'assiduità, di una prassi personale di ricerca e di ascolto della Parola.

Certo, una forte obiezione potrebbe venire dal fatto che questa insistenza sul libro e sullo scritto non corrisponde all'evoluzione della nostra civiltà, in cui si impone l'immagine e la velocità dei nuovi mezzi di comunicazione.

Ma forse proprio l'inattualità della proposta della *lectio* la rende più urgente. Il libro infatti resiste alle pretese d'assimilazione dell'*ego*, impone il confronto con l'alterità, è un balsamo per le nostre anime malate di narcisismo. La scrittura non offre effetti speciali, delude la nostra voracità di ricercatori di facili emozioni, comprese le emozioni religiose! Essa attende con pazienza lettori intelligenti e amorosi, lettori coraggiosi e vigilanti che aprano la loro esistenza al Signore veniente.

---

[22] T. Radcliffe, *La missione in un mondo in fuga*, in Il Regno/Documenti 46/1 (2001) 305-306.

La Scrittura è per noi come il sepolcro vuoto davanti al quale un pugno di donne e di uomini hanno cominciato ad imparare come ricevere una Presenza al cuore di un'assenza, sono stati educati ad accogliere lo Spirito del Risorto che li ha condotti attraverso tutta la Legge ed i Profeti all'intelligenza delle Scritture. L'avvenire della Chiesa non sta in un adattamento al mondo e le sue manifestazioni, in uno sforzo ambiguo di "attualità", ma in una capacità di resistenza spirituale, in una lucidità e in un discernimento delle potenze occulte che rendono schiavo l'uomo. La *lectio divina*, da un certo punto di vista, è senz'altro anacronistica e particolarmente difficile per gli uomini del nostro tempo, ma forse proprio la fatica che ci domanda, la sua richiesta di gratuità e di tempo liberato la rende ancora più indispensabile, perché traspaia dalla nostra povera umanità di cristiani quel tesoro che ci è stato dato da portare in vasi di creta.

RTLu IX (3/2004) 675-679

[mein]

Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite. Fenomeni di composizione appaiata nel salterio Masoretico

Donatella Scaiola

(Studia 47), Urbaniana University Press, Roma 2002, pp. 554.

Il volume di Donatella Scaiola si presenta come la pubblicazione della sua Tesi di Dottorato in Scienze Bibliche, discussa presso il Pontificio Istituto Biblico nel 2000. La dissertazione si pone all'interno di un orizzonte di riferimento ermeneutico ben preciso: quello della lettura canonica. L'esegesi storico-critica, che tanta influenza ha avuto ed ha tuttora nell'ambito delle scienze bibliche, basti pensare al posto d'onore che le assegna il documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, del 1993, privilegia un approccio alla Scrittura che prende in considerazione, esclusivamente o prevalentemente, la domanda sul processo storico che ha portato alla formazione del testo attuale, attraverso la sovrapposizione di testi tra loro disparati per origine, scopo, destinazione, ecc. Tale processo storico viene ricostruito per mezzo dell'individuazione delle incongruenze, a livello grammaticale, stilistico, logico-narrativo, che permettono di sospettare la presenza di fonti primitive soggiacenti al testo di arrivo. La prospettiva canonica, pur non negando la possibilità di una tale ricerca, parte tuttavia da un punto di vista diverso: quello che l'esegeta deve ricercare non è tanto il fatto che nel testo di arrivo sia possibile individuare la presenza di fonti appartenenti a livelli diversi della storia compositiva, bensì il motivo per cui quelle fonti sono state giustapposte in un certo modo ed il significato ultimo che scaturisce da quella composizione. La motivazione per cui si ritiene così importante questo tipo di approccio è fondata su una considerazione teologica: l'autorità della Bibbia appartiene al testo così come è presentato dalla testimonianza canonica; è su questo che si devono basare le considerazioni interpretative e teologiche, dato che gli eventuali stadi precedenti della formazione del testo, a prescindere dalla loro ipoteticità, non sono "Sacra Scrittura" per la comunità credente. A partire da questa considerazione diviene pertinente la domanda sull'organizzazione del testo attuale, tanto nelle

unità testuali di scarsa estensione, che in quelle più ampie, fino ad investire interi libri.

Muovendo da questa prospettiva, l'Autrice si pone il problema se sia possibile identificare una struttura compositiva finale del Salterio. Si tratta di un tentativo che ha il sapore di una sfida; infatti il libro dei Salmi è considerato per eccellenza una composizione "antologica", e quindi, in quanto tale, basata su criteri totalmente estrinseci; individuare modalità compositive che abbiano presieduto alla redazione di un insieme così eterogeneo è un'operazione che richiede estrema prudenza e capacità esegetica, e l'Autrice fa prova di possedere entrambe queste qualità, proponendo valutazioni dettate da una perizia analitica sicura e nel contempo limitandosi ad evidenziare soltanto quei dati che l'analisi testuale fa ritenere certi.

Il volume è suddiviso in due grandi parti. Nella prima si prendono in considerazione questioni di tipo storico-interpretativo: in primo luogo si espongono le spinose questioni di carattere testuale, con particolare riferimento alla numerazione dei Salmi ed alle sue fluttuazioni nell'ambito della tradizione manoscritta, ed al rapporto tra il Salterio Massoretico e quello testimoniato nei manoscritti di Qumran. Viene poi fatto un ampio *status quaestionis* sia riguardo ai modelli che, nel corso della storia, sono stati via via proposti per interpretare la disposizione dei Salmi nel Salterio, quanto riguardo agli studi che sono stati proposti relativamente a parti del Salterio stesso: tanto interi libri, quanto gruppi di Salmi. L'intento di questa parte del volume è più metodologico che storico: si tratta di far emergere le domande che hanno guidato l'elaborazione di tali modelli e le metodologie che hanno portato a rispondere a tali domande. La ricchezza del materiale esaminato e l'acutezza dell'analisi impiegata rendono questa parte dell'opera un contributo significativo alla storia dei metodi esegetici. Dall'esame dei lavori presi in considerazione emerge la convinzione diffusa che sia possibile individuare una struttura finale ed un senso teologico di tutto il salterio o di parti di esso, e che tale struttura sia determinabile non tanto utilizzando gli strumenti critici del genere letterario e del *Sitz im Leben*, ma osservando la maniera con cui testi tra loro perlomeno contigui siano concatenati, cosicché sia possibile arrivare all'identificazione di gruppi di Salmi, alcuni dei quali sono ormai da lungo tempo riconosciuti, come i Salmi delle Ascensioni (120-134), altri sono stati individuati più di recente (come i Salmi 7-10 od i Salmi 15-24). È inoltre acquisizione che gode di un certo consenso l'affermare che, nei vari gruppi nei quali il Salterio è articolato, sia possibile individuare una progressione tematica dal lamento alla lode. Altre questioni rimangono invece dibattute, ad esempio si continua a discutere sullo scopo della divisione del Salterio in cinque libri, oppure sulla funzione dei Salmi 1-2, se cioè debbano venir considerati solo come l'intro-

duzione al primo libro del Salterio o piuttosto al Salterio nella sua totalità. Così suscita discussioni la fine del Salterio e la funzione dei salmi laudativi che lo coronano. Il problema fondamentale di questi diversi approcci è di carattere essenzialmente metodologico: i principi ispiratori ed i criteri proposti e adottati risultano più persuasivi delle analisi concrete, mostrando come sia indispensabile individuare dei criteri metodologici più precisi.

La proposta dell'Autrice, che introduce nella seconda parte della sua opera, parte dalla considerazione che, per mostrare la strutturazione di insiemi più ampi del Salterio, è necessario partire dall'analisi di unità ridotte, ed in particolare dallo studio dei rapporti tra coppie di Salmi adiacenti, di cui vengono prese in considerazione le corrispondenze lessicali e di struttura, quelle tematiche e contenutistiche, per passare a corrispondenze di scala superiore, come la comunanza di genere letterario e la somiglianza nella lunghezza. Anche i titoli dei salmi sono importanti per determinare i rapporti tra coppie di Salmi tra loro apparentate.

Prima di affrontare le coppie di Salmi sottoposte ad analisi, l'Autrice introduce un breve capitolo metodologico nel quale descrive il fenomeno letterario del parallelismo, che non deve esser inteso semplicemente come la rispondenza lessicale o semantica di due versi tra loro, ma che si estende anche ad insiemi letterari più ampi. Dopo una digressione storica, nella quale vengono fatti i nomi degli storici precursori dell'analisi retorica, a partire da R. Lowth, viene data una sintetica descrizione del metodo di analisi messo a punto da R. Meynet. Su questa base l'Autrice passa a presentare una serie di coppie di Salmi, scelti per lo più, ma non solo, nel primo libro del Salterio, e uniti tra loro o perché simili, cioè legati da un rapporto di *parallelismo sinonimico*, o perché complementari, cioè legati da un rapporto formale (eguale inizio o fine) che serve a mettere in rilievo le loro reciproche differenze.

Tra i Salmi simili si possono trovare Salmi "gemelli", ossia uniti tra loro da un altissimo grado di somiglianza, e Salmi "fratelli", in cui la somiglianza è meno marcata: vi è una conformità tra i testi, sia a livello formale che contenutistico, ma i due Salmi non sono semplicemente tra di loro interscambiabili. Ai Salmi "gemelli" viene ascritta la coppia Sal 111-112 e le prime due strofe del Sal 119. Si tratta di esempi metodologici nei quali la dimostrazione della somiglianza delle coppie di Salmi viene data punto per punto, dapprima tramite indizi di natura formale, quali ricorsi lessicali e semantici in posizioni strategiche, poi offrendo considerazioni interpretative, che esplicitano il messaggio teologico emergente dall'analisi formale svolta. La medesima procedura è applicata a coppie di "Salmi fratelli", come i Sal 20-21; 127-128; 3-4. Vengono considerati "Salmi complementari", ed analizzati con lo stesso

metodo, i Sal 16-17e 25-26. È chiaro che, nel caso dei Salmi complementari l'analisi risulta più difficile, proprio perché si tratta di mettere in luce non più somiglianze, ma differenze che, per il fatto di trovarsi all'interno di strutture tra loro unite da un rapporto di complementarità, divengono significanti. Sono casi di Salmi complementari anche quelle coppie di Salmi che aprono e chiudono i libri nei quali sono inserite. Siamo qui di fronte ad un fenomeno che desta un interesse rilevante: infatti la loro collocazione, che viene definita "strategica", contribuisce a delineare la struttura dell'intero Salterio. Questo rapporto di complementarietà viene scoperto dapprima tra i Sal 1-2 ed i Sal 40-41, che rispettivamente aprono e chiudono il primo libro del Salterio, ed in seguito tra il Sal 42-43 ed i Sal 70-72, che aprono e chiudono il secondo libro del Salterio. I Sal 70-72, pur essendo in numero di tre, formano anch'essi una coppia, essendo generalmente riconosciuto il fatto che i Sal 70-71 hanno tra loro rapporti così stretti da poter essere considerati un'unica composizione. Lo stesso rapporto è poi riscontrato, secondo varie modalità tra i Sal 73-74 e 88-89, che aprono e chiudono il terzo libro del Salterio, e tra i Sal 90-91 e 105-106 per il quarto libro. È chiaro che in tutti questi casi le modalità con le quali le composizioni salmiche sono in rapporto tra loro varia in modo molto marcato, è tuttavia rilevante il fatto che l'inizio e la fine di ciascuno dei primi quattro libri del Salterio sia segnato da una coppia di Salmi in rilevante rapporto tra loro e che le coppie che aprono e chiudono i libri siano anch'esse legate da rapporti ora più ora meno marcati ma tuttavia chiaramente osservabili, sia sul piano formale che su quello teologico-contenutistico; diverso è il caso del quinto libro, che pone problemi particolari. L'acquisizione rilevante, cui giunge l'Autrice per mezzo della sua analisi le permette dunque di affermare che il Salterio non è un'amorfa antologia di testi disparati, ma un libro che veicola una teologia particolare attraverso una determinata forma. È interessante rilevare che l'Autrice arriva a questo risultato evitando l'insidia nella quale sono caduti tanti suoi predecessori, quella della mancanza di una metodologia adeguata; questa mancanza fa sì che, man mano che l'analisi tenta di definire costruzioni teologiche d'insieme, essa divenga sempre più generica. L'Autrice tenta di risolvere questa difficoltà concentrandosi su un fenomeno compositivo ben determinato ed analizzandolo in particolare nel primo libro del Salterio, così da circoscrivere la propria ricerca, ma da individuare altresì rapporti stimolanti, tanto dal punto di vista formale che da quello teologico, tra le vari parti del Salterio stesso.

È chiaro che il volume di Donatella Scaiola si presenta come un contributo parziale ad una questione esegetica che spesso è divenuta una *vexata quaestio*, ma i risultati presentati, seppur necessariamente circoscritti, sono evidenti e di grande

interesse. Ci si augura che l'Autrice, in futuri studi, sviluppi un'intuizione tanto feconda; in ogni caso pare soprattutto interessante osservare il fatto che quest'opera contribuisce a superare un pregiudizio che, in esegesi, è duro a morire: troppo spesso infatti si accusano i testi biblici di presentare una struttura compositiva disordinata, poco comprensibile o addirittura assente, e questo offre la giustificazione per intervenire nel testo, operando cambiamenti, trasposizioni o correzioni che riflettono molto di più la logica e la cultura letteraria del commentatore che non lo sforzo di interpretare correttamente i dati testuali. L'aver individuato, in un libro antologico per eccellenza come il Salterio, che quindi più di altri potrebbe essere accusato di disordine compositivo, dei chiari indizi di intervento redazionale volto a strutturarlo in modo chiaro e teologicamente rilevante, porta a farsi alcune domande. Se i redattori biblici avevano così tanta cura di dare una forma precisa al materiale a loro disposizione, anche quando esso proveniva da fonti e da epoche disparate, come è il caso dei Salmi, non sarebbe il caso di rivalutare certi giudizi forse affrettati che vengono generalmente portati su altri libri, accusati di essere solo delle maldestre compilazioni bisognose di profonde ristrutturazioni per ritornare ad essere comprensibili? Il *corpus* profetico potrebbe fornire molti esempi: quante volte i commentatori sono giunti ad un giudizio disperato in merito alla struttura letteraria del libro di Isaia o di quello di Geremia, ed hanno ipotizzato delle forme originali da cui si sarebbe in seguito arrivati, a forza di trasposizioni e di interpolazioni, a quelle masse informi che ora conosciamo? Il lavoro di Donatella Scaiola propone un'altra via di approccio a questi problemi: tentare di comprendere, per mezzo dello strumento dell'analisi retorica, che individua fenomeni compositivi precisamente determinabili, quale sia stato l'intento redazionale che ha sovrinteso alla struttura attuale dei testi. È una strada stimolante che si spera sia battuta da un numero sempre più consistente di studiosi.

Giorgio Paximadi

Abitare

Antonio Maria SICARI, *Editoriale*
Patrizio ROTA SCALABRINI, *La dimora del nome. Lineamenti di una teologia del Tempio nel Primo Testamento*
Thomas SÖDING, *La casa di Dio per gli uomini*
Carlo FEDELI, *L'umanizzazione dell'abitare in Romano Guardini e Rudolf Schwarz*
Aldino CAZZAGO, *Anche le nazioni abitano*
Maria Antonietta CRIPPA, *Quasi un bilancio, a proposito dell'abitare contemporaneo*
Sante BAGNOLI, *Abitare e globalizzazione*
Ramón GUTIÉRREZ, *America latina: patrimonio architettonico per tutti*
Roberto MINGUCCI e Arturo ALBERTI, *Una terra da abitare*
Franco CORDERO, *L'abitare della famiglia*
Cesare CATTANEO, *"La casa-famiglia per la famiglia cristiana" di Damiano Cattaneo*
Cesare SACCONAGHI e Laura BONICALZI, *Tre famiglie, una casa*
Vincenzo PAGLIA, *Laici-credenti, per un nuovo umanesimo*
Riccardo BIGI, *Il "sindaco santo". Giorgio La Pira*
Jacques SERVAIS, *Spiritualità ignaziana e compito odierno della nuova evangelizzazione*
Jean-Rodolphe KARS, *La gioia nell'opera di Olivier Messiaen*

Il libro di Communio
Monica BISI e Lorenzo MUSSI propongono *Babele* di Silvano Petrosino

Communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 196-197, luglio-ottobre 2004

Jaca Book

Abbonamento annuo, 6 numeri, Italia 45,00 € su CCP 14918205
intestato a Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7, 20123 Milano
Oppure carte di credito
informazioni tel 02. 48 56 15 20; communio@jacabook.it

RTLu IX (3/2004) 681-686

Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele

Mario Liverani
Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. XV-510.

Questo ponderoso e ricco volume, redatto da un ben noto studioso di archeologia e storia del Vicino Oriente Antico, si presenta, fin nel titolo, forse un po' provocatorio, come una storia di Israele caratterizzata dall'intento di non dipendere, nella ricostruzione storica, dalla narrazione biblica, dando per scontato che questa sia troppo profondamente segnata dalle riletture ideologiche di epoca tardo-postesilica per poter essere preso sul serio. Questo tipo di impostazione non è per nulla innovativo, iscrivendosi in una corrente di studi e di riflessioni il cui inizio può essere fatto coincidere con la pubblicazione degli stessi *Prolegomena zur Geschichte Israels* di Julius Wellhausen. In effetti l'ambizioso intento dell'Autore è proprio quello di compiere ciò che il grande studioso tedesco aveva lasciato a metà, ossia redigere una storia di Israele che «segua il filo della ricostruzione moderna anziché seguire il filo della narrazione biblica» (p. VIII). La novità dell'impresa è quella di volersi porre come una sorta di «terza via» tra coloro che si limitano a ripercorrere le vicende della narrazione biblica, magari sforzandosi di mostrarne la problematicità storica, ma conservando un capitolo sui patriarchi, uno sull'esodo e la conquista e così via, e coloro che negano qualsiasi valore storiografico al dettato biblico e considerano impossibile una ricostruzione della storia di Israele che vada al di là di qualche scarno dato.

Per portare a termine il suo disegno l'Autore divide il suo volume in due parti ben distinte: nella prima, che egli intitola «una storia normale», viene ripercorsa la storia di Israele dalle origini alla conquista babilonese, usando largamente della documentazione archeologica ed epigrafica, dando per scontata l'origine autoctona del popolo di Israele e considerando come ovvia acquisizione l'idea che non vi fu mai una penetrazione dall'esterno, ma che Israele (o, meglio, le due entità di Israele e di Giuda, che in nessun momento della loro storia furono politicamente unite) rag-

giunse la sua esistenza come realtà a sé stante mediante un processo di differenziazione in prevalenza socio-economica. Nella seconda, intitolata «una storia inventata», vengono ripercorsi gli avvenimenti fondanti del racconto biblico: i patriarchi, l'esodo e la conquista, i giudici, Davide ed il regno unitario, ma anche i racconti della creazione e le storie preabramitiche. Si parte dall'ipotesi che tutto questo materiale narrativo altro non sia che il tentativo di varie correnti dei rimpatriati dall'esilio in epoca persiana (che l'Autore, curiosamente, chiama «sionisti»!) di costruire un passato mitico, utilizzando eventualmente saghe e materiale antico, per giustificare le loro esigenze ideologiche. Così, ad esempio, l'«invenzione dei patriarchi», nomadi che vivono in terra di Canaan senza fissa dimora e coesistendo con le popolazioni cananee, sarebbe dovuta al desiderio dei reduci da Babilonia di legittimare la loro presenza in una terra che, manifestamente, dopo decenni di assenza non poteva essere più considerata la loro e che, per di più, era abitata da popolazioni discendenti da coloro che erano scampati alla deportazione. Le storie patriarcali e quelle della conquista (l'«invenzione della conquista») sarebbero così le voci di due correnti diverse di questi «sionisti»: l'una che propugnava la necessità di una coesistenza e di una collaborazione tra gruppi diversi, l'altra che affermava l'urgenza di uno scontro violento. Con motivazioni analoghe vengono spiegate le narrazioni dei Giudici («uno stato senza re, l'invenzione dei Giudici»), della monarchia unita («l'opzione monarchica: l'invenzione del regno unito»). Allo stesso modo viene spiegata l'esigenza di elaborare i vari *corpora* legislativi: Così si parla dell'«opzione sacerdotale: l'invenzione del tempio salomonico», e del problema dell'«autoidentificazione: l'invenzione della legge».

Come si vede, si tratta di un tentativo poderoso, che viene sostenuto dall'Autore per mezzo della sua imponente erudizione storico-archeologica. Occorre tuttavia affermare francamente che il desiderio di ridurre la maggior parte della narrazione biblica, e soprattutto di quella riguardante gli avvenimenti fondatori, alle necessità ideologiche dei presunti «sionisti» di epoca tardiva, si rivela ben presto come un letto di Procuste, che obbliga l'Autore ad una serie di generalizzazioni indebite e di interpretazioni tendenziose. A. Rofé, in un'ampia recensione – che sarebbe più corretto definire un saggio critico – comparsa su *Henoch*[1], ha già segnalato numerosi di questi aspetti problematici del volume, mostrando anche la presenza di parecchi errori di fatto. Noi vorremmo passare in rassegna alcuni altri punti che sono, a nostro avviso particolarmente rivelatori dell'impostazione ideologica delle tesi dell'Autore.

[1] A. Rofé, *Storia di Israele e critica biblica*, in Henoch XXV (2003) 361-371.

A p. 111 si tratta del regno di Salomone, che, secondo l'Autore, non ha alcuna possibilità di essere quella costruzione politica unitaria che la storia deuteronomistica propone. Per mostrare il carattere utopistico delle fonti bibliche Liverani adotta la cronologia bassa di I. Finkelstein, che fa risalire i grandi sviluppi urbanistici di Megiddo e di Hazor agli inizi della dinastia Omride. Tutta l'interpretazione si basa su questa ricostruzione, che però non riscuote per nulla, ad ammissione piuttosto imbarazzata dello stesso Autore, l'unanimità degli specialisti; anzi, i principali archeologi dell'antico Israele, come Mazar e Ben-Tor, la rifiutano decisamente.

Alle pp. 155-156 si parla della possibile origine "meridionale" di YHWH, e si ammette la storicità dell'Arca-palladio bellico. Questo riconduce all'idea, ben nota, dell'origine "desertica" di YHWH, che sarebbe stato un Dio di popolazioni nomadiche del sud (forse madianite – l'Arca è un oggetto cultuale tipico di queste etnie). Evidentemente le tradizioni esodiche non possono essere deamalgamate da quest'idea, che rimane una delle obiezioni più forti nei confronti della teoria dell'autoctonia di Israele. Liverani poi pretende che tali tradizioni siano tipiche del sud (cioè di Giuda); ma questo contrasta fortemente con la considerazione comune che le tradizioni esodiche siano conservate essenzialmente al nord, per quanto non siano sconosciute in Giuda.

Alle pp. 194-195 si dà per scontata la teoria della *pia fraus* riguardo alla scoperta del Deuteronomio, «espediente» per giustificare un'innovazione da parte di Giosia. Ma questa teoria, di stampo wellhauseniano, non è (più) la *communis opinio* degli studiosi. Nell'ideologia deuteronomistica sarebbero poi già contenute le idee dell'esodo dall'Egitto e della conquista e l'idea che le tavole della legge sono contenute nell'Arca depositata nel Tempio fin dall'epoca di Salomone. Ma come possono dunque queste idee essere considerate "invenzioni" esiliche o postesiliche? Comunque la citazione che l'Autore stesso fa a p. 201 (Ger 11,3-8) mostra che Geremia aveva coscienza che il patto derivava da una tradizione più antica. Così l'aniconismo della religione di Israele non può essere semplicemente ricondotto alla riforma giosianica (p. 195), ma deve aver fatto parte del fondo più antico della religione di Israele.

A p. 266 si parla della cosiddetta «tavola dei popoli» di Gn 10-11 e si osserva che essa non contiene Giuda ed Israele, dunque non è documento specificamente israelita. Dato però che, nel contesto narrativo, la tavola dei popoli è precedente ad Abramo, capostipite di Israele, l'osservazione sembra per lo meno sorprendente: avrebbe un redattore inserito la menzione di Giuda e di Israele prima di introdurre la figura di Abramo? È poi da contestare, perché non documentata (p. 267), l'idea che l'approccio storiografico della tavola dei popoli sia comune al Vicino Oriente

Antico. È vero invece che la storiografia greca offre l'unico parallelo a riguardo, restando la storiografia di Israele un caso isolato.

Alle pp. 305-311 sembra problematico il tentativo di ricondurre tutta la narrativa dell'esodo ad un'invenzione in cui ogni dettaglio spieghi un'esigenza ideologica dei rimpatriati. L'argomentazione secondo cui «uscita dall'Egitto» = «liberazione dal vassallaggio politico egiziano» è illusoria: Amos (9,7) parla chiaramente di un esodo fisico, come Liverani stesso ammette; gli altri testi profetici citati possono, appunto, essere letti in senso metaforico, ma non come egli suggerisce; piuttosto come ricaduta in una schiavitù paragonabile a quella della cattività egiziana, da cui l'esodo liberò tramite una reale emigrazione. Negli altri testi del Vicino Oriente Antico citati è caratteristico che si parli di «città fatte entrare», il che rende trasparente il senso metaforico di questi testi, che non possono essere accostati al racconto esodico, dove invece l'entità che è «fatta uscire», e poi «fatta entrare» è un popolo.

Resta comunque il problema di fondo: cosa avrebbe spinto il popolo di Israele ad inventarsi una spiegazione ideologica per le attività dei «sionisti», che facesse leva su una saga storica e non su antecedenti mitici ed atemporali, come invece è caratteristico di tutte le popolazioni del Vicino Oriente Antico e della loro mentalità? È assai più semplice creare un mito che una saga storica, e come poi spiegare, in ogni caso, la plausibilità storica di molti elementi delle narrazioni patriarcali ed esodiche, sulle quali in questa sede è impossibile dilungarsi, ma che sono riconosciuti tali da autori non certamente marginali, se le si considera come "invenzioni" fatte centinaia di anni dopo da persone che, pur appartenendo all'élite culturale, certamente non erano storici in senso moderno né, tantomeno, archeologi?

Il cap. 15 è intitolato «L'invenzione dei giudici», però si dice chiaramente che il materiale del Libro dei Giudici è per buona parte antico. L'appiattire tutto il processo redazionale ai bisogni ideologici del VI sec. è artificiale. Anche il culto dell'epoca dei giudici conserva ricordi antichi, che non possono certamente essere attribuiti a redattori postesilici o addirittura sacerdotali, perché contrastano con tutta la loro impostazione teologica.

A p. 348 il fatto di considerare tratti narrativi della storia di Davide, come l'episodio di Uria l'hittita, come delle composizioni di epoca persiana («romanzi storici»), solo perché non si riesce a rintracciare il modo con cui questi testi sono giunti a noi, è per lo meno metodologicamente scorretto, ed inoltre cozza contro il risultato delle ricerche maggioritarie. Su un simile modo di procedere ricade l'onere della prova, cui, purtroppo, l'Autore si sottrae. Più in generale, è difficile non avere all'impressione che troppo spesso l'Autore formuli giudizi di antichità basati sulla propria percezione della verosimiglianza o inverosimiglianza di determinate narra-

zioni, ma non veramente fondati su riscontri oggettivi. A p. 368 l'affermazione che le riscritture dei testi biblici sono delle reinterpretazioni in senso «monoteistico e monotemplare» è esagerata; senza dubbio quest'aspetto è presente, tuttavia i redattori permisero la sopravvivenza di molte narrazioni antiche legate ad una pluralità di luoghi di culto, cosa che certamente non si accordava né con le idee dei «deuteronomici» di epoca giosiana, né con quelle dei «sionisti» di età persiana. Se la rilettura fosse stata così profonda avremmo testi simili a quelli dei Libri delle Cronache, che eliminano ogni tratto sfavorevole a Davide, facendone una figura agiografica.

Un punto scottante viene toccato a p. 381, dove si afferma che mai in Israele l'iniziativa legislativa fu dovuta ad un re; si tratta di un dato assai noto, che permetterebbe di affermare una diversità di Israele rispetto alle culture vicine (una «storia anormale»!). Ma l'Autore, seguendo la sua idea di «storia normale» per l'Israele preesilico, sostiene che, al contrario, l'iniziativa regale dev'essere stata «la norma per tutto il periodo monarchico», senza però dare prove di quest'asserzione. Come chiamare ciò se non una petizione di principio? In ogni caso l'Autore è attento a non eliminare completamente la possibilità di ricordi antichi, legati soprattutto alle tribù meridionali ed ai loro culti particolari, e soprattutto all'origine meridionale del culto di YHWH. Come però connettere quest'affermazione con l'idea, per lo più condivisa, di una conservazione settentrionale delle tradizioni esodico-sinaitiche, e di una loro successiva emigrazione al sud con gli esuli del 721? La storia delle tradizioni dev'essere stata più complicata e dev'esserci stato un momento in cui le tradizioni meridionali sono «emigrate» a nord, prima di ritornare a sud, dopo la catastrofe di Samaria. Riguardo alla datazione del Codice Sacerdotale, val la pena di notare che si levano voci, forse non numerose ma sicuramente autorevoli (basti pensare al monumentale commentario al Levitico redatto da J. Milgrom per la collana *Anchor Bible*, che, peraltro, l'Autore sembra non conoscere), che parlano di una redazione preesilica del Sacerdotale. Anche senza abbracciare quest'interpretazione, si concederà facilmente che il Sacerdotale raduni materiale molto più antico, e sicuramente preesilico, cosicché parlarne all'interno di un capitolo intitolato «l'invenzione della legge» rischia di essere quantomeno fuorviante. L'opposizione di «profetismo etico» o «monoteismo etico» (p. 404) a «legislazione rituale» e l'identificazione dell'emergere del monoteismo con l'emergere di una religiosità «etica», senza mediazione politica o cerimoniale (pp. 226-227), mostra poi fin troppo chiaramente come il patrimonio ideologico dell'Autore rimonti ad una teoria evoluzionistica delle idee religiose, di carattere idealistico, che vorremmo finalmente veder tramontata nell'ambito delle scienze bibliche. Tale contrapposizione degli elementi etici a quelli cerimoniali, dimostra poi una comprensione inadeguata del culto di Israele. Tale limite è manife-

stato anche dalla curiosa osservazione di p. 394, in cui la saliva ed il sangue sono accostati allo sperma come sorgente di impurità. Quando mai la saliva rende impuri? Vi è solo l'esempio della saliva di una persona a sua volta impura, ma evidentemente in questo caso il problema è diverso. Il sangue (sacrificale) poi è il principale mezzo di purificazione e di consacrazione, e non si dà mai il caso in cui renda impuro qualcuno. Confondere poi il gesto di spargere il sangue attorno all'altare, prescritto da Lv 1,5; 7,2, con una libazione (cioè un'offerta di sangue) *sopra* l'altare, denota una completa incomprensione del sistema sacrificale levitico: il sangue non può *mai* essere offerto in sacrificio, per il buon motivo che esso è la vita (Lv 17,11) e, in quanto tale, è di esclusiva pertinenza divina. L'affermazione che le norme di purità aumentano in epoca postesilica, equivoco presente anche in altri punti (cfr. p. 205), è poi del tutto infondata: l'ossessione per la purità è ben testimoniata in tutto il Vicino Oriente Antico fin dal secondo millennio; semmai il Codice Sacerdotale testimonia lo sforzo di utilizzarla per esprimere una concezione teologica peculiare.

La perplessità che sembra però più grave sorge dal fatto che spesso l'Autore pare condividere un pregiudizio di tipo illuministico in merito alla possibilità stessa di un intervento divino o miracoloso nella storia (cfr. a p. 133 l'indebito parallelo tra il meraviglioso del ciclo di Elia e la figura di Gesù). Con ciò non si vuol certamente dire che la scienza storica debba integrare l'elemento trascendente, ma non è nemmeno metodologicamente corretto partire dal presupposto – per di più non dichiarato – che esso non esista. In altre parole, è fino in fondo lecito parlare della storia di Israele come di una storia «normale»?

Queste considerazioni critiche non tolgono comunque nulla al fatto che il volume, opera di uno studioso di notevole competenza, contiene una massa di informazioni – anche bibliografiche – sulla storia del Vicino Oriente Antico che possono rivelarsi di grande utilità anche a chi voglia affrontare lo studio scientifico della Sacra Scrittura; occorre comunque essere ben avvertiti, nell'utilizzarlo, delle precomprensioni e delle generalizzazioni che lo caratterizzano e che, nell'artificiosa contrapposizione tra «storia normale» e «storia inventata», rischiano di dare un quadro falsato della storia antica di Israele.

Giorgio Paximadi – Mauro Orsatti

Finito di stampare
nel mese di novembre 2004
presso la TBS, La Buona Stampa SA
a Pregassona (Lugano)