

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

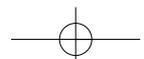
Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

1

Anno X
Marzo 2005

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)





Sommario

RTLu 1/2005

Editoriale 5

Articoli:

Anton Ziegenaus, *Umstrittene Themen der Eschatologie* 9

Claudio Doglio, *L'annuncio del kairós escatologico.
Il senso del tempo nell'Apocalisse di Giovanni* 23

Giovanni Ancona, *La parusia come compimento dell'evento Gesù Cristo* 41

Contributi:

Manfred Hauke, *La riscoperta degli angeli.
Note sul recupero di un trattato dimenticato* 55

Hans Christian Schmidbaur, *Amicitia Dei. Radice e contenuto sistematico
della teologia classica dell'amicizia con Dio e il suo contributo
all'identità cristiana* 73

Davide Riserbato, *L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto* 85

Dibattiti:

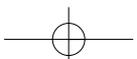
Emilio Catenazzi, *Considerazioni sul segreto professionale dell'ecclesiastico
e sul suo obbligo di testimoniare* 111

Angelo Comastri, *Maria: la libertà che dice "sì!"* 119

Giorgio Campanini, *Laici e teologia nel XX secolo. Mounier e la Francia.* 125

Recensioni:

Bollettino balthasariano 2003 (a cura di André-Marie Jerumanis) 133



Editoriale

Manfred Hauke

(Facoltà di Teologia, Lugano)

Il cristianesimo come esistenza escatologica

Il presente quaderno, con il quale la Rivista Teologica di Lugano festeggia il decennale della propria fondazione, parte con tre articoli dedicati a questioni escatologiche. Le “cose ultime” della vita e del mondo sono decisive per l’esistenza umana. Anton Ziegenaus, autore di un recente manuale di escatologia in lingua tedesca, si dedica ad alcuni temi fondamentali fortemente discussi negli ultimi decenni: l’importanza dell’anima; lo stato intermedio tra la morte individuale e la parusia; la possibilità della condanna eterna (*Umstrittene Fragen der Eschatologie*). Viene ribadito l’intreccio indispensabile dell’escatologia con il mistero di Cristo. Non è possibile alcuna contrapposizione tra immortalità dell’anima e risurrezione, come ipotizzato nel XX secolo da una parte della teologia protestante. Ziegenaus mostra l’origine di questa tesi estrema come reazione all’interpretazione illuminista di Platone secondo Mosè Mendelssohn, che spiegava la morte come liberazione di un “dio”. La fede cristiana invece valorizza l’incidenza della morte, dovuta al peccato originale, senza rinnegare l’importanza dell’anima quale portatrice dell’identità personale. L’evento di Cristo diventa particolarmente significativo per l’esistenza dello stato intermedio: la risurrezione al terzo giorno manifesta in anticipo quanto il cristiano spera per la fine del mondo alla parusia; come Cristo non è risorto dalla croce, anche il cristiano non risorge nella morte, bensì aspetta con l’anima il compimento dell’intero cosmo. Il terzo problema discusso da Ziegenaus è la possibilità reale della condanna eterna di fronte ad alcune teorie che rinnovano in qualche maniera la proposta di Origene sull’apocatastasi. L’amore di Dio non si sostituisce alla libertà dell’uomo che ha la terribile possibilità (non soltanto teorica) di perder-

Editoriale

si per sempre. Proprio questo fatto tremendo ci spinge ad impegnarci con generosità per la salvezza di tutti.

Un tema escatologico più specifico viene esposto dall'esegeta Claudio Doglio: il senso del tempo nell'Apocalisse di Giovanni. Il tempo appare come *kairós*, come occasione da cogliere in prospettiva della parusia di Cristo. Il punto di partenza per comprendere il messaggio dell'Apocalisse è la risurrezione di Gesù Cristo, agnello immolato per la nostra salvezza. Il mistero pasquale è la chiave di lettura per il passato, il presente e il futuro.

Giovanni Ancona, come Ziegenaus autore di un nuovo manuale di escatologia, tratta in prospettiva sistematica la parusia quale compimento dell'evento Gesù Cristo. La fede nella risurrezione e l'attesa della parusia vengono presentate come due distinzioni all'interno dell'unico evento escatologico. Il teologo approfondisce due aspetti dell'ultima venuta di Cristo in questa storia: il giudizio, che porta con sé salvezza o condanna, e il compimento della salvezza per la comunità ecclesiale con la risurrezione dei morti e la ricapitolazione dell'intero cosmo.

Qualche sfumatura escatologica si manifesta anche nel primo dei tre "Contributi", quello di Manfred Hauke, dedicato alla riscoperta degli angeli nella teologia recente. La sfida attuale deve muoversi tra la Scilla dell'illuminismo (che rifiuta l'esistenza misteriosa degli angeli) e la Cariddi dello gnosticismo e dello spiritismo. Vanno evitate sia quanto Karl Barth chiama "l'angelologia dell'alzata di spalle" sia le fantasticherie di certi fenomeni che hanno richiamato l'intervento dell'autorità ecclesiale. L'approccio epistemologico richiede la fede come punto di partenza, ma deve valorizzare anche l'esperienza umana e la riflessione filosofica. Infine, l'autore presenta dieci tesi sul significato della fede negli angeli. La quarta e la quinta tesi pongono alla ribalta l'aspetto escatologico. Gli angeli manifestano al presente la forza consolante del futuro promesso e realizzato in Cristo.

La partecipazione gioiosa alla vita del mondo nuovo richiede quale condizione terreno l'amicizia dell'uomo con Dio. Il secondo "contributo" riporta la lezione di prova del novello professore di dogmatica, Hans Christian Schmidbaur, che ha iniziato il suo insegnamento a Lugano nell'ottobre del 2004. Il teologo bavarese sviluppa la radice e il contenuto sistematico dell'amicizia con Dio, puntando sull'aspetto amicale dell'identità cristiana. Di fronte a un discorso troppo indifferenziato sull'"amore" va riscoperto il significato autentico dell'amicizia. Per favorire questa ripresa, l'autore ricorda le basi filosofiche e teologiche dell'*amicitia Dei* nel mondo antico e nella Sacra Scrittura. Nell'Incarnazione del Figlio di Dio si realizzano i tre profili dell'amicizia tra Dio e l'uomo: reciprocità, franchezza e uguaglianza. I Padri

della Chiesa sintetizzano l'eredità filosofica antica e l'amicizia con Dio in Gesù Cristo. Tommaso d'Aquino accoglie questo ricco patrimonio e lega inoltre il pensiero dell'amicizia alla vita interiore di Dio stesso. L'uomo può partecipare pienamente all'amicizia di Padre, Figlio e Spirito Santo nella felicità del cielo.

Dopo le varie esposizioni teologiche, il contributo di Davide Riserbato si incentra decisamente sulla filosofia. Accostarsi all'univocità dell'essere secondo Duns Scoto è un'impresa ardua. L'autore coinvolge nella discussione la *Collatio* 24, un testo rimasto inedito fino al 1927, lo completa con uno sguardo ai testi più noti e confronta poi la dottrina di Scoto con quella di Tommaso d'Aquino. In molti punti, le posizioni ontologiche di Tommaso e di Scoto sono più vicine tra loro di quanto talvolta si pensi, ma rimane la distinzione fondamentale tra univocità dell'essere (Scoto) e analogicità (Tommaso).

Nella sezione "Dibattiti", la rivista fornisce tre esposizioni su temi vari. Il primo saggio ha una grande importanza pratica e giuridica. Emilio Catenazzi, giudice emerito del Tribunale federale svizzero, tratta il segreto professionale dell'ecclesiastico e il suo obbligo di testimoniare. L'autore evita di entrare nei dettagli relativi alla sola Confederazione Elvetica, ma cerca di rimanere nei principi generali interessanti anche per altri paesi.

Viene poi riportata l'omelia di Mons. Angelo Comastri per l'inaugurazione dell'anno accademico 2004-2005 della Facoltà di Teologia di Lugano. Dal febbraio 2005, l'Arcivescovo-prelato emerito di Loreto è Vicario Generale del Papa per la Città del Vaticano, Presidente della Fabbrica di San Pietro e Coadiutore del Cardinale Francesco Marchisano, Arciprete della Basilica di San Pietro. L'omelia parte dall'evento dell'Annunciazione ed approfondisce la libertà intrinseca al *fiat* della Beata Vergine.

Quasi contemporaneamente con il presente volume della RTLu, per i tipi della casa editrice Eupress FTL, sta uscendo un volume di Giorgio Campanini su Emmanuel Mounier. Ne viene presentata qui l'Introduzione, dedicata al rapporto tra laici e teologia nel XX secolo con l'esempio di Mounier e la Francia. L'autore si concentra sulla "grande stagione della teologia" in Francia dal 1930 al 1950.

Il presente numero della Rivista viene concluso con la seconda edizione del "Bollettino balthasariano", a cura di André-Marie Jerumanis, direttore del Centro di studi Hans Urs von Balthasar presso la Facoltà di Teologia di Lugano. Le recensioni forniscono uno strumento interessante per quanti desiderano approfondire il contributo del noto teologo svizzero. Va inoltre ricordato che la FTL ha appena ospi-

Editoriale

tato, dal 2 al 4 marzo 2005, un simposio internazionale in occasione del primo centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar. Il presente bollettino dunque si inserisce perfettamente nella scia di questa iniziativa.

Umstrittene Themen der Eschatologie

Anton Ziegenaus

Universität Augsburg

Hans Urs von Balthasar nennt die Eschatologie den Wetterwinkel der Theologie. Wenn es in der Theologie irgendwo kracht und blitzt, wird die Eschatologie mitverhandelt. Wegen der inneren Zusammenhänge der Geheimnisse gilt diese Feststellung in etwa auch für die übrigen dogmatischen Bereiche. So stellt z.B. M. Schmaus fest, dass in der Mariologie «fast alle theologischen Linien zusammenlaufen, die christologische, ekklesiologische, die anthropologische und die eschatologische... In der Mariologie fallen daher theologische Entscheidungen, die für das ganze unseres Glaubens aufschlussreich sind. Umgekehrt enthüllen die theologischen Erkenntnisse in der Christologie, in der Ekklesiologie, in der Gnadenlehre ihre Tragweite in der Mariologie»¹.

Ähnlich nah hängen die Schöpfungslehre (Erstschöpfung) und die Eschatologie (Endschöpfung) zusammen. In ihr wird das in der Anfangsschöpfung Grundgelegte zur Vollendung gebracht.

Vor allem besteht aber eine Nähe zwischen Christologie und Eschatologie. Markiert jene die «Fülle der Zeit» (Gal 4,4), aber noch in der Geschichte, so diese ihren Abschluss und ihre Vollendung. Die Mitte der Theologie, der Heilsgeschichte und der gesamten Schöpfung ist die Gestalt Jesu Christi: «Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen» (Kol 1,16). Diese Gestalt Christi offenbart sich in der Heilsgeschichte in einem zweimaligen Kommen: Das erste Mal in Leiden und Erniedrigung, das zweite Mal in sichtbarer Macht und Herrlichkeit. So ist die Geschichte durch diese zweimalige Parusie besonders markiert. Beide Ereignisse gehören aber zusammen, gleichsam wie ein Kern und seine Ausfaltung. Dies lässt sich schon an der sehr frühen Aussage von 1 Thess 4,14 belegen: «Wenn wir näm-

¹ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik V. Mariologie*, München 1955, 7.

lich glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, dann wird ebenso Gott auch die Entschlafenen durch Jesus heranzuführen mit ihm».

Dieser innere Zusammenhang zwischen erster und zweiter Parusie ist bei der Klärung eschatologischer Fragen von besonderem Gewicht.

1. Angebliche Divergenz zwischen biblischem Monismus und hellenistischer Leib-Seele-Dualität

Die traditionelle katholische Theologie sieht den Menschen als leib-seelische Einheit. Diese Sicht wird in der neuzeitlichen Eschatologie aus verschiedenen Perspektiven in Frage gestellt.

Einmal wird zunächst in der reformatorischen Theologie die These vertreten, das biblische Denken kenne keinen Leib-Seele-Dualismus, auch nicht die Vorstellung von einer unsterblichen, den Tod überdauernden Seele, sondern sehe den Menschen als einheitliches Wesen. Die Hoffnung des Menschen angesichts des Todes zielt deshalb nicht auf das Fortleben der unsterblichen Seele, sondern auf die Auferstehung. Die Vorstellung von einer leibfreien Seele sei hellenistisch, vor allem platonisch. Beide Standpunkte, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung, seien unvereinbar. Das belegt schon der Titel einer Abhandlung O. Cullmanns: «Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten»². Ähnlich behauptet H. Thielicke³: «Auferstehung: das ist das gesprengte Grab... Unsterblichkeit: das ist das verleugnete Grab».

Dabei muss allerdings bedacht werden, dass diese allgemein vorgetragenen Verdikte sich nicht, wie oft behauptet, direkt gegen die platonische Seelenlehre und gegen die traditionelle – nicht mit Platons Lehre konforme – Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele richtet, sondern gegen die Platondeutung von Moses Mendelssohn († 1786). Dieser, ein Philosoph der Aufklärung, leugnete die Auferstehung. Zum Ausgleich rekurrierte er auf Platons Unsterblichkeitslehre, dessen Phaidon er übersetzte⁴. Während jedoch Platon noch ein Totengericht kannte und deshalb ein Weiterleben an sich nicht unbedingt wünschenswert ist, wird die-

² Stuttgart 1962.

³ H. THIELICKE, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Genf 1945, 100.

⁴ Vgl. J. PIEPER, *Unsterblichkeit – eine nichtchristliche Vorstellung?*, in DERS., *Tradition als Herausforderung*, München 1963, 92-122.

ses Gericht von Mendelssohn gestrichen, denn seiner Aufklärungsmentalität zufolge ist Gott einerseits ein gütiges Wesen, kein Richter, und die Sünde des Menschen entspringt keiner Bosheit, sondern einem mangelnden – nicht aufgeklärten – Wissen. Wegen des Ausfalls des Totengerichts wird der Tod zur Befreiung der Seele von den Beengungen des Leibes, so dass der Dichter Tieck 1801 das Geschehen des Sterbens in die Worte kleiden konnte: «Ein Mensch, ein müder Pilger schließet, ein Gott beginnt seinen Lauf»⁵. Christus ist nach Lessings «Erziehung des Menschengeschlechts» «der erste zuverlässige praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele».

Wenn sich nun im 20. Jahrhundert allgemein ein starker Widerspruch gegen die Unsterblichkeitslehre erhob, so ist letztlich diese Lehre Mendelssohns gemeint. Kritisiert werden der Ausfall des Auferstehungsglaubens, das Verständnis des Todes als Befreiung – «ein Gott beginnt seinen Lauf» –, der doch biblisch als Sündenfolge und als Unheilsereignis zu sehen ist, die Vorstellung, dass die Seele aufgrund ihrer eigenen Potenz den Tod überwindet und letztlich nur ein Teil, nämlich der Leib, stirbt, während die Seele unsterblich ist. L. Feuerbach bemängelt an dieser «flachen Unsterblichkeitslehre», dass der Tod dann zum «Scheinproblem» werde⁶.

In Reaktion auf eine solche Unsterblichkeitslehre wurde vor allem in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts hervorgehoben, dass der Unsterblichkeitsgedanke und die Leib-Seele-Dualität hellenistischen Ursprungs seien, während das biblisch-semitische Denken diese Dualität nicht kenne, sondern ein einheitliches und ganzheitliches Menschenbild vertrete. Es kenne eine Zukunftshoffnung nur in der Weise der Auferstehung. In engem Zusammenhang damit steht die von C. Stange und P. Althaus, auch von K. Barth vertretene Ganztodtheorie: Das einheitlich gesehene Wesen Mensch stirbt demzufolge ganz und wird auch ganz von Gott am Jüngsten Tag auferweckt. Bis dahin überdauert der Verstorbene den Tod nur im Gedenken Gottes. Wo die Existenz einer unsterblichen Seele abgelehnt wird, gibt es auch keine Zwischenzeit und keinen Zwischenstand (zwischen Tod und Jüngstem Tag). Wenn jedoch ein Fortleben in der Form der *anima separata* als unbiblisch abgelehnt wird, aber auch die Ganztodtheorie, da sie der materialistischen Sicht (dass mit dem Tod alles aus ist) nahe kommt, bleibt nur noch die Theorie der Auferstehung im Tod. Dieser Theorie zufolge stirbt der Mensch zwar auf dieser geschichtlichen Zeitachse, jedoch, wie die

⁵ *Ebd.* 98.

⁶ Vgl. *ebd.* 95.

Begründung häufig lautet, in die (nach dem Tod einsetzende) Zeitlosigkeit hinein. Jeder stirbt somit zu seiner Zeit, steht aber zur gleichen Zeit auf.

Je nach dem Standpunkt in der Unsterblichkeitsfrage werden in der Eschatologie heute verschiedene Schwerpunkte gesetzt. Doch bleibt zu prüfen, ob der behauptete Gegensatz zwischen biblischem und hellenistischem Denken tatsächlich so unversöhnlich besteht. Auch zeigt jede Kultur ihre Lebendigkeit in der Fähigkeit, Fremdes zu assimilieren, ohne dabei die eigene Identität preiszugeben. So wird der Gegensatz sicher überzogen, wenn von einem griechischen Leib-Seele-Dualismus oder von einem hebräischen Monismus gesprochen wird.

Auch das jüdische Denken war ursprünglich nicht monistisch. Zwar findet sich in weiten Strecken des Alten Testaments, bis zum zweiten vorchristlichen Jahrhundert herab, nichts oder wenig von einer den Tod überdauernden Hoffnung – Israel befürchtete den Einfluss heidnischen Totenkults und verdrängte deshalb diese Aspekte –, doch ist auch nach israelitischer Auffassung mit dem Tod das Leben nicht total beendet. Die bekannten Formeln, der Verstorbene werde mit seinen «Vorfahren vereint» (vgl. Gen 25,8-17; 35,29; 49,33; Num 20,24; 27,13; 31,2; Dtn 32,50) oder «entschlafe zu seinen Vätern» (1 Kön 1,21; 2,10; 11,21; 2 Kön 14,16; 15,38; 21,18; vgl. 2 Chr 32,33 mit 33,20) meint zwar z. T. die Beisetzung im Familiengrab. Aber oft lagen die Gräber des Verstorbenen und der Vorfahren weit voneinander entfernt, so dass eher an die Scheol als an ein Familiengrab zu denken ist. Als Jakob die Nachricht vom Tod Josefs überbracht wurde, sagte er: «Ich will trauernd zu meinem Sohn in die Unterwelt hinabsteigen» (Gen 37,35). Die Toten sind nach israelitischer Vorstellung nicht «ganz» tot, sie gleichen jedoch Schatten. Der Mensch wird durch den Tod nicht völlig aufgelöst, doch fehlen ihm die Qualitäten, die das Leben auf der Erde auszeichnen, nämlich Kraft, Freude, die Heilsgüter des erwählten Volkes und die Gemeinschaft mit Jahwe. Deshalb kann der vom Tod bedrohte Beter Jahwe mit dem Hinweis um Rettung anflehen, dass in der Unterwelt niemand an ihn denken oder ihn preisen wird (vgl. Ps 6,6; Job 14,21; 17,13ff). Trotzdem wäre es falsch diesen Schattenbildern alle persönlichen Merkmale abzuspochen: Es gibt nach alttestamentlicher Auffassung Versammlungen nach Familien und Sippen, und Saul lässt Samuel durch die Totenbeschwörerin aus der Erde heraufsteigen, um ihn zu befragen (1 Sam 28,8-19).

Obwohl die Unterwelt Jahweferne bedeutet, ist sie nicht dem Machtbereich Jahwes entzogen, denn er konnte auf das Gebet des Elias bzw. des Elischa Verstorbene zum Leben zurückkehren lassen (vgl. 1 Kön 17,22; 2 Kön 4,32ff). Wie konkret ein solches Schattenbild vorzustellen ist, wird nicht reflektiert: Es lebt nicht

eine Seele als geistiger Teil des Menschen fort, sondern ein kraftloser Schatten des ganzen Menschen.

Das frühe Griechentum dachte ähnlich. Im 11. Buch der Odyssee werden die Erlebnisse des Odysseus in der Unterwelt geschildert: Es ist ein Ort ohne Freude, Licht und Sonne. Odysseus erkennt die Psyche seiner verstorbenen Mutter, die lautlos dasitzt und nicht die Kraft hat, dem Sohn ins Gesicht zu sehen. Sie ist «ein Traum nur, ein Schatten» (V 205f).

Jüdisches und griechisches Denken sind sich also in der ersten Phase ziemlich ähnlich; zwar herrscht keine Leib-Seele-Dualität, aber auch kein Monismus, denn im Tod zerfällt der Mensch nicht total. In beiden Kulturbereichen steht das post-mortale Leben allerdings am Rand der Überlegungen; das Leben konzentriert sich auf das Diesseits. Zum Umschwung führten ethische Überlegungen: Im Alten Testament herrschte zunächst die Vorstellung von einem innerweltlichen Ausgleich: Der Gute erhält in diesem Leben schon seinen Lohn: Wohlergehen, Gesundheit, langes Leben, Kinderreichtum usw. Jedoch stieß dieser Tun-Ergehens-Zusammenhang immer mehr auf Skepsis. So im Buch Qohelet. Vor allem aber musste man ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert feststellen, dass gerade der Jahwetreue verfolgt wurde. Die Verfolgung der sieben makkabäischen Brüder und ihrer Mutter (vgl. 2 Makk 7) und des Rasis (2 Makk 14,37-46) erschütterte das Prinzip des innerweltlichen «Tun-Ergehen-Zusammenhangs». Am Märtyrer wird bewusst, dass gerade der Gesetzestreue leiden muss und der Ausgleich nicht hier, sondern nach dem Tod erfolgen muss, wenn nicht die Guten und die Schlechten gleichgestellt bzw. die raffinierten Übeltäter bevorzugt sein sollen.

Auch im Buch der Weisheit aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. ist der innerweltliche Tun-Ergehens-Zusammenhang erschüttert. Der Gerechte wird von den Gottlosen grausam verfolgt (vgl. 2,12-22). Der Gerechte ist aber in Gottes Hand, wo ihn keine Qual mehr berührt (3,1ff). Beim Endgericht erfahren Gute und Böse die entsprechende Vergeltung (4,20-5,18). In dem Tun-Ergehens-Zusammenhang wird also auch das Leben nach dem Tod einbezogen. Das bedeutet: Der Schwerpunkt des Lebens, das entscheidende Gewicht verlagert sich vom Diesseits auf das Jenseits.

Wie ist dieses Leben vorzustellen? 2 Makk denkt an die Auferstehung: Der Schöpfer der Welt könne auch die Neuschöpfung des Leibes verwirklichen (vgl. 7,11; 14,46). Doch lassen verschiedene Texte an ein Fortleben in der Form der Seele denken. Der Martyriumsbericht des Eleazar (2 Makk 6,23) spricht vom Gang in die Unterwelt. Der Gedanke an die Auferstehung fehlt (sie müsste dann ans Ende, an den Tag Jahwes gesetzt werden). Ob im griechisch verfassten Weisheitsbuch «Seele» (3,1; vgl. 9,15; 8,19f: Präexistenz) im traditionellen hebräischen

Verständnis den ganzen Menschen meint oder im hellenistischen Sinn nur einen Teil, ist umstritten. Dan 3,86 («preist den Herrn, ihr Geister und Seelen der Gerechten») meint wohl die leibfreien Seelen der Verstorbenen. Im Gegensatz zu Ps 6,6 sollen also auch Verstorbene Jahwe preisen⁷. Auch das jüdische Denken konnte sich also mit einem dichotom- oder trichotomischen Menschenbild abfinden.

Die Bedeutung des jenseitigen Ausgleichs in Form von Lohn oder Strafe, der in früheren Schriften außer Acht blieb, setzt nun die Seele als Identitätsträger voraus. Ohne identische Seele wäre eine jenseitige Vergeltung für hier auf Erden begangene Taten unverständlich⁸.

In Griechenland gab es zur Zeit der homerischen Sänger auch elitäre Mysterienkulte. Die Mitglieder versprachen sich gesteigerte Hoffungschancen. Umstritten ist allerdings, ob es sich etwa bei den eleusinischen, der Getreidegöttin Demeter geweihten Mysterien um eine persönliche oder eine kollektive Unsterblichkeit handelt. Das Bild vom Weizenkorn, das stirbt und andere, neue Körner hervorbringt, lassen an ein Kreislaufgeschehen der nichtindividuellen Wiederholung denken: Nur das Geschlecht, nicht die Person des Eingeweihten lebt fort. Doch wurde die Frage: persönliche oder kollektive Unsterblichkeit in dieser Deutlichkeit nicht gestellt.

Dem Geheimkult der eleusinischen Mysterien zufolge erfüllte sich die Sehnsucht nach einem anderen Leben nur für eine elitäre Gruppe. Die andersgeartete Bewegung der Orphik verkündete die Möglichkeit eines erfüllten Lebens für alle Menschen: Die Seele sei göttlichen Ursprungs, musste aber aufgrund einer negativen Wahl in der Präexistenz in einen irdischen Körper eintreten. Sie kann sich aber nach mehr oder weniger vielen Reinkarnationen wieder emporläutern. Diese moralische Bewertung, die bei der homerischen Religiosität und den Mysterienkulten noch keine Rolle gespielt hat, hat entscheidend dazu beigetragen, dass erstens die personale Unsterblichkeit (statt der kollektiven) und zweitens die allgemeine Möglichkeit eines lichtvollen Lebens (Belohnung!) nach dem Tod (statt eines Schattendaseins im Hades) ins Bewusstsein getreten ist. Die Orphik führte schließlich zu einer totalen Bedeutungsänderung der Begriffe: Soma wird nur mehr als Teil des Menschen verstanden, ebenso Psyche, die den höheren und göttlichen und unsterblichen Teil bildet. Der Tod ist nun die Trennung der Seele vom Leib. Genau

⁷ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, in L. SCHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS, *Kath. Dogmatik*, Bd. VIII, Aachen 1996, 39ff.

⁸ Die Ganztodtheorie, der zufolge der Mensch total aufgelöst, nur von Gott im Gedächtnis behalten und nach diesem Erinnerungsbild neu geschaffen wird, krankt am Fehlen eines Identitätsträgers.

betrachtet ist die Orphik nicht leibfeindlich im dualistischen Sinn, denn das Böse liegt in der Entscheidung und der Leib ist Verwahrungsort zur Sühne und zum Aufstieg. Wiederum wahrt die Seele die Identität über die verschiedenen Reinkarnationen hinweg.

Die orphische Sicht des Menschen, die dann von Platon denkerisch vertieft wurde, ist von der christlichen Theologie in einem entscheidenden Punkt modifiziert worden: Der Tod ist nicht die Befreiung der Seele vom Leib (wie die Aufklärungsphilosophie, vor allem M. Mendelssohn angenommen hat), sondern Trennung einer natürlichen Einheit, denn der Leib ist nicht Folge einer Fehlentscheidung, sondern vom Schöpfer als Wesensbestandteil des Menschen gewollt. Leib und Seele bilden eine Zweieinheit des Menschen, weshalb der eschatologische Zielpunkt die Auferstehung ist.

Das richtige Verständnis der Seele ist entscheidend für die gesamte Eschatologie. Griechisches und hebräisches Denken sind nicht Gegensätze, wie es oft dargestellt wurde, sondern als Ausdruck lebendiger Kulturen assimilationsfähig. Die Seele ist auf den Leib und die Auferstehung hingeordnet und keineswegs im dualistischen Sinn zu verstehen. Aber ohne Seele fehlt der Identitätsträger, der ein personales Fortleben ermöglicht.

2. Die Offenbarung der Herrlichkeit Christi bei seiner Wiederkunft

Der Erniedrigung oder Entäußerung (vgl. Phil 2,7) des Sohnes bei seiner ersten Parusie steht seine Verherrlichung bei der zweiten gegenüber. Seine Macht und Herrlichkeit offenbart er durch die Erweckung der Toten und sein Richtermacht (vgl. Mt 25,31; Apg 10,42; 2 Kor 5,10). Die allgemeine Auferweckung ist im Neuen Testament an die Wiederkunft Christi gebunden (vgl. 1 Thess 4,15f; Phil 3,20f; 1 Kor 15,52). Das im Zusammenhang mit der Theorie von der Auferstehung im Tod vorgetragene Argument, eine *anima separata* sei nicht dem Wesen des Menschen gemäß, ist zwar insofern richtig, als es zur menschlichen Vollendung der Einheit von Leib und Seele bedarf, aber die Begründung des Neuen Testaments ist nicht in erster Linie anthropologischer Art, sondern christologischer.

Die Auferstehung im Tod würde auch implizieren, dass Jesus vom Kreuz weg auferstanden wäre. Das widerspricht jedoch der ganzen neutestamentlichen

Auskunft, derzufolge Jesus am dritten Tag und aus dem Grab erstanden ist⁹. Schon bei Jesus sind somit Zwischenzeit und Zwischenstand anzunehmen.

Darüber hinaus finden sich im Neuen Testament klare Aussagen über das Leben in Gemeinschaft mit Christus vor der Auferstehung, also über den Zwischenstand. Aufschlussreich ist hier Phil 1,21-24: «Denn für mich ist Christus das Leben und Sterben Gewinn. Wenn ich aber weiterleben soll, bedeutet es für mich fruchtbare Arbeit. Was soll ich wählen?... Es zieht mich nach allen Seiten: Ich sehne mich danach, aufzubrechen und bei Christus zu sein... Aber euretwegen ist es notwendiger, dass ich am Leben bleibe». Der Apostel ist also überzeugt, unmittelbar nach dem Tod und nicht erst bei der Parusie bei Christus sein zu können. Auf diese Gemeinschaft richtet sich seine Hoffnung. Eine Anlehnung an hellenistische Gedankengänge braucht hier nicht angenommen zu werden.

Paulus war übrigens kein Sadduzäer, die behaupteten, «es gebe weder Auferstehung noch Engel oder Geistwesen», sondern ein Pharisäer, die «beides annehmen» (Apg 23,8). Insofern kann es nicht verwundern, Hinweise auf den Zwischenstand im Neuen Testament zu finden. Das ist der Fall im Gleichnis zwischen dem reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16,19-31), in dem die spätjüdische Auffassung von der jenseitigen Vergeltung in der Form des verschiedenen Loses in den getrennten Bereichen der Unterwelt zum Ausdruck kommt. Stephanus betet vor seinem Sterben: «Herr Jesus, nimm meinen Geist auf» (Apg 7,59; vgl. Lk 23,46). Das Leben nach dem Tod beginnt also mit der Gemeinschaft seines Geistes mit Jesus. Dem reuigen Schächer wird verheißen, er werde noch am selben Tag mit Jesus im Paradies, am Ort der Gerechten sein. Nach dem äthiopischen Henochbuch sind diese mit dem Messias im himmlischen Garten Eden.

So ist klar: Sowohl das Triduum zwischen Jesu Tod und Auferstehung als auch verschiedene Texte des späten Alten Testaments und ebenso des Neuen zeigen, dass keineswegs generell von einem hebräischen Monismus gesprochen werden kann. Es gibt ein ersehenswertes Leben nach dem Tod und vor der Auferstehung.

3. Die reale Möglichkeit der ewigen Verdammung

Die Aussage von der ewigen Verdammnis, d.h. dass eine in diesem endlichen Leben begangene und nicht bereute Todsünde die ewige Verdammnis nach sich

⁹ Vgl. J. JOSÉ ALMIAR, *Escatología*, Pamplona 2004, 329.

zieht, gehört zu der schwer vermittelbaren Glaubenslehre. Sie gehört zu den «dunklen Geheimnissen»¹⁰. Johannes Chrysostomos zählt sie zu den «ernsten und erschütternden Wahrheiten»¹¹. M. J. Scheeben¹² bezeichnet die Hölle als «ein wahres Mysterium, das in seiner Furchtbarkeit ebenso die Erkenntnis der natürlichen Vernunft übersteigt wie der unaussprechliche Reichtum der Verklärung». Schon an diesen Aussagen kann man erkennen, dass jene, die an der realen Möglichkeit der ewigen Verdammnis festhalten, keineswegs die damit verbundene Problematik übersehen.

Doch muss bedacht werden, dass dieselben Schriften des Neuen Testaments, die von der Liebe Gottes, vom Vater, der die Sonne über Guten und Bösen aufgehen lässt (Mt 5,45; Joh 3,16; 1 Joh 4,8), oder vom Paradies sprechen, das dem reuigen Schächer in der letzten Stunde verheißen wird, auch von der Hölle, von der Scheidung am Ende der Welt zwischen Guten und Bösen, Weizen und Spreu sprechen. Zu fürchten ist nicht jener, der nur den Leib töten kann, sondern der «Seele und Leib ins Verderben der Hölle stürzen kann» (Mt 10,28)¹³.

Wer nun die im Neuen Testament häufig genannte reale Möglichkeit der ewigen Verdammnis wegen verschiedener denkerischer Schwierigkeiten (Liebe Gottes, Ewigkeit der Verdammnis, solchen Folgen einer in der Zeit geschehenen Handlung) in Frage stellt, muss dafür Gründe nennen. Zum einen wird gesagt, das griechische *aionios* (z.B. Mt 25,46) bedeute eine Strafe, «die einen Aion dauert» und nicht ewig. Rein philologisch ist eine solche Übersetzung manchmal möglich; gerade die Stoa und auch Origenes haben in ihrem zyklischen Denken an eine Weltperiode gedacht. Jedoch wird der Terminus auch auf den «ewigen» Gott und das «ewige» Leben, etwa bei Gegenüberstellungen (vgl. Mt 25,46) gebraucht. Im Übrigen gibt es viele Umschreibungen («nie erlöschendes Feuer», «Wurm, der nicht stirbt»). Insgesamt ist also eine ewige und nicht nur eine aionlange Höllenstrafe anzunehmen.

Ferner versucht man die Schriftworte vom doppelten Ausgang dadurch zu entschärfen, dass man sie als pädagogische Drohung ausgibt, d.h. als Erziehungsmittel Gottes für jene, die nicht aus reiner Liebe handeln, sondern noch der Nachhilfe durch die Angst vor Strafe bedürfen. «Hölle» besagt dann ein «riskantes

¹⁰ L. SCHEFFCZYK, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung. Zum Glauben an den doppelten Ausgang der Geschichte*, in F. BREID, *Die letzten Dinge*, Steyr 1992, 98.

¹¹ PG 62, 477.

¹² *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1932, 591.

¹³ Vgl. Die vielen Warnungen im Neuen Testament. A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 191ff.

Unternehmen, das auch misslingen kann»¹⁴, eine Bedrohung, die aber wenigstens für das Leben nach dem Tod nicht besteht, Angst hat nur, wer in einer Naivität die Worte Jesu oder der Bibel noch ernst nimmt und ihren appellativen Charakter nicht durchschaut. Was ist das aber für ein Gott (oder für ein Neues Testament), der mit der ewigen Verdammnis droht, wenn dazu keine Gefahr besteht!

Die ewige Verdammnis wird auch mit dem psychologischen Hinweis bestritten, dass sie immer als «Hölle für die anderen» verstanden wird¹⁵. Damit ist gemeint, dass jeder in erster Linie die eigene Verdammnis fürchten und ihr vorbeugen sollte; wer aber an einen anderen als ewig Verlorenen (und nicht an sich) denkt, ist in Gefahr, nicht vorbehaltlos zu lieben. Jedoch erweist sich dieser Denkansatz als einseitig. So verwerflich und sündhaft es auch ist, einem anderen die Hölle gleichsam zu wünschen und Gott als Rächer am persönlichen Feind einsetzen zu wollen, so darf durchaus nicht allgemein an der Liebe dessen gezweifelt werden, der mit der Möglichkeit eines auf ewig Verlorenen rechnet: Der Gedanke an den möglichen ewigen Tod kann nämlich auch zur Herausforderung werden, sich aus liebender Sorge (und nicht aus Freude über die Strafe!) durch Gebet, Opfer und Beispiel ganz für die Rettung eines Bedrohten einzusetzen, einer Mutter für ein «verirrtes» Kind, eines Priesters für die Versöhnung eines Sterbenden mit Gott oder eines Heiligen für die Errettung einer Seele. Der Gedanke an die Verdammnis eines anderen kann nicht von vornherein als mangelnde Liebe oder sogar als Schadenfreude angeprangert werden. Im Übrigen ist zu bedenken, dass Jesus und die seine Worte übermittelnden Evangelisten durchaus die Möglichkeit eines auf ewig Verlorenen außer sich selbst nicht ausschließen, ohne damit den Vorwurf mangelnder Liebe zu verdienen.

Die existentielle Interpretation der Hölle, d.h. die innere Vergegenwärtigung der totalen eigenen Verwerflichkeit und Hoffnungslosigkeit bei gleichzeitiger Hoffnung für alle anderen, kann nicht überzeugen. Abgesehen von dem Sprung von der objektiven Ebene (= was sein wird) zur existentiellen (= was man empfindet) muss es doch als Zeichen übertriebener Ängstlichkeit gelten, wollte jemand für sich selbst etwas Schlimmes befürchten, das noch keinem Menschen passiert ist.

Hans Urs von Balthasar will nun nicht von der Gewissheit des universalen Heils sprechen, sondern nur von der Hoffnung für alle¹⁶. Zu dem häufigen Wort der

¹⁴ Th. u. G. SARTORY, *In der Hölle brennt kein Feuer*, München 1968, 213. 185; H. U. VON BALTHASAR, *Origenes. Geist und Feuer*, Salzburg 1938², 484.

¹⁵ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987², 26. 33; A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 200ff.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, 15.

Hoffnung für alle ist zu sagen, dass man tatsächlich für alle hoffen und deshalb auch beten darf und soll (für Verdammte wäre das Gebet überflüssig!), auch für Verstorbene, da niemand sogar bei vermutlichen Todsünder um die innere Verfassung, besonders in der «letzten Minute» des Sterbenden wissen kann. Aber dieses Hoffen Dritter kann nie den Akt des Glaubens und der Reue ersetzen, den der Betreffende selbst leisten muss und den er vielleicht bewusst verweigert. Dieser muss selbst umkehren, und zwar in diesem Leben.

Ein weiteres Problem stellt sich von der mehr oder weniger verbreiteten Ganztodtheorie. Wenn die Seele sterblich ist bzw. ihre Unsterblichkeit nicht schöpfungsgegeben, sondern ein Gnadengeschenk ist, lässt sich mit der Güte Gottes schwer vereinbaren, dass er einen (Ganz-) Toten auferweckt bzw. einen von Natur aus Sterblichen am Leben erhält, wenn er weiß, dass dieser auf ewig in der Hölle verbringen wird. Unter diesen Voraussetzungen gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder Gott begnadet den Verdammten nach einer gewissen Zeit der Läuterung – in diesem Fall der Apokatastasis ist die Hölle nur das Fegfeuer – oder er belässt den Toten im Zustand des Ganztodes – Warum auferwecken, wenn er für ewig in die Hölle soll? – bzw. erhält ihn nicht mehr am Leben, das für den Betreffenden eine ewige Qual wäre. Die Version, dass der Sünder im Tod bleibt und nur der Gerechte weiterlebt, begegnet schon im Alten Testament (vgl. Ps 5,7; 10,15; 92,8.10)¹⁷. Diese Konsequenzen ergeben sich, wenn die (schöpfungsgegebene) Unsterblichkeit der Seele bezweifelt wird.

Die Vertreter der – wie auch immer näher begründeten – Allversöhnung neigen dazu, den Menschen als schwach, willenlos oder unwissend anzusehen, so dass er die Verantwortung für eine mit ewiger Verdammung zu ahndenden Strafe gar nicht tragen kann. Die Todsünde wird dann zu einem äußerst seltenen Geschehen, zu einem Jahrhundertereignis. Bei einer solchen Verharmlosung der Sünde auf subjektiver Ebene – trotz der objektiven Häufigkeit (man denke nur an die Zahl der Abtreibungen) – wird dem Menschen letztlich die Entscheidungsfähigkeit für sein Tun abgesprochen. Die Tatsache, die Destruktivität und der Ernst der Sünde werden jedoch vor allem an dem Einsatz, dem teuren Preis (vgl. 1 Kor 6,20; 1 Petr 1,18f), bewusst, den sich Gott die Überwindung der Sünde kosten ließ, nämlich den Kreuzestod des Sohnes. So führt gerade dieser Einsatz Gottes zur Erlösung, zur Aufdeckung des tiefen Ernstes der Sünde. Der Vater hat nicht wegen einer Kleinigkeit den Sohn hingegeben. Sünde ist mehr als Leichtsinn oder

¹⁷ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 40-43.

Gedankenlosigkeit, sondern Selbstherrlichkeit und stolze Selbstbehauptung und Gotteshass: «Wer mich hasst, der hasst auch meinen Vater. Hätte ich unter ihnen nicht die Werke getan, wie sie kein anderer tat, hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie gesehen und sowohl mich gehasst als auch meinen Vater» (Joh 15,23f). Wenn Gott in seiner Liebe und Barmherzigkeit niemand verdammen dürfte und jedem das ewige Leben schenken musste, wäre die Hingabe des Sohnes unverstündlich und eher eine Grausamkeit des Vaters.

Doch sind es gerade der Kreuzestod und verschiedene Schriftstellen, die viele eine Allversöhnung annehmen lassen. So wird mit Röm 5,20 auf die Übermacht der Gnade verwiesen, mit Eph 1,10; Kol 1,20 und 1 Kor 15,28 auf das auf «alle» zielende Erlösungswerk Christi. Gottes «Wille ist es, dass alle gerettet werden» (1 Tim 2,4).

An dieser Argumentation mag stimmen, dass dem Bösen nicht die gleiche Kraft zukommt wie dem Guten, wegen der seinsmäßigen Gutheit Gottes und der Schöpfung. Doch dieser Wille Gottes, dass alle zum Heil kommen, setzt voraus, dass alle sich bekehren (vgl. 2 Petr 3,9). Der Wille Gottes zum Heil aller und Christi Sterben für «alle» (1 Tim 2,6) besagen noch nicht, dass Gott diesen Willen an der Freiheit des Menschen vorbei oder sogar gegen ihn durchsetzt. Um nun die Freiheit des Menschen nicht aufzuheben und Gottes Willen unfehlbar zum Ziel kommen zu lassen, spricht Hans Urs von Balthasar von der «List der Liebe Gottes»¹⁸, der den Menschen in seiner Freiheit zu seinem (= Gottes) Ziel hinlockt. Wird jedoch auf diese Weise die Freiheit des Menschen nicht zur Scheinfreiheit degradiert? Vor allem bleibt die Frage, warum Gott nicht vor den schrecklichen Taten eines Menschen mit seiner List eingegriffen hat, wenn er es später doch tut.

Schließlich wird auf Zeugnisse von Heiligen oder engagierten Christen verwiesen, die sich mit den Verdammten solidarisieren und nicht im Himmel leben wollen, wenn andere ausgeschlossen sind. Handelt es sich da um einen hohen altruistischen Ethos? Christus hat die Gemeinschaft mit Sündern gesucht und ist für sie in den Tod gegangen; aber sein Tod zielt nicht auf einen Heilsautomatismus, sondern auf eine Antwort in Liebe. Ferner sei erwähnt, dass jeder, der die Existenz des Teufels anerkennt, auch die Tatsache der Hölle annimmt. Eine Solidarisierung mit ihm, der sich im Bösen verfestigt hat, muss aber als sinnlos gelten. Das gleiche gilt aber dann auch für jeden Verdammten. Schließlich kann sich niemand um eine Entscheidung

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Origenes. Geist und Feuer*, Salzburg 19382, 482ff; vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 208.

herumdrücken, nämlich zwischen dem Unrechtäter und dem Opfer zu wählen, den Witwen und Waisen der Bibel, den Erniedrigten und Beleidigten, Ausgebeuteten und Versklavten. Man kann sich nicht mit beiden solidarisieren. Obwohl jeder Mensch der Barmherzigkeit Gottes bedarf, gibt es ein unbedachtes Reden von der Barmherzigkeit, wenn der Schrei und der Anspruch des Opfers nicht mehr gehört wird. Viele zweifeln angesichts des vielen und unsäglichen Leids in der Welt die Existenz eines gütigen Gottes an (etwa mit der Frage: Kann man nach Auschwitz noch beten?), stören sich aber daran, dass Gott den seine Freiheit so stark betonenden Menschen verwerfen könnte.

Nach allen Erörterungen bleibt das Hell-Dunkel des Geheimnisses der Hölle. Fest steht: Gott ist die Liebe, er hasst nicht, auch den Teufel nicht. Der Grund für die ewige Gottesferne liegt nicht bei Gott, sondern beim Menschen. Er ist frei und wird, wenn er seine Freiheit missbraucht, von der Gnade des guten Hirten umfassen, der ihn heimführen will. Doch gibt es einen Entscheidungsruf und Entscheidungsernst im Glauben. «So sehr man das Überschwengliche der Gnade betonen mag, so darf es doch nicht zu einem Grad übersteigert werden, dass Gott zum Sklaven seiner Liebe würde, und dass die Freiheit des Menschen über die Freiheit Gottes triumphierte»¹⁹.

4. Allgemein religiöse und spezifisch christliche Aspekte

In diesem Leben geübter Glaube und praktizierte Liebe haben Konsequenzen für das kommende Leben. Gott ist auch ein Richter, der belohnt bzw. verurteilt. Diese im Glaubensbekenntnis betonte Wahrheit spielt heutzutage im Bewusstsein vieler Gläubiger keine große Rolle. Der Glaube soll keine Angst machen, Gott ist nur Liebe. Der Gedanke Fr. Nietzsches, dass Gott an seiner Barmherzigkeit stirbt, weil er einem alten Opa gleich jede Stärke verloren hat²⁰, wird dabei zu wenig bedacht.

Der christliche Glaube ist nicht nur Moral; Gnade, Vergebung und Liebe sind gewichtige Gesichtspunkte. Doch konnten diese Ausführungen die Bedeutung der Qualität dieses Lebens für das kommende aufzeigen. Im hebräischen und im griechischen Denken ist der Gedanke des Ausgleichs (gerade in der Form der Belohnung des Märtyrers, aber auch in der Bestrafung des Bösen) entscheidend für

¹⁹ K. ADAM, *Zum Problem der Apokatastasis*, in ThQ 131 (1951) 135.

²⁰ F. NIETZSCHE, *Außer Dienst: Also sprach Zarathustra IV*.

die personale Identität und für die lichtvolle Vorstellung des Lebens nach dem Tod.

In der christlichen – wahrscheinlich müsste man genauer sagen: in der katholischen – Eschatologie begegnen viele Fragen und Antworten, die auch in dieser oder jener Form in den verschiedensten Religionen auftauchen. Die christliche Botschaft findet hier geradezu eine natürliche Stütze. Doch soll das Spezifische der christlichen Botschaft nicht zu kurz kommen. Da sei einmal der Hoffnungsimpuls genannt, der von der Auferstehung Jesu Christi ausgeht, dann die Zuversicht und Geborgenheit schenkende Liebe, die sich in der Hingabe des Sohnes durch den Vater zeigt («wie sollte er mit ihm uns nicht auch alles schenken»: Röm 8,32) und der im ersten Kommen Christi grundgelegte Glaube, der im zweiten Kommen in vollendete Erfahrung übergeht.

L'annuncio del *kairós* escatologico

Il senso del tempo nell'Apocalisse di Giovanni

Claudio Doglio

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Genova)

Nell'opinione corrente "apocalisse" è sinonimo di catastrofe futura e fine del mondo: ma l'intento dell'ultimo scritto neotestamentario, intitolato appunto *Apocalisse*, non è quello di lugubre profezia della sciagura e non è solo orientato al futuro. Al contrario, è la celebrazione della salvezza realizzata da Dio nel tempo dell'umanità: quindi postula un'attenzione anche al presente e al passato.

Con il linguaggio dei simboli, infatti, l'autore rappresenta la storia della salvezza che culmina nella Pasqua di Cristo e tende al suo compimento escatologico: anche se l'ambiguità del simbolo ha prodotto una fantasmagorica gamma di interpretazioni, l'attenzione alla complessità globale della storia e del tempo orienta a vedere nell'Apocalisse l'annuncio festoso dell'occasione buona che è a portata di mano per chiunque abbia il sincero desiderio di riconoscere il Signore all'opera nella storia.

1. Una comunità profetica

Il libro dell'Apocalisse è ambientato in un contesto di liturgia celebrata. Letterariamente inizia e termina con un dialogo liturgico, conosce diversi interventi espliciti rivolti agli ascoltatori, adopera volentieri immagini tratte dalla liturgia di Israele e riporta notevoli brani lirici che hanno forma e contenuto celebrativo. Nella liturgia la comunità si impegna a leggere e interpretare la propria storia nella luce della rivelazione cristiana: il gruppo di Giovanni, infatti, è invitato ad entrare nelle visioni proposte, a comprenderne il senso e ad applicarlo concretamente alla propria realtà. Inserite in questa dimensione orante, le pagine dell'Apocalisse non si presentano più come l'artificiosa descrizione di una realtà inaccessibile e strana,

enigma stravagante per esegeti fantasiosi; mostrano invece la riflessione corale di una comunità che riconosce il dono della propria vita nuova, frutto dell'intervento "escatologico" del Messia, e nello stesso tempo anela al compimento finale.

Dunque l'Apocalisse di Giovanni rappresenta l'impegno profetico di comprensione della storia da parte di una comunità liturgica che celebra la vittoria di Dio e del suo Cristo: in tutto questo colui che svolge il fondamentale compito di interpretare la volontà di Dio e di comprendere i segni dei tempi è il profeta. Se era vero per gli antichi profeti biblici, resta valida e necessaria la loro funzione anche nella comunità cristiana.

Pertanto è possibile e logico immaginare all'origine dell'Apocalisse una comunità guidata dal profeta Giovanni e da altri profeti suoi collaboratori che hanno il compito di interpretare le Scritture veterotestamentarie e anche la predicazione apostolica: il loro studio e la loro riflessione aiutano gli altri fedeli a comprendere nel modo corretto il significato delle parole bibliche e degli insegnamenti di Gesù e a valutare con lucidità il senso degli avvenimenti contemporanei in cui si trovano a vivere, spesso con difficoltà. Tali profeti presiedono le assemblee liturgiche in cui si ascolta la parola di Dio ed hanno il compito di interpretarla e di attualizzarla: gli interventi di questi profeti sono guidati dallo Spirito ed è proprio la loro mediazione che permette ai fedeli di ascoltare la voce dello Spirito, che è quella di Gesù Cristo e di Dio.

Nel contesto liturgico e sotto la guida dello Spirito, l'azione fondamentale che il profeta cristiano fa compiere alla comunità è la *meditazione e l'interpretazione delle Scritture*: tutta l'Apocalisse, infatti, dipende strettamente dall'Antico Testamento e si costituisce come una sua rilettura cristiana¹. Questo lavoro ecclesiale, enorme e faticoso, vuole far comprendere gli antichi testi come realizzati in Gesù Cristo: è davvero "profezia" in quanto espone l'autentico pensiero di Dio, colto pienamente nella rivelazione del Messia, compreso anche alla luce delle Scritture. «Le Scritture, rilette cristologicamente, sono il cielo dell'Apocalisse»².

Più che di citazioni esplicite, si tratta di reminiscenze e allusioni, che comportano sempre una re-interpretazione³. L'autore, infatti, usa i testi scritturistici come il suo "grande codice", il tesoro da cui estrae materiale antico per dire un messaggio

¹ Cfr. F. JENKINS, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Grand Rapids 1976; A. T. HANSON, *The Living Utterances of God. The New Testament Exegesis of the Old*, London 1983, cap. 8: «Scripture in the Book of Revelation», 159-177; S. MOYSE, *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNT, SS 115), Sheffield 1995; G. K. BEALE, *John's Use of the Old Testament in Revelation* (JSNT, SS 166), Sheffield 1998.

² J.-N. ALETTI, *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, Roma 1995, 247.

nuovo con un piano organico. Egli si avvicina ai passi biblici in modo tematico e sfumato; per creare una stessa scena prende elementi da più libri e li compone insieme con ritocchi e accrescimenti, in modo tanto originale da determinare un nuovo significato.

Nella rielaborazione dell'antico materiale biblico, a differenza di altri autori apocalittici, Giovanni non tende ad arricchire e sviluppare i testi che cita; opera, piuttosto, vigorose condensazioni, abbrevia le formule e semplifica le immagini. La scelta, la fusione e l'organizzazione delle immagini prese dall'Antico Testamento dimostrano, nell'autore, una notevole capacità artistica e teologica; soprattutto rivelano una lettura degli antichi testi che mira a una mutazione di significato, perché tutti sono compresi in riferimento a Cristo e al compimento del progetto di Dio.

2. La fede cristologica della comunità

In forza dell'esperienza storica di Gesù la comunità cristiana è riuscita a comprendere più a fondo le antiche Scritture e, viceversa, alla luce delle profezie veterotestamentarie i profeti cristiani riescono a interpretare il mistero di Cristo come profondamente inserito nel piano divino. Al cuore di questo immenso processo ermeneutico sta, senza dubbio, l'evento pasquale di morte e risurrezione, giacché la fede cristologica del gruppo giovanneo efesino si radica proprio nella esaltazione gloriosa del Cristo, vincitore del male e della morte.

In questa direzione si sono mossi gli antichi commentatori⁴ e i grandi studi moderni dedicati alla cristologia dell'Apocalisse prendono le mosse proprio da qui. Traugott Holtz, partendo da una visione teologica del tempo, riconosce nell'Apocalisse due distinti quadri interpretativi del Cristo: da una parte, grazie alla sua morte e risurrezione la salvezza è già presente, dall'altra però la pienezza è attesa per il futuro; ma in ogni caso la base di tutto è la fede della comunità, secondo cui «la morte di Cristo e la risposta di Dio nella risurrezione ha realizzato la redenzione e l'innalzamento della comunità e il conferimento del potere al Cristo»⁵.

³ Il problema è stato puntualizzato da J. PAULIEN, *Elusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation*, in BR 33 (1988) 37-53.

⁴ Cfr. M. C. PACKZOWSKI, *La lettura cristologica dell'Apocalisse nella chiesa prenicena*, in *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 46 (1996) 187-222.

⁵ *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 85), Berlin 1962, 213.

In questa duplice dimensione del Cristo, presente e futuro, l'Apocalisse si differenzia nettamente da altre impostazioni, come la teologia giudaica che attende tutto per il futuro e la riflessione gnostica che crede in una salvezza pienamente realizzata già nel presente. La convinzione che Gesù adesso sia il risorto innalzato nella gloria, Signore della comunità e del mondo, è il punto di partenza di tutta la teologia dell'Apocalisse. Sulla stessa linea Donatien Mollat afferma che il Cristo, centro e sorgente dell'Apocalisse, è «l'agnello della nuova Pasqua, della Pasqua messianica ed escatologica»⁶.

Ugualmente si esprime l'altro autore di un'importante ricerca cristologica, J. Comblin, che afferma in modo perentorio: «Non c'è alcun dubbio che il fatto della risurrezione di Gesù, come è stato trasmesso dalla tradizione cristiana e dalla testimonianza degli apostoli, sia uno degli elementi di base che hanno presieduto alla composizione dell'Apocalisse»⁷. Egli non condivide l'impostazione generale di Holtz, perché ritiene che la distinzione fra Cristo presente e Cristo futuro non corrisponda allo schema originale di pensiero; ma, come lui, parte dal fatto della morte e risurrezione di Gesù, affermando che la sintesi teologica degli innumerevoli modelli neotestamentari presenti nell'Apocalisse è operata intorno alla figura dell'Agnello identificato come il Servo di Dio e riconosciuto storicamente in Gesù.

In dialogo con Holtz e Comblin la dotta conferenza di F. Bovon sul Cristo dell'Apocalisse ribadisce che la situazione attuale del Risorto, in relazione con la sua Chiesa, con il mondo e con Dio, è il punto di partenza della riflessione apocalittica di Giovanni⁸. Gesù di Nazaret ora è il Risorto e svolge una decisiva opera di rivelazione che ha anche una portata politica: egli ha già compiuto tutto sul Golgota, eppure ha ancora tutto da fare; il movimento decisivo verso il compimento è già stato dato con la Pasqua di risurrezione, ma resta ancora da compiere il passaggio definitivo dall'invisibile al visibile.

Con un approccio narratologico M. Eugene Boring, che ha tracciato le linee fondamentali della cristologia secondo l'Apocalisse⁹, mostra come tutta l'attenzione

⁶ *La Cristologia dell'Apocalisse*, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *L'Apocalisse* (Studi Biblici Pastoral 2), Brescia 1967, 47-68, 61. «Sarebbe dunque, come ha visto molto bene Holtz, un grave errore limitarla alla profezia del ritorno di Cristo. Il Cristo dell'Apocalisse giovannea è il Messia salvatore, che deve trionfare nel dramma finale; ma la vittoria che egli deve allora riportare in maniera manifesta è già realmente guadagnata» (*ibid.*, 68).

⁷ *Le Christ dans l'Apocalypse* (Bibliothèque de Théologie. Théologie Biblique III, 6), Paris-Tournai 1965, 199.

⁸ *Le Christ de l'Apocalypse*, in RTPH 22 (1972) 65-80.

⁹ *Narrative Christology in the Apocalypse*, in CBQ 54 (1992) 702-723.

dell'Apocalisse sia incentrata sulla vicenda storica di Gesù, in primo luogo sulla sua morte e risurrezione, e sulla sua azione presente in quanto Gesù glorioso esaltato alla destra del Padre. Ugualmente anche Richard Bauckham, nella sua sintesi sulla teologia dell'Apocalisse, condivide l'idea che la prospettiva del Cristo risorto sia il punto di partenza della riflessione apocalittica di Giovanni: «Fondamentale per la comprensione globale nell'Apocalisse del modo in cui Cristo instaura il proprio regno sulla terra è il convincimento che nella sua morte e risurrezione Cristo ha già ottenuto la vittoria decisiva sul male»¹⁰.

3. La novità dell'apocalittica cristiana

All'interno della celebrazione liturgica l'autore sceglie di esprimere questo messaggio cristologico con il genere letterario apocalittico, perché ai suoi tempi si presentava come uno strumento conosciuto e largamente diffuso, spesso adoperato per consolare i fedeli in momenti difficili, per spiegare il senso degli avvenimenti e per rinforzare la speranza in tempi migliori.

Il modello letterario e simbolico che ispira l'Apocalisse di Giovanni è senza dubbio il libro di Daniele, nato durante i terribili anni della persecuzione di Antioco IV Epifane (167-164 a.C.). Verso la fine del I sec. d.C. Giovanni si accorge che la sua comunità sta vivendo una situazione storica molto simile a quella dei *chassidim* dell'epoca maccabaica: è minacciosa l'ombra del tiranno romano che pretende di essere adorato come una divinità, il fascino della cultura pagana conquista molti fedeli, mentre Gerusalemme non esiste più e la classe dirigente di Israele è ormai decisamente contraria al gruppo cristiano. Se il dramma della storia si ripete, deve anche ripetersi la coraggiosa testimonianza dei fedeli, con la loro resistenza pacifica, fondata unicamente sulla fiducia in Dio.

Un punto molto importante distingue la visione teologica di Giovanni da quella degli apocalittici giudaici: essi, infatti, attendevano per il futuro l'intervento decisivo di Dio e lo annunciavano imminente; mentre la comunità giovannea afferma con solennità che l'intervento decisivo e definitivo di Dio nella storia si è già realizzato con Gesù di Nazaret, morto e risorto, Signore della storia, vivo nella sua Chiesa. Il

¹⁰ *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge-New York 1993 (tr. it. *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, 92).

punto decisivo è proprio il mistero pasquale del Cristo che diviene così la chiave di lettura di tutta la storia, passata presente e futura.

Per questo l'opera è idealmente collocata «nel giorno del Signore» (1,10): giorno escatologico dell'intervento di YHWH, giorno della Pasqua, giorno di domenica, giorno della comunità cristiana che celebra la risurrezione di Cristo. Nel giorno di domenica l'assemblea liturgica incontra il Cristo risorto, vive l'esperienza dello Spirito e comprende attivamente il senso della propria storia. Per questo l'opera è ricca di canti festosi, a differenza di molte altre apocalissi, piene di pianti e lamenti¹¹. In tale ottica il senso del tempo cambia e per l'Apocalisse la Pasqua di Cristo costituisce il simbolo cardine e il principio dinamico di una storia totalmente nelle mani di Dio.

4. Il giorno del Signore: ambiente cronologico e teologico

L'autore introduce la sua visione teologica con una triplice ambientazione: una geografica relativa all'isola di Patmos come luogo fisico, una sullo Spirito come luogo teologico della rivelazione e una cronologica come momento particolarmente significativo (Ap 1,9-10).

La formula ἐγενόμην ἐν πνεύματι è esclusiva dell'Apocalisse: non è facile, quindi, determinarne il significato. Nonostante le numerose sfumature delle interpretazioni proposte, i significati si possono ridurre a due, a seconda del senso che viene attribuito a πνεύμα: o si tratta dello spirito umano del veggente oppure dello spirito divino. Nel primo caso l'espressione indicherebbe una particolare situazione della persona che esce dalla normalità della "carne" per entrare in una dimensione dello "spirito" e si finisce per parlare di esaltazione del profeta, estasi, rapimento estatico, stato pneumatico, o trance¹². Ma tale significato sembra estraneo all'Apocalisse, che col termine πνεύμα si riferisce in genere allo Spirito divino quale agente dell'esperienza visionaria¹³. Quindi il movimento a cui Giovanni allude può essere indi-

¹¹ Cfr. 2 Bar 3; 10,5-12,1; 21,4-25; 48,2-24; 4 Esd 8,20-36; 10,21-24.

¹² «The exaltation of the prophet under inspiration» (H. B. SWETE, *The Apocalypse of St. John*, London 1909, 13); «the Seer fell into a trance» (R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, I, 22).

¹³ Cfr. R. BAUCKHAM, *The Role of the Spirit in the Apocalypse*, in EQ 52 (1980) 66-83; ID., *Lo Spirito di profezia*, in *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, 132-150; B. MORICONI, *Lo Spirito e le Chiese*, Roma 1983.

cato come una particolare esperienza spirituale, cioè un incontro del profeta con lo Spirito Santo: «Quando si mette a profetare l'autore "diviene nello Spirito", quasi si immerge in esso, al punto che lo Spirito diventa come l'ambito in cui egli si muove»¹⁴. La *méta* a cui il 'profeta vuole condurre la sua comunità nell'interpretazione delle Scritture è la novità di senso determinata dall'evento pasquale del Cristo: ma la comprensione di questa novità è dono dello Spirito e solo entrando in comunione con lui l'autore è in grado di comprendere e comunicare la rivelazione di Gesù Cristo. Ora, aggiunge Giovanni, la comunione con lo Spirito, si inserisce "nel giorno del Signore".

L'espressione *ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ* (*nel giorno del Signore*) costituisce un'altra importante novità linguistica dell'Apocalisse e, data l'originalità e la stringatezza, risulta di non chiara interpretazione. L'incontro con lo Spirito avviene nel giorno qualificato con l'aggettivo *κυριακός*, raro nel greco profano, ignorato dalla LXX e presente soltanto un'altra volta nel Nuovo Testamento, ma divenuto poi comune nel linguaggio teologico dei Padri. Nell'ambiente cristiano dell'Asia Minore si incontrano proprio le prime attestazioni di questa espressione per designare il giorno festivo della Chiesa: già nel II secolo, infatti, sembra entrato comunemente in uso l'aggettivo sostantivato *κυριακή*, senza l'aggiunta di *ἡμέρα*, per indicare la *domenica*, il giorno della settimana, nominato nel Nuovo Testamento come il primo dopo il sabato, detto anche «ottavo giorno» e chiamato nel mondo greco-romano «giorno del sole»¹⁵. Sembra, quindi, probabile che proprio nell'ambiente vitale dell'Apocalisse abbia avuto inizio questo uso linguistico, divenuto poi comune in tutta la tradizione, forse come reazione cristiana all'uso greco-romano di dedicare all'imperatore un giorno speciale e di chiamarlo *σεβαστὴ ἡμέρα*¹⁶. Per tali motivi è opinione comune degli esegeti riconoscere nell'espressione di Ap 1,10 la più antica testimonianza del termine tecnico cristiano per designare la domenica, come ricorrenza settimanale in cui si celebra la risurrezione del Cristo. Come la cena eucaristica (*κυριακὸν δεῖπνον*) in 1Cor 11,20 così il giorno della risurrezione (*κυριακὴ ἡμέρα*) è definito con l'aggettivo che ne indica l'appartenenza al Κύριος, cioè a Gesù Cristo in quanto risorto e glorioso: infatti, la proclamazione solenne della comunità cristiana che «Gesù è il Signore» avviene proprio nella celebrazione liturgica dell'Eucaristia, che

¹⁴ U. VANNI, *L'assemblea liturgica si purifica e discerne nel "giorno del Signore" (Ap 1,10)*, in ID., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, 93.

¹⁵ Cfr. *Didachè* 14, 1; IGNAZIO, *Ai Magnesi* 9, 1; GIUSTINO, *1 Apologia* 67, 7; *Lettera di Barnaba* 15, 9.

¹⁶ Cfr. S. BACCHIOCCHI, *An examination of the Biblical and Patristic Texts of the First Four Centuries to Ascertain the Time and the Causes of the Origin of Sunday as the Lord's Day*, Roma 1975.

ha luogo di domenica, memoriale stesso della risurrezione, cioè dell'evento per cui Gesù è stato costituito Κύριος¹⁷. L'indicazione dell'Apocalisse, dunque, sembra alludere al giorno festivo cristiano, come momento liturgico della comunità che fa memoria del Signore risorto e lo riconosce presente in mezzo a sé: in tal modo la rivelazione del Cristo si colloca perfettamente in una dimensione liturgica che celebra l'evento fondamentale della risurrezione.

Proprio per questo non si può escludere in modo assoluto anche un riferimento alla Pasqua: senza pretendere di identificare il giorno della visione di Giovanni con il preciso giorno della festa annuale di Pasqua, il richiamo all'evento pasquale del Cristo morto e risorto è forte e indubbio¹⁸. Può essere banale sostenere che l'autore ebbe una rivelazione proprio il 16 di Nisan o la domenica stessa di Pasqua; ma il riferimento al senso neotestamentario di quella festa non può essere tralasciato¹⁹. Infatti l'antica scelta cristiana di celebrare come festivo, ogni settimana, il giorno dopo il sabato è strettamente collegata al fatto della risurrezione di Cristo: le informazioni patristiche lo ribadiscono con costante insistenza. Ogni domenica, quindi, viene caratterizzata come memoria pasquale e può essere addirittura identificata, in linguaggio liturgico, con la Pasqua stessa. Una netta distinzione è difficile in base alle informazioni da noi possedute²⁰, ma un'interpretazione *pasquale* della κυριακή ἡμέρα di Ap 1,10 mi sembra possibile e illuminante: tutta la rivelazione, infatti, venendo idealmente collocata nella celebrazione liturgica della domenica, si orienta al mistero centrale della morte e risurrezione del Cristo, lo riconosce come vincitore e lo proclama suo Κύριος²¹. Il riferimento teologico dell'ambientazione dome-

¹⁷ W. STOTT, *A Note on the Word KYPIAKH in Rev. 1,10*, in NTS 12 (1965-66) 70-75.

¹⁸ L'identificazione esatta con il giorno di Pasqua e precisamente con il 16 di Nisan è sostenuta da alcuni autori: A. STROBEL, *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17,20*, in ZNW 49 (1958) 157-196; J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*, Leiden 1959, 167-168; C.W. DUGMORE, *Lord's Day and Easter*, in *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht* (Suppl. NT, 6), Leiden 1962, 272-281.

¹⁹ P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie* (Cahiers Théologiques 52), Neuchâtel 1964, 36, dava ragione a questi argomenti. Ma nel suo commentario si è ricreduto, aggiungendo in nota una specie di rimpianto accompagnato da incertezza (*L'Apocalisse*, Roma 1981, 46, n. 11).

²⁰ La difficoltà di una scelta chiara è evidenziata da K. A. STRAND, *Another Look at 'Lord's Day' in the Early Church and in Rev. 1,10*, in NTS 13 (1966-67) 174-181. Infatti, l'ambiente d'origine dell'Apocalisse è lo stesso in cui è attestata la pratica "quartodecimana" che voleva celebrare l'annuale festa cristiana di Pasqua ancora secondo il calendario ebraico e cioè il 14 di Nisan, non necessariamente di domenica; questo fatto complica l'interpretazione, perché non abbiamo informazioni sufficienti in merito ai reali usi locali.

²¹ «È importante notare che il termine "Signore" qui non designa Dio, ma Cristo: è il giorno di Cristo, cioè il giorno della sua risurrezione» (O. CULLMANN, *La fede e il culto della Chiesa primitiva*, Roma 1974, 151).

nicale dell'Apocalisse non può essere altro che la festa di Pasqua, cioè la risurrezione del Signore Gesù. «Cristo, proprio come risorto, è presente nell'assemblea-chiesa riunita nel giorno del Signore. E la qualifica κυριακή, riferita nell'Apocalisse direttamente a lui e linguisticamente sempre viva, sottolinea proprio la risurrezione. Il giorno del Signore è il giorno del Signore risorto»²².

Un altro riferimento è ancora possibile. L'espressione in esame, infatti, è stata avvicinata talvolta al concetto biblico dello יְהוָה יוֹם (yôm YHWH) che i LXX rendono sempre in greco con ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, cioè *il giorno del Signore*; ma gli studiosi sono in genere dell'avviso che tale interpretazione non sia sostenibile²³. Concorro nel ritenere che l'intento primario dell'autore non sia quello di evocare la fine del mondo e il giorno del giudizio, ma l'espressione profetica *giorno del Signore*, pur avendo un forte senso escatologico, non indica automaticamente la fine della storia, bensì l'intervento definitivo di Dio nella storia per cambiare decisamente la situazione corrotta del mondo.

Altrove l'Apocalisse parla del "grande giorno di Dio", ma che cosa intenda con ciò l'autore non è così chiaro: un preconcetto escatologista induce a interpretarlo come annuncio della catastrofe finale, ma non è affatto dimostrato che questo sia il pensiero di Giovanni. Infatti un teologo cristiano che rifletta profondamente sulla persona del Cristo e sul senso della sua comparsa non può non riconoscere che in lui si è realizzato l'intervento decisivo e definitivo di Dio: proprio il mistero della sua morte e risurrezione costituisce per la predicazione cristiana primitiva il centro essenziale e il significato escatologico dell'opera messianica. «Per l'uomo terreno, l'escatologia è una realtà lontana. Ma lo sguardo profetico del cristiano attraversa la storia fino al suo punto più profondo, fino al Signore che, nella sua risurrezione, è la profondità escatologica del mondo»²⁴. In questo senso si può intendere che il giorno del Signore per eccellenza sia proprio il giorno di Pasqua, giorno della risurrezione di Cristo in cui l'intervento di Dio ha reso palese il suo giudizio: ha così posto fine ad "un" mondo dominato dal male e dalla morte ed ha dato inizio a una nuova possibilità di vita. Un ulteriore indizio ci viene dalla tradizione patristica che ado-

²² U. VANNI, *Il "giorno del Signore" in Apoc. 1,10, giorno di purificazione e di discernimento*, in RivB 26 (1978) 187-199, 198.

²³ Un sostenitore è stato F. J. A. HORT, *The Apocalypse of St. John I-III*, London 1908, 15.

²⁴ F. X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*, Roma 1993, 100.

pera il linguaggio della *domenica* per indicare il compimento definitivo della storia umana²⁵.

Pertanto, senza dover scegliere un'interpretazione, scartando le altre, è possibile comprendere nell'indicazione apocalittica una ricchezza di significato che contiene le varie sfumature e colloca l'intera Apocalisse in una pregnante concezione del tempo: il giorno storico della risurrezione di Cristo ha dato compimento allo *yôm YHWH* atteso dagli antichi profeti, inaugurando il tempo nuovo di cui la domenica è il memoriale settimanale. Superando l'osservanza giudaica del sabato, la comunità cristiana «vive secondo la domenica», dice sant'Ignazio di Antiochia, e si riunisce in assemblea ogni primo giorno della settimana, moltiplicando nel tempo la dimensione festiva della Pasqua, per celebrare il Cristo risorto e proclamarlo "Signore" nell'attesa del compimento definitivo. Proprio dal riconoscimento liturgico-pasquale di Gesù Cristo come Κύριος deriva con ogni probabilità l'uso del raro aggettivo κυριακός, per indicare il giorno festivo cristiano: «Questo è il giorno che ha fatto il Signore» (Sal 117[118],24).

5. Il "tempo" apocalittico

Alla luce di tutto questo, è possibile riconoscere il senso del tempo nell'Apocalisse, anche se in questo libro, come nel Nuovo Testamento in genere, manca un'esplicita trattazione sul tempo e solo raramente compaiono i termini greci che ne richiamano l'idea²⁶.

Un modo per presentare Dio, esclusivo dell'Apocalisse, è la formula tripartita costruita su tre verbi diversi con interessanti sfumature temporali: «Colui che è, che era e che viene». La formula ritorna cinque volte nel corso dell'opera (1,4.8; 4,8; 11,17; 16,5) e, nonostante alcune differenze, si può considerare unica. Così pure la formula di autopresentazione («Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine») mette in stretto collegamento il Cristo con Dio stesso (cfr. 1,8.17; 2,8; 21,6; 22,13): tramite il linguaggio degli antichi profeti che presentavano YHWH come il creatore

²⁵ Origene parla della risurrezione futura come dell'evento che caratterizzerà la *grande domenica*; il giorno della risurrezione di Cristo è inteso come l'anticipo e l'annuncio di quello che sarà la sorte dei fedeli: «quando queste ossa nella *grande domenica* risorgeranno» (In Joh. X, 35). Girolamo testimonia l'attesa della chiesa antica, documentata anche in diversi altri testi, per la venuta del Cristo glorioso alla mezzanotte della domenica di Pasqua (In Matth. XXV,6).

²⁶ Cfr. C. DOGLIO, *Il tempo è vicino*, in Parola Spirito e Vita 36 (1997) 239-254.

e il signore dell'universo, unica origine di tutte le cose e sovrano assoluto della storia umana, il profeta Giovanni attribuisce al Cristo di Dio la qualifica di Signore del tempo capace di abbracciarlo e dominarlo in tutta la sua interezza. All'Apocalisse, infatti, interessa tutto il tempo, non solo quello finale!

In tale prospettiva, possiamo considerare i termini specifici con cui nella lingua greca si indica il tempo: χρόνος e καιρός. Quattro sono nell'Apocalisse le ricorrenze di χρόνος (2,21; 6,11; 10,6; 20,3), mentre sette volte compare καιρός (1,3; 11,18; 12,12.14 [tre volte]; 22,10). Dallo studio di questi testi possiamo ricavare indicazioni utili per la comprensione del concetto di tempo nell'opera di Giovanni²⁷.

Il termine χρόνος, che indica un periodo di tempo generico, viene adoperato nell'Apocalisse per evocare un momento breve, inteso come dilazione o proroga, con la sfumatura dell'indugio o del ritardo che viene sicuramente superato²⁸. La profetessa di Tiatira che, come Gezabele, inganna i fedeli, non usa per convertirsi il *tempo* che le è stato dato (2,21); le anime degli uccisi sotto l'altare vengono esortate a pazientare «ancora per un *tempo* piccolo» (6,11) in attesa del giudizio divino; con la stessa espressione («per un piccolo *tempo*») è quantificata la durata dello scioglimento di Satana prima del giudizio (20,3). Ma nel settenario delle trombe viene solennemente annunciato che «nei giorni del settimo angelo non ci sarà più *tempo*» (10,6): l'espressione non intende dire che scomparirà la realtà temporale o la dimensione del tempo, ma più semplicemente afferma che verrà tolto ogni indugio e si avrà il compimento atteso.

L'impiego della parola καιρός, invece, non è omogeneo nelle sette ricorrenze dell'Apocalisse. Nel cap. 12, infatti, indica in senso generico un periodo di tempo (come χρόνος), presentato come il «poco *tempo*» a disposizione del diavolo caduto sulla terra (12,12), oppure è adoperato come enigmatica misura che, col simbolo numerico del tre e mezzo, allude a brevità e imperfezione: «per un *tempo* e *tempi* e metà di un *tempo*» (12,14)²⁹. Negli altri passi, invece, καιρός conserva il significato specifico che ha nella lingua greca e nella tradizione biblica, cioè quello di momento preciso, occasione particolare, tempo decisivo sotto l'aspetto religioso³⁰. Al suono

²⁷ Ha il significato di *tempo* anche il termine αἰών, ma nell'Apocalisse compare solo nella formula enfatica raddoppiata («nei secoli dei secoli» - εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) per evocare l'idea di durata illimitata ed eterna (1,6.18; 4,9.10; 5,13; 7,12; 10,6; 11,15; 14,11; 15,3.7; 19,3; 20,10; 22,5). Cfr. H. SASSE, αἰών, in *GLNT* 1, 537.

²⁸ G. DELLING, χρόνος, in *GLNT* XV, 1120-1122.

²⁹ La formula simbolica deriva da Daniele (Dn 7,25; 12,7), i cui termini originali in aramaico ed ebraico sono stati tradotti in greco con καιρός; essa si radica nel fatto storico della profanazione del tempio da parte di Antioco IV Epifane: la stessa durata simbolica è indicata anche da 42 mesi e 1260 giorni.

della settima tromba i ventiquattro anziani celebrano il compimento del mistero di Dio con un canto di ringraziamento in cui si annuncia che «è giunta la tua ira e il momento di giudicare i morti, di dare la ricompensa ai tuoi servi... e di distruggere coloro che distruggono la terra» (11,18).

Lo stesso annuncio della vicinanza del momento decisivo incornicia l'intera opera con l'espressione «il *καρὸς* è vicino» (1,3; 22,10). A questa formula bisogna riservare particolare attenzione.

6. «Il tempo è vicino»

In entrambi i casi la formula è collegata con la frase precedente da un «infatti» (*γάρ*) che svolge un'evidente funzione causale: la vicinanza del *καρὸς*, cioè, è la causa che fonda e giustifica l'affermazione precedente.

All'inizio dell'Apocalisse compare la prima delle sette beatitudini che, con carattere tipicamente liturgico, celebra la felicità di chi nella comunità proclama e custodisce il messaggio della profezia apocalittica: fondamento di tale beatitudine è il fatto che il momento sia vicino. La stessa espressione ricompare al termine dell'opera, per giustificare l'ordine dell'angelo interprete che comanda a Giovanni di non mettere sotto sigillo la rivelazione, ma di divulgarla. Se è chiaro il suo compito di conferma e garanzia, non è altrettanto chiaro il significato di questa formula: qual è il momento a cui si accenna? e che cosa significa l'esser vicino?

Le risposte nascono più dai pregiudizi sull'Apocalisse che dall'analisi dei dati testuali. Infatti, partendo dall'idea che l'opera di Giovanni è protesa solo al futuro, si arriva ad affermare che la parola *καρὸς* diviene «un termine tecnico escatologico indicante l'*ultimo giudizio* o la *fine* in senso assoluto»³¹. L'espressione apocalittica significherebbe, dunque: «è imminente la fine (del mondo)»; ma questa non è l'unica interpretazione possibile. Nel suo commentario all'Apocalisse Andrea di Cesarea (VI sec.) spiega che il termine *καρὸς* può essere interpretato in due modi: in quanto *tempo presente*, è vicino perché viene offerto a tutti come occasione per l'impegno delle buone opere; inoltre come *tempo della distribuzione dei premi* è detto vicino «per l'esiguità della vita presente in confronto a quella futura»³². Su

³⁰ G. DELLING, *καρὸς*, in *GLNT* IV, 1363-1383.

³¹ G. DELLING, *GLNT* IV, 1381; cfr. O. CULLMANN: «Anche l'Apocalisse di Giovanni designa il momento decisivo della *fine del mondo* con il termine *καρὸς*» (*Cristo e il tempo*, Bologna 1965, 62).

³² *Hermeneia eis ten Apokalypsin* I, 1 (PG 106, 221).

questa linea si muovono molti esegeti antichi e moderni, notando che la formula ha soprattutto un intento retorico di incoraggiamento, senza la pretesa di determinare il tempo della fine³³.

Ma nell'ottica del Nuovo Testamento si può dire ancora di più. Se il termine *καιρός* indica un momento preciso e decisivo, un'occasione propizia per un evento, la predicazione cristiana primitiva ha adoperato tale termine per designare l'inaugurazione del Regno di Dio nella vicenda storica di Gesù di Nazaret con particolare riferimento alla sua Pasqua di morte e risurrezione³⁴. La buona occasione rappresentata dall'evento di Gesù Cristo è vicina, cioè "a portata di mano", accessibile e incontrabile da tutti³⁵. La formula apocalittica, dunque, non riguarda solo il futuro escatologico, ma, inserita nella dimensione liturgica e sacramentale, fa memoria anche dell'evento passato per viverlo nell'attualità presente³⁶. Su questo fatto si fonda la beatitudine dell'ascolto; da tale disponibilità deriva l'ordine a non sigillare la profezia.

7. L'interesse dell'Apocalisse per la storia

L'interesse fondamentale dell'Apocalisse, come si è detto, concerne la storia: l'autore invita la sua comunità a reagire di fronte alla situazione contingente e, con quest'opera, espone una valutazione cristiana delle vicende storiche. Ma proprio a tale riguardo le opinioni degli esegeti, fin dall'antichità, non sono state concordi. Eppure tutta l'esegesi del libro dipende da questa idea di fondo, che, spesso purtroppo, è frutto solo di precomprensione. Proprio per individuare le varie prospet-

³³ BEATUS: «Perficiantibus enim non longum tempus remunerationis facit, sed vicinum dicit esse divini muneris donum» (*Tractatus de Apocalypsi* I, 2); H. B. SWETE: «The season for the fulfilment of the vision is at hand» (*The Apocalypse of St. John*, London 1909, 3); R. H. CHARLES: «The season of their deliverance is at hand» (*Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, I, 8); E.-B. ALLO: «N'indiquent pas que le tout soit d'une réalisation imminente» (*L'Apocalypse de saint Jean*, Paris 1933, 4).

³⁴ Mc 1,15 («Il tempo è compiuto, il Regno di Dio si è fatto vicino»); Mt 26,18 («Il mio tempo è vicino»); Lc 12,56 («Come mai non sapete riconoscere questo tempo?»); Lc 19,44 («non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata»); Gv 7,6 («Il mio tempo non è ancora venuto»). J. MASSYNGBERDE FORD sostiene con chiarezza: «The critical time referred to is the first coming of Jesus, the Lamb, and his public ministry, death and resurrection, which culminates in his hour» (*Revelation*, Garden City, NY 1975, 375).

³⁵ Un concetto strettamente analogo è espresso con lo stesso avverbio *ἐγγύς* anche in Rm 10,8 (citazione di Dt 30,14) e in Ef 2,13.

³⁶ P. PRIGENT, *Le temps et le Royaume dans l'Apocalypse*, in J. LAMBRECHT (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETL, LIII), Louvain 1980, 231-245: «Le temps de Dieu a visité les hommes, le ciel leur est ouvert, le Royaume est vraiment venu à eux» (241).

tive storiche che sono state riconosciute nell'opera è opportuno passare in veloce rassegna i grandi sistemi interpretativi dell'Apocalisse, evidenziando soprattutto il loro rapporto con il tempo e la storia³⁷.

7.1. Tutto il tempo della storia

L'interpretazione dell'opera di Giovanni come profezia futurologica e il *sistema della storia universale* trovano le proprie origini nella teoria di Gioacchino da Fiore (1130-1202), riformatore religioso «di spirito profetico dotato», che diffuse soprattutto nell'ambiente dei fraticelli spirituali l'idea dell'Apocalisse come previsione del futuro³⁸. Secondo l'abate calabrese la storia del mondo è divisa in tre epoche, segnate dalle tre persone divine: l'epoca del Figlio doveva terminare (secondo i suoi calcoli) nel 1260 con l'inizio dell'epoca dello Spirito Santo³⁹; secondo lui, pertanto, l'Apocalisse prevede la storia della Chiesa, dividendola in sette periodi. Gioacchino pensava di trovarsi nel quinto periodo, segnato dal contrasto fra la Chiesa e l'Impero degenerato e attendeva come imminente il sesto periodo dominato dalla venuta dell'Anticristo, sconfitto il quale sarebbe iniziato il millennio, ultimo periodo della storia, prima del definitivo giudizio. I suoi discepoli considerarono l'interpretazione dell'abate come il «vangelo eterno» annunziato dalla stessa Apocalisse (14,6-7) e tale lettura assunse quindi per molti spiriti religiosi una grande importanza.

Con questo principio ermeneutico la fantasia di molti esegeti si sbizzarrì, trovando nell'Apocalisse le previsioni di tutti i fatti storici accaduti fino a quel tempo; il movimento degenerò presto nella polemica anti-papale e il testo di Giovanni fu usato come strumento contro la Chiesa, identificata con Babilonia, e contro il papa, riconosciuto come l'Anticristo⁴⁰. Il metodo continuò per molto tempo ad essere usato, soprattutto dai riformatori in chiave anti-cattolica.

³⁷ Cfr. C. DOGLIO, *L'Apocalisse di Giovanni: linee di interpretazione*, in S. DIANICH (ed.), *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Casale Monferrato (AL) 1998, 39-83.

³⁸ *Expositio in Apocalypsim*, edito a stampa per la prima volta a Venezia nel 1527. In italiano è stata pubblicata la sintesi elaborata dallo stesso autore: *Gioacchino da Fiore. Sull'Apocalisse*. Traduzione e cura di A. Tagliapietra, testo originale a fronte, Milano 1994; K.-V. SELGE (ed.), *Introduzione all'Apocalisse*, tr. di G. L. Potestà (Opere di Gioacchino da Fiore; testi e strumenti 6), Roma 1995.

³⁹ Questa data la ricavava dal simbolico numero dei giorni equivalenti a tre anni e mezzo (Ap 11,3; 12,6), corrispondenti ai 42 mesi che per Gioacchino diventano 42 generazioni per epoca, secondo la genealogia di Mt 1,1-17.

⁴⁰ Appartengono a questo filone interpretativo la *Postilla super Apocalypsim* di Pietro di Giovanni Olivi, morto nel 1297, e l'*Arbor vitae crucifixae* di Ubertino da Casale, composta verso la metà del '300. A questa interpretazione dell'Apocalisse si associa anche Dante Alighieri in diversi passi della *Divina Commedia*: cfr. *Inferno* XIX,106-111; *Purgatorio* XXIX,64-105; XXXII,109-160.

Il grande commentario biblico del francescano Nicolò di Lyra (1270-1340), professore di teologia a Parigi, purificò questo sistema interpretativo dagli eccessi polemici e lo consacrò come legittimo⁴¹: da quel momento l'Apocalisse venne letta abitualmente come profezia completa della storia universale, esposizione continuata degli avvenimenti futuri, in ordine cronologico e senza ripetizioni.

Ancora oggi questo tipo di lettura è seguito da sette e movimenti tendenti al fanatismo: infatti, è quanto di più soggettivo si possa immaginare, strumento valido per dir quel che si vuole contro chiunque. Un tale metodo, facendo forza sull'idea di rivelazione trascendente, non tiene in nessun conto l'apporto dell'autore e dei destinatari umani, cioè l'ambiente d'origine, l'uso dell'Antico Testamento e il senso del genere apocalittico. Si può con certezza dire che questo approccio è scorretto e falsifica il senso dell'opera; mancando i punti sicuri di riferimento fra il testo e la storia, ogni spiegazione risulta inevitabilmente infondata.

7.2. Al di là del tempo storico

Proprio in reazione alle eccessive fantasie esegetiche del metodo precedente si sviluppò alla fine del XVI secolo il sistema interpretativo detto *escatologico*, secondo cui l'Apocalisse tratta degli eventi finali della storia, senza nulla dire della fase intermedia, ma profetizzando la futura fine del mondo. Iniziatore di questo metodo esegetico fu il gesuita spagnolo Ribeira⁴², seguito da molti commentatori scolastici, fra cui il famoso Cornelius a Lapide⁴³; fra i moderni si riallaccia a questo filone lo studio di E. Lohmeyer⁴⁴, per il quale tutte le figure simboliche dell'Apocalisse sono fuori del tempo e non riferibili a nessuna epoca determinata, piuttosto vicine a immagini mitiche e astrali.

Nonostante innumerevoli sfumature, molti commentari moderni sostengono come idea fondamentale che l'Apocalisse è innanzi tutto l'annuncio della fine dei tempi e della venuta escatologica del Cristo. L'opinione corrente su questo libro è influenzata da tale interpretazione e, con l'accentuazione dell'elemento catastrofico, "apocalisse" è divenuto nel linguaggio comune sinonimo di "fine del mondo". Anche questo sistema ermeneutico, però, non tiene conto dell'ambiente originale e non dà valore al linguaggio apocalittico ricolmo di allusioni veterotestamentarie.

⁴¹ *Postillae perpetuae, sive paevia Commentaria in universa Biblia*, composte nel 1329.

⁴² *Commentarius in sacram beati Joannis Apocalypsim*, Salamanca 1591.

⁴³ *Commentaria in Apocalypsim*, Anversa-Lione 1625.

7.3. Il tempo storico contemporaneo all'autore

Sempre come reazione al metodo di storia universale sostenuto da Nicolò di Lyra, si sviluppò il sistema interpretativo secondo cui l'Apocalisse fa riferimento alla *storia contemporanea al suo autore*, cioè alle difficoltà incontrate nel I secolo dalla giovane Chiesa cristiana nei confronti del giudaismo e dell'impero romano.

Iniziatore di questa lettura fu il dotto esegeta gesuita Alcazar⁴⁵, che con sobrietà trovò nell'opera giovannea i riferimenti ai grandi fatti della storia contemporanea; molti studiosi lo seguirono nel metodo, ma non nella sobrietà, esagerando enormemente e in modo arbitrario gli accenni a fatti di cronaca. La corrente tedesca dei "critici letterari", a partire dalla fine dell'800, proprio basandosi su questo presupposto ermeneutico, tentò di ricostruire le fasi di composizione dell'opera a seconda dei riferimenti storici che vi si potevano intravedere; e alcuni studiosi⁴⁶, rivalutando il metodo tipico delle apocalissi, hanno attribuito anche all'Apocalisse di Giovanni la finzione di descrivere avvenimenti contemporanei come se fossero futuri ed hanno, con grande fantasia, ritrovato in molti particolari simbolici allusioni a fatti di cronaca del I secolo. Proprio sulla base di tali presunti riferimenti a situazioni storiche anteriori, viene anche ipotizzata da parte di alcuni studiosi un'altra data di composizione dell'Apocalisse⁴⁷: il periodo, che con questo metodo viene più frequentemente indicato come originale per lo scritto di Giovanni, è il momento della crisi neroniana⁴⁸.

⁴⁴ *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1926, riedita in forma accresciuta nel 1953.

⁴⁵ *Vestigatio sensus Apocalypsis*, Anversa 1614 e 1619.

⁴⁶ P. TOUILLEUX, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybele*, Paris 1935; A. GELIN, *Apocalypse*, in *La Sainte Bible*, publiée sous la direction de L. Pirot, t. 12, Paris 1938; S. GIET, *L'Apocalypse et l'histoire. Etude historique sur l'Apocalypse johannique*, Paris 1957.

⁴⁷ B. NEWMAN, *The Fallacy of the Domitian Hypothesis. Critique of the Irenaeus Source as a Witness for the Contemporary-Historical Approach to the Interpretation of the Apocalypse*, in NTS 10 (1962) 133-139; A. A. BELL, *The Date of the Apocalypse. The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered*, in NTS 25 (1979) 93-102; A. YARBRO COLLINS, *Dating the Apocalypse of John*, in BR 26 (1981) 33-45; H. ULRICHSEN, *Die Sieben Häupter und die zehn Hörner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes*, in ST 39 (1985) 1-20; R. B. MOBERLY, *When Was Revelation Conceived?*, in Bib 73 (1992) 376-393; J. C. WILSON, *The Problem of the Domitianic Date of Revelation*, in NTS 39 (1993) 587-605; L. G. KENNETH, *Before Jerusalem Fell. Dating the Book of Revelation. An Exegetical and Historical Argument for a Pre-A.D. 70 Composition*, San Francisco-London-Bethesda 1997.

⁴⁸ Questo periodo è caratterizzato dalla prima violenta persecuzione anti-cristiana nell'anno 64, a cui ha fatto seguito la caduta di Nerone nel 68 e la crisi dell'anno 69 con il rapido succedersi di quattro imperatori. «To my mind Rev was conceived at Patmos during the autumn of AD 69, and wholly or largely written during that winter» (H. J. MOBERLY, *When Was*, 376). In quest'anno, sostiene l'autore, un cristiano, minacciato di persecuzione, in base alle notizie che giungevano, poteva facilmente immaginare e sperare che l'impero romano stesse proprio per finire.

Questo metodo interpretativo ha il pregio di rispettare il genere letterario e il contesto umano originale, ma nei suoi eccessi è altrettanto arbitrario e ipotetico. L'idea di fondo è comunque valida e degna di considerazione: l'Apocalisse, nata nel I secolo, rispecchia quell'epoca e quelle vicende; inevitabilmente vi fa accenno e mira a formare la mentalità di cristiani che stanno vivendo quegli avvenimenti storici. Tuttavia, questo metodo non spiega il valore profondo dell'opera, che non può ridursi a un riassunto enigmatico di fatti contemporanei.

7.4. Il senso del tempo come storia di salvezza

L'ambiente liturgico, il continuo riferimento all'Antico Testamento e il simbolismo apocalittico inducono ad attribuire all'autore dell'Apocalisse un interesse storico più generale e, soprattutto, più teologico: ciò che gli sta particolarmente a cuore è il mistero di Gesù Cristo, evento fondamentale che permette di comprendere il senso di tutto il progetto divino, vale a dire *la storia della salvezza*, preparata nella storia di Israele, attuata dal Messia e in via di compimento nella storia della Chiesa.

Questo metodo esegetico, pur nella molteplicità delle sfumature, è stato seguito dalla maggior parte dei commentatori patristici e medievali fino al XII secolo⁴⁹; oggi è comunemente riconosciuto il suo valore, anche se molti esegeti che lo seguono propongono interpretazioni diverse, sottolineando aspetti differenti⁵⁰.

Il passato, il presente e il futuro, nell'ambito della liturgia, si rafforzano e si integrano a vicenda: nella celebrazione, infatti, la comunità cristiana ricorda il passato salvifico degli interventi di Dio (nell'economia dell'Antico Testamento, nel mistero pasquale di Cristo, nella propria esperienza comunitaria), vive al presente il suo dono di grazia e rinnova l'attesa e il desiderio del compimento finale. Nella liturgia, dunque, il gruppo di ascolto si impegna a leggere e interpretare la propria storia nella luce del Cristo risorto e della sua venuta, celebrata e invocata, ricordata e attesa: il Signore, infatti, "è venuto" negli eventi fondamentali della sua Pasqua, "viene" nella vita della Chiesa lungo la storia, "verrà" per il compimento finale. Egli è, per definizione, ὁ ἐρχόμενος (*Colui che viene*)⁵¹.

⁴⁹ G. KRETSCHMAR, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*, Stuttgart 1985.

⁵⁰ H. M. FERET, *L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Paris 1946; P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, Lausanne-Paris 1981 (tr. it. Roma 1985); E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999; E. CORSINI, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino 2002.

⁵¹ Con insistenza il Cristo risorto afferma: «Vengo presto – ἔρχομαι ταχύ» (2,16; 3,11; 22,7.12.20), anche se i traduttori, spesso, spinti dai loro preconcetti futurologici, traducono scorrettamente con: *Verrò*. Il desiderio della venuta di Cristo è espresso nell'epilogo dallo Spirito e dalla Chiesa-sposa con l'invocazio-

Le forme simboliche, inoltre, scelte dall'autore come strumento principale di comunicazione del messaggio, non hanno la semplice funzione di mascherare in modo enigmatico fatti storici contemporanei o futuri, ma conservano il loro valore comunicativo per ogni comunità cristiana ed evocano "le cose che devono accadere", cioè il senso degli eventi storici guidati dal progetto divino e orientati al compimento definitivo. Proprio in quanto segni del Cristo, i simboli apocalittici hanno una valenza "sacramentale" e ciò che san Tommaso dice del sacramento può contribuire notevolmente a chiarire l'impostazione complessiva dell'Apocalisse di Giovanni, che comprende nella propria visione, non una sola, ma tutte e tre le dimensioni del tempo: il passato, il presente e il futuro⁵².

L'Apocalisse, dunque, è primariamente celebrazione della Pasqua, inno liturgico e annuncio della risurrezione avvenuta: evento centrale della storia di salvezza, anello di congiunzione fra l'inizio e la fine, passaggio necessario dalla maledizione del peccato alla benedizione della vita con Dio. In questo senso Gesù Cristo è celebrato come l'*alfa* della salvezza, essendo egli all'origine della nuova situazione di vita sperimentata dalla comunità cristiana, ed è anche visto come l'*omega* della salvezza, perché tutta la vita cristiana tende al pieno e futuro incontro con il Cristo glorioso nella gloria del Padre.

La Chiesa, infatti, gode già pienamente della salvezza, ma non è esonerata dai pericoli, dalle sofferenze, dai difficili rapporti con il mondo che non accetta l'azione del Cristo. Di fronte al dramma della storia, dunque, l'autore dell'Apocalisse mette bene a fuoco l'annuncio cristiano fondamentale e, proprio in virtù di questa fede nel Cristo Risorto, propone un cammino coerente e coraggioso, perché la Chiesa sia davvero una comunità "nuova" e abbia così la forza per rinnovare tutto il mondo: «Qui appare la costanza dei santi, che conservano le proposte di Dio e la fede di Gesù» (14,12).

L'Apocalisse si può così qualificare come la divina spiegazione del senso profondo della storia, nel suo presente divenire, radicata nel passato e protesa al futuro. E il senso del tempo che ne emerge è quello di una relazione sponsale, già reale eppure tesa alla perfezione, fra la comunità e l'Agnello pasquale.

ne: «Vieni!» (22,17.20); ma proprio il contesto celebrativo orienta a privilegiare il senso di presenza sacramentale di "Colui che viene", annuncio centrale di tutta l'Apocalisse (1,4.8; 4,8).

⁵² «Sacramentum est *et signum rememorativum* eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; *et demonstrativum* eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; *et prognosticum*, idest praenuntiativum, futurae gloriae» (STh III, q. 60, art. 3).

La *parusia* come compimento dell'evento Gesù Cristo*

Giovanni Ancona

Pontificia Università Lateranense (Roma)

Con il termine *parusia* (dal verbo greco *páreimi*, che esprime il significato dell'essere presente o di venuta), le fonti bibliche neotestamentarie annunciano la escatologica manifestazione gloriosa di Gesù Cristo, il quale porterà a compimento la storia umana.

Accanto all'espressione *parusia*, il Nuovo Testamento utilizza altre categorie ad essa strettamente collegate come *giorno del Signore*¹, *epifania*, *apocalisse*, *manifestazione*, che permettono di cogliere particolari sfumature all'interno della significativa ricchezza contenutistica veicolata dal nostro termine².

Nella storia della riflessione cristiana, l'idea di *parusia* non ha ricevuto una costante attenzione, ma nel contesto del rinnovamento dell'escatologia, che da tempo caratterizza la teologia, essa viene ampiamente considerata ed è soggetta a diverse interpretazioni³. Al di là delle possibili letture ermeneutiche, rimane fermo il significato fondamentale dell'evento parusiaco, comprensibile nella prospettiva

* Il presente contributo ripropone, in sostanza, quanto contenuto nel mio recente volume: *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003, 339-360.

¹ Altri sinonimi: *il giorno*, *il giorno di nostre signore Gesù*, *il giorno di Cristo*, *il giorno di nostro signore Gesù Cristo*.

² Per le ricorrenze dei termini nel NT e per il loro significato originario, cfr. G. Ghiberti, *Parusia*, in G. Barbaglio – S. Dianich (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1977, 1121-1131; A. L. Moore, *The Parusia in the New Testament*, Leiden 1966; A. Oepke, *parousía, páreimi*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IX, ed. it. a cura di F. Montagnini – G. Scarpato – O. Soffritti, Brescia 1974, 839-878; W. Radl, *parousia*, in H. Balz – G. Schneider (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, ed. it. a cura di O. Soffritti, Brescia 1998, 819-822; Id. – M. Kehl, *Parusie*, in *Lexicon für Theologie und Kirche* 7, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1998, 1402-1405.

³ Una interessante lettura delle odierne interpretazioni è rinvenibile in A. Nitrola, *Trattato di escatologia 1. Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo 2001, 417-472.

del compimento del mistero di Cristo e, conseguentemente, in quella del compimento ultimo e universale della salvezza.

1. Il compimento del mistero di Cristo

Nella coscienza credente della primitiva comunità cristiana – ma anche nell'attuale nostra coscienza di fede – l'attesa della *parusia* di Gesù Cristo è strettamente legata all'evento della sua risurrezione. Quest'ultima, infatti, si costituisce anzitutto come l'evento in cui è manifesto il volto escatologico del Crocifisso: «Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (At 2,36). La risurrezione, in altri termini, inaugura la condizione escatologica di Signore e Cristo di Gesù crocifisso, rivelando così l'azione nuova e potente del Padre che conduce a perfezione, per la forza dello Spirito, la storia del Figlio. Per questo, il Crocifisso è «accolto nella vita di Dio e trova nel modo di esistenza completamente nuovo presso Dio l'identità definitiva della sua umanità e il compimento della sua storia terrena»⁴; egli è il Vivente per sempre e la sua condizione di assoluta figliolanza non potrà venire spezzata in alcun modo e definitivamente. In questo senso, la risurrezione è il centro dell'evento globale Gesù Cristo, perché rivela pienamente l'identità dello stesso Gesù e la sua relazione con il mistero di salvezza di Dio, teso tra creazione e compimento⁵.

In secondo luogo, la risurrezione di Gesù manifesta il volto escatologico della storia umana. Essa svela universalmente i tratti del futuro impressi ora sul volto dell'intera creazione; essa è la conferma e la garanzia che Dio è realmente interessato all'uomo, alla sua storia e al suo mondo. La storia degli uomini è qualificata dalla presenza del Risorto, nel quale Dio si rende universalmente presente in modo singolarissimo e definitivo; per cui essa è introdotta nella «pienezza dei tempi», nella pienezza della salvezza. I credenti in Cristo, crocifisso e risorto, non sono più lontani dall'oggi definitivo della salvezza; essi si sono avvicinati alla città futura del «Dio vivente» (cfr. Eb 12,22; 13,14).

Tale rimando al compimento definitivo, inaugurato dalla Pasqua, suggerisce che la fede nella risurrezione e l'attesa del compimento parusiaco non sono due eventi diversi, ma due distinzioni all'interno dell'unico evento storico – escatologico di

⁴ H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico teologico-fondamentale e sistematico*, Brescia 1999, 293.

⁵ Cfr. J. KREMER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, in W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale 2, Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, 219-220.

Gesù Cristo. È impossibile credere alla risurrezione di Gesù senza attenderne la manifestazione gloriosa e compiuta; questo perché la risurrezione del Crocifisso è già – come visto – la «caparra» di quanto si spera definitivamente per il futuro⁶. Quest'ultimo è già realtà e «quanto è già avvenuto nei confronti di Gesù lo Spirito lo compirà anche nei nostri riguardi e nei riguardi di tutta la creazione, affinché la vita di Dio permei tutto – senza dissoluzione della distinzione tra Dio e la creatura – e alla fine Dio sia “tutto in tutti” (1 Cor 15,28)»⁷. In tal senso, l'evento pasquale è un evento dal carattere parusiaco, perché in esso si rende visibile non solo il presente salvifico, ma anche il futuro salvifico, quel futuro che troverà piena attuazione nello svelamento ultimo e glorioso del mistero di Gesù Cristo. I credenti sperimentano tutto questo per l'azione potente dello Spirito e invocano il Signore risorto (*maranathā*), perché dispieghi totalmente la sua signoria salvifica con la sua venuta – manifestazione gloriosa (*parusia*); essi non invocano il «ritorno» di Gesù Cristo, come si invoca il ritorno di una persona attualmente assente. «Cristo non se ne è mai andato; la risurrezione non ha inaugurato un vuoto cristologico nella storia»⁸; per cui, i cristiani invocano il compimento del suo unico mistero salvifico.

Nell'evento parusiaco si rende pienamente svelato il mistero salvifico trinitario e, nello Spirito Santo, Gesù è riconosciuto come il Signore dell'intera creazione, come Colui nel quale Dio fa nuove tutte le cose, perché a lui egli ha dato «ogni potere in cielo e in terra» (Mt 28,18). In questo senso, il compimento parusiaco è un evento che mette inevitabilmente fine al procedere della storia, ne è il termine, e, nello stesso tempo, la proietta in modo definitivo nell'eternità di Dio. Tale dinamica, che intreccia tempo storico ed eternità in un legame di grazia cristologicamente formato, non è semplicemente configurabile; essa non può venire descritta nelle sue concrete modalità di attuazione. Noi, infatti, «ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo in cui sarà trasformato l'universo»⁹; per cui, nell'esprimere il contenuto dell'evento parusiaco si può unicamente ricorrere al linguaggio liturgico e a schemi simbolici, così come suggeriscono gli autori del Nuovo Testamento¹⁰. L'unico linguaggio possibile, che ci permette di “entrare”

⁶ Cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, cit., 419.

⁷ H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, cit., 372.

⁸ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1981, 177.

⁹ *Gaudium et spes* 39.

¹⁰ Cfr. W. KASPER, *La speranza nella venuta finale di Gesù Cristo nella gloria*, in *Communio* 79 (1985) 40. Uno schema simbolico della *parusia* si ritrova in Ap 19,1-21: cfr. U. VANNI, *A modo di conclusione*, in A. CASALEGNO (ed.), *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni S.I.*, Cinisello Balsamo 2002, 383-384.

nella profondità di questo mistero, è, quindi, la “simbolica della fede” che, a partire dall'evento storico-escatologico della Pasqua di Gesù Cristo, ci fa guardare alla pasqua definitiva ed eterna¹¹. Quest'ultima esprimerà pienamente e in modo nuovo quanto già contenuto nella pasqua storica di Gesù; essa segnerà il passaggio definitivo (la trasformazione) di tutta la creazione nella gloria di Cristo Signore. Nella fede, infatti, speriamo questa condizione escatologica definitiva, quale dono di Dio, il quale, appunto, «prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono dal cuore degli uomini. Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato nella debolezza e nella corruzione rivestirà l'incorruzione; e restando la carità con i suoi frutti, sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà, che Dio ha creato per l'uomo»¹².

1.1. Il Cristo giudice

L'evento parusiaco comporta il giudizio escatologico che svelerà pienamente, in un orizzonte universale, la verità ultima della relazione degli uomini con Dio; una relazione modulata secondo il mistero dell'incontro tra la grazia offerta in Cristo e la risposta della fede¹³. In tale prospettiva, «da una parte la *parusia* conferisce al giudizio un esplicito senso di speranza e un più chiaro valore salvifico, dall'altra il giudizio chiarisce come la storia umana giunga in Cristo alla sua definitività, conformemente al disegno di Dio. In Cristo giudice il disegno divino si rivela chiaramente un disegno in Cristo»¹⁴. L'azione giudiziale di Cristo, infatti, già da lui esercitata lungo la sua esistenza storica, culminata nell'evento pasquale e proseguita dall'opera dello Spirito nella chiesa, viene a compimento nell'evento parusiaco in termini di svelamento totale della verità della storia. Nel giudizio finale, in altri termini, la storia esce definitivamente dalle sue ambiguità del presente per venire restituita, totalmente trasformata, al suo vero ordine. Così, nell'incontro con Cristo giudice, il

¹¹ Cfr. B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo 1991, 354-355. Sul valore delle asserzioni circa il futuro e la fine della storia, cfr. G. CANOBBIO, *La fine della storia: tra escatologia e apocalittica*, in A. N. TERRIN (ed.), *Apocalittica e liturgia del compimento*, Padova 2000, 321-342.

¹² *Gaudium et spes* 39.

¹³ La connessione tra *parusia* e giudizio è estremamente importante, al fine di liberare l'idea di giudizio da tutto quel significato forense – purtroppo ancora evidente oggi in certe predicazioni di stampo moralistico – che lo allontana dal suo contesto salvifico proprio.

¹⁴ G. COLZANI, *Escatologia e teologia della storia*, in G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio 2, Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 533.

Signore della storia, verranno pienamente alla luce tutte le intenzioni maligne nascoste negli umani progetti di apparente felicità; i subdoli e maliziosi tentativi di dominio sul mondo, fatti da coloro che pretendono di sostituirsi a Dio; gli iniqui gesti di ingiustizia e di oppressione che sorgono dalla malvagità dei cuori; le contraddizioni di coloro che presumono di potersi salvare indipendentemente da Dio. Nel giudizio, cioè, si comprenderà pienamente come il falso e superficiale cammino della storia non sia secondo il progetto del Creatore; un cammino che conduce alla morte e alla distruzione di ogni cosa non appartiene a Dio.

La contestazione e la crisi di ogni male è già evidente nell'esperienza del Crocifisso-Risorto, ma nella gloria parusiaca diverrà definitiva. In questo evento, l'azione salvifica di Dio, che nella storia di Gesù si è resa nota a tutti gli uomini e al mondo in termini di vittoria sulle potenze demoniache e di sconfitta di ogni dramma esistenziale, si manifesterà, per la gloria del Cristo Signore e nella forza dello Spirito, in tutto il suo trionfo e l'universo intero potrà constatarla chiaramente senza veli. La storia, cioè, conoscerà nell'azione giudiziale definitiva e gloriosa del Figlio di Dio il vero destino riservatole dal suo Creatore¹⁵.

Nell'universale evento giudiziale parusiaco anche l'uomo incontra la propria verità in Cristo. Qui, l'esistenza di ciascuno è svelata nel suo esito, valutata in relazione al frutto della propria libertà responsabile. Di fronte al Cristo giudicante tutta la storia personale di ogni uomo è come messa totalmente a nudo; le decisioni storiche in favore della «luce» o delle «tenebre» (cfr. Gv 3,19-21), così come le decisioni prese pro o contro i propri simili (cfr. Mt 25,31-46)¹⁶, vengono compiutamente verificate nel confronto con l'Amore e definitivamente consacrate dall'eterno. L'evento parusiaco, in altre parole, «è compimento per coloro che hanno creduto alla parola di Dio nell'oscurità della storia, e confusione per chi ha fatto del presente un possesso, ripudiando l'avvenire. In questo senso, la *parusia* è giudizio perché mette a nudo l'aberrazione del disprezzo degli altri, della giustizia e del futuro. Non è più un appello alla fede, ma è salvezza o perdizione. Non c'è più oscurità per nega-

¹⁵ Cfr. M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bologna 2000², 240-242; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, cit., 181-186.

¹⁶ «La parabola illustra il principio, proclamato nell'evangelo, che il comandamento dell'amore di Dio e quello degli uomini sono simili, rendendo manifesto che il comportamento di fronte agli altri rivela quello di fronte a Dio. Il giudizio svela quanto l'assenza del risorto non permetteva affatto di verificare, e cioè la pratica identità fra il risorto e gli uomini. L'uomo giusto ha praticato questa identità con la sua azione: è diventato prossimo agli altri e, così facendo, è diventato Cristo. Si è comportato come il Padre celeste di cui parla s. Matteo (5, 45-48). Questa identità pratica nell'azione era oggetto di fede, mentre la *parusia* la rende evidente, provocando nello stesso tempo il giudizio» (C. DUQUOC, *Cristologia*, Brescia 1974², 625).

re l'evidenza. La *parusia*, per il fatto di essere verifica della speranza, è il giudizio stesso»¹⁷.

Tutto ciò potrebbe far pensare al giudizio come a una parola che giunge all'uomo dall'esterno; come se la parola giudicante si pronunciasse in una sorta di tribunale appositamente allestito sulla scena finale. In realtà, il giudizio è uno svelarsi della persona di fronte alla Parola. Esso non è altro che un autogiudizio. Nella luce divina che scruta i cuori in profondità, l'uomo accusa se stesso dei propri peccati, svela la propria coscienza in faccia a Cristo e conferma i suoi personali meriti (la sentenza), i quali, comunque, risulteranno sempre inadeguati nel confronto della vita con la misura di Cristo¹⁸. In definitiva, il giudizio rientra nella logica della salvezza che appartiene solo a Dio e, in quanto fondato sull'amore che risplende sul volto glorioso del Signore Gesù Cristo, illumina il grande valore della libertà e l'esito della speranza dell'uomo che si accompagna alla totalità della propria storia, intessuta di relazioni con gli altri fratelli e con il mondo che abita.

2. Il compimento ultimo e universale della salvezza

Nell'evento parusiaco, l'opera salvifica che Dio realizza per mezzo del suo figlio Gesù Cristo e nella forza dello Spirito si compie in modo ultimo e universale. Tutti gli esseri creati vengono a partecipare della stessa vita intratrinitaria di Dio; la storia umana viene definitivamente assunta nella storia divina; la creazione partecipa compiutamente alla stessa realtà divina. Questo è il dono della *vita eterna*; la pienezza della vita, per il fatto che «Dio sarà tutto in tutti» (1 Cor 15,28).

2.1. La compiuta e universale comunione dei santi (la beatitudine della Chiesa)

Il cammino della Chiesa, nella reale comunione dei credenti ha il suo termine nell'evento della gloriosa manifestazione del suo Signore. Qui, la perfezione escatologica tanto sperata dai figli di Dio si manifesta, per l'opera dello Spirito, come compiuta e universale comunione dei santi; una comunione concretamente espressa nella santità delle relazioni qualitativamente nuove degli uomini tra loro e quindi nella riconciliazione che abbraccia la totalità del genere umano, stabilendola in un amore perfetto. Lo Spirito di Dio opera, infatti, la perfezione della comunione tra gli

¹⁷ C. DUQUOC, *Cristologia*, cit., 624-625; cfr. 623-630.

¹⁸ Cfr. H. U. VON BALHASAR, *L'ultimo atto 5, Teodrammatica*, Milano 1985, 248-251.

uomini incentrandola definitivamente nel Cristo glorioso ed evidenziando il senso più vero della promessa della vita eterna. Nella partecipazione alla vita trinitaria di Dio la comunione *in cielo* tra i santi si esprime in un modo del tutto proprio che potremmo “comprendere” come condizione in cui non vi è spazio per l’egoismo e l’isolamento, segni spesso evidenti lungo il cammino storico, e in cui ogni uomo è totalmente aperto all’amore per Dio e per gli altri¹⁹. In altre parole, «il cielo è la comunità di coloro che Dio ama e che amano Dio. Noi conserviamo la nostra peculiare personalità, ma intrecciati insieme in una carità perfetta, sì che nell’abbraccio misericordioso di Dio ognuno ama ognuno [...]. In cielo vedremo tutto il nostro amore, e la grazia e la pace si trasmetteranno a tutti e attraverso tutti, e tutto ciò viene osservato da ognuno, sì che l’amore di ciascuno si realizza compiutamente e si estende perfettamente a ciascun altro e a tutti. La reciproca unione degli uomini in Cristo non è solo *nel* cielo: è il cielo»²⁰.

Tale realtà di perfetta espansione della comunione degli uomini nel Cristo glorioso esprime ulteriormente il senso della beatitudine. Questa è, infatti, la pienezza di quanto ogni uomo, nella sua storia, ha faticosamente costruito nella carità e di quanto l’intera comunità cristiana ha realizzato nel suo essere nel mondo²¹, in Cristo, segno di riconciliazione universale. La vita beata non è altro che la perfetta condizione di coloro che si sono lasciati completamente accettare da Dio; essi ora non pongono più resistenza alcuna all’amore elevante di Dio e sono totalmente pervasi dal dono della vita eterna; essi hanno maturato il loro tempo nell’incontro con Dio uno e trino e godono perfettamente della pienezza dei beni sperati. La beatitudine della chiesa è, perciò, il definitivo superamento del suo tempo storico di fidanzamento, in cui ha già pregustato la gioia ultima del dono radicale del suo Signore. Per cui, nella *parusia* di Cristo, la chiesa è totalmente conquistata da Cristo e, nello Spirito, ne diventa la «Sposa», assolutamente libera da «ogni macchia» e «senza ruga», vittoriosa sul mondo²². Nell’assoluta ed eterna partecipazione alla vita di Dio, la chiesa gode pienamente della sua vera identità e risplende nella verità del suo

¹⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 1979, 244.

²⁰ J. B. RUSSELL, *Storia del paradiso*, Roma-Bari 1996, 8.

²¹ «E infatti, i beni, quali la dignità dell’uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorché il Cristo rimetterà al Padre il regno eterno e universale» (*Gaudium et spes* 39).

²² Cfr. V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen gentium del Vaticano II*, Casale Monferrato 1997, 373.

essere mistero di comunione per tutta l'umanità (cfr. Ef 3,9-11). Essa è, secondo l'Apocalisse di Giovanni, «la città santa, la nuova Gerusalemme» (Ap 21,2), abitata da Dio e ora completamente rinnovata nell'incontro definitivo con il suo Sposo. Animata totalmente dallo Spirito di Cristo, la chiesa vive così la sua nuzialità che «si realizza a un livello paritetico di amore: come Cristo è tutto per la sua sposa, così la sposa è tutta per lui»²³. E in questa nuzialità, che definisce il senso più compiuto della vita eterna, hanno accesso tutti i popoli della terra, illuminati ora dalla gloria di Dio e dalla sua lampada che è l'Agnello (cfr. Ap 21,22-27). La «luce eterna» del Cristo glorioso illumina tutte le oscurità della storia e del mondo e tutta la creazione ammira lo splendore del suo volto amorevole: «*Ecco, viene sulle nubi e ognuno lo vedrà; anche quelli che lo trafissero e tutte le nazioni della terra si batteranno per lui il petto*» (Ap 1,7).

2.2. La compiutezza dell'umano (la risurrezione dei morti)

Nell'evento della *parusia*, ogni uomo, per il dono di Dio in Cristo, giunge al compimento definitivo della propria identità personale in tutte le sue dimensioni costitutive, nella sua totalità psico-somatica altrimenti detta di anima-corpo²⁴. Questo è

²³ U. VANNI, *Tempo ed eternità nell'Apocalisse: traccia per una riflessione teologico-biblica*, in A. CASALEGNO (ed.), *Tempo ed eternità*, cit., 38. «Quando si parla di livello paritetico nel contesto della nuzialità, occorrono alcune precisazioni. Il modello sociale esistente allora [al tempo dell'Apocalisse] non comportava un tale livello paritetico: l'uomo aveva una supremazia riconosciuta sulla donna, proprio nell'ambito del matrimonio. L'autore dell'Apocalisse non ignorava tutto questo. Ma già nell'idealizzazione nuziale dell'AT la prevalenza dell'amore aveva portato a un certo superamento del dislivello sociale dei due sposi. Nel Cantico dei cantici – ad esempio – la pariteticità dei due emerge senza ombra di dubbio. Partendo allora da questa idealizzazione della situazione coniugale e sponsale, che, sul filo dell'amore, tende a diventare paritetica, l'autore sviluppa arditamente l'immagine in questo senso. Ci sarà un livello paritetico di amore tra gli uomini, Cristo, Dio. Tale livello è confermato da un contesto che quasi lo esige: non avrebbe senso compiuto parlare di coabitazione con Dio, condivisione con lui di tutto se poi il rapporto nuziale conservasse ancora la dipendenza tipica del modello sociale di partenza» (Id., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, 384, nota 29).

²⁴ Come è noto, l'essere umano, nella prospettiva antropologica cristiana, non è dato nella giustapposizione accidentale di due elementi (spirito e materia/anima e corpo), ma nella loro reciproca interazione. L'essere dell'uomo, in altre parole, si dà nella concreta indissolubilità esistenziale di corpo e anima, nell'unità di questi due fattori strutturali comunque distinguibili a livello metafisico. Pertanto, il compimento dell'uomo non può consistere nella sopravvivenza di uno solo dei due fattori costitutivi del suo essere persona, ma nella sopravvivenza di tutta la sua realtà spirituale-corporea. Ora, secondo la perenne tradizione della fede cristiana, nel momento della morte l'uomo non subisce un totale annientamento del proprio essere personale, ma nella dinamica della trasformazione che interessa questo momento, per la partecipazione di chi muore al mistero di Cristo morto e risorto, sopravvive – per il dono di Dio, non per una qualità immanente – un suo elemento spirituale, l'anima (l'io dotato di coscienza e volontà), che tende al ricongiungimento con il corpo, sì che la sua compiutezza antropologica diventi reale. Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai venerabili Presuli delle Conferenze episcopali su alcune questioni concernenti l'escatologia* (17 maggio 1979), in *Enchiridion Vaticanum* 6, Bologna 1981,

reso possibile per l'evento della risurrezione parusiaca dei morti in Cristo, in cui Dio, per l'opera dello Spirito, porta a compimento il suo progetto salvifico sull'uomo creato a sua immagine (cfr. Gn 1,26). Pertanto, il risorgere in Cristo di ogni persona significa il diventare se stessa in modo maturo per la definitiva collocazione escatologica nella comunione di Colui che è il Vivente per sempre.

Ma come può venire pensata la trasformazione della vita umana personale in vita radicalmente risorta? La risposta a tale interrogativo, che ha sollecitato non poco il pensiero credente e che ha attraversato, sia pure con tonalità diverse, l'intera storia del cristianesimo sino ad oggi, è contenuta nel mistero della risurrezione di Cristo. La risurrezione dei cristiani, infatti, in quanto partecipazione a quella di Cristo, è un evento che interessa – come già detto – la totalità dell'umano. La centralità che viene riconosciuta al corpo, in questo evento, sostanzia la suddetta affermazione. Il corpo risorto, trasfigurato, cioè, non è altro dal corpo terreno. Esso è "identico" al corpo che esprime storicamente l'unico e medesimo *io* personale (identità numerica), anche se trasformato in una nuova condizione. In questo senso, la risurrezione dei corpi non significa la riassunzione del corpo biologico, che ha dato forma fisica all'uomo lungo la sua vicenda terrena; non significa cioè la ripresa di quanto è diventato "cadavere" con la morte. Siffatta interpretazione materialistica non renderebbe ragione della novità trasformante inclusa nell'evento della risurrezione ed escluderebbe di fatto la compiutezza antropologica. Lo stesso dicasi per una interpretazione spiritualistica che, prevedendo una radicale trasformazione spirituale del corpo (una specie di corpo etero), renderebbe vano il senso stesso della corporeità, che dice il riferimento essenziale dell'*io* personale alla sua storia e al suo mondo. La risurrezione, in altri termini, è l'evento che compie l'uomo nella sua unità sostanziale di corpo e anima che lo identifica personalmente; per cui, quando si afferma la ricongiunzione dell'anima al corpo nella risurrezione non si vuole intendere l'atto di ricomposizione di due entità separate, ma il compimento dell'identità umana nella totalità delle sue espressioni spirituali e corporee²⁵. «Ciò che permane nel trapasso è l'identità personale nella complessa relazione che

1539; F.-J. NOCKE, *Escatologia*, in TH. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica 2*, ed. it. a cura di G. Canobbio e A. Maffei, Brescia 1995, 548-549; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, 126-150; A. STAGLIANÒ, *Risurrezione*, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, 1308.

²⁵ «Questo *io è corpo*: il corpo è la totalità dell'uomo uno che si affaccia all'esterno, che si mostra, così come l'anima è la medesima totalità una e indivisa nella sua interiorità e profondità» (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, cit., 218).

intratteniamo con Dio. Dal momento, però, che l'identità personale esiste nella vita storica di una persona, essa è necessariamente anche identità somatica. Ciò che risorgerà nell'"ultimo giorno" (Gv 6,54) sarà l'uomo intero, così come esso è diventato nella figura storica della sua vita e come Dio lo vede»²⁶. Per questo, la risurrezione comporta per l'uomo il recupero di tutta la propria vita e di tutta la propria storia, il compiuto recupero di tutto ciò che ha segnato la sua vicenda umana di persona che si è intrattenuta consapevolmente nelle relazioni con Dio, con i propri simili e con il suo ambiente mondano. La risurrezione corporea dell'*io* spirituale di ogni uomo è la compiuta maturazione nel corpo di Cristo risorto di tutta la storia personale di ciascuno, il definitivo superamento delle limitazioni antropologiche terrene come integrazione totale di esse e non come abbandono spersonalizzante di quanto, in realtà, costituisce la misteriosità della vicenda umana. Tutti i momenti storici di un uomo che hanno segnato il suo procedere verso la pienezza vengono ora ritrovati trasfigurati, unificati, in Dio, il quale è fedele alla sua creazione e nulla vuole perdere di quanto è uscito dalle sue mani. B. Sesboüé suggerisce, in proposito: «Tutto ciò che fa la nostra identità di uomo o di donna, identità modellata dalla nostra storia terrestre, sarà dunque tutto conservato, pur essendo trasfigurato. L'essere personale che noi ci saremo forgiati, la ricchezza delle nostre esperienze, il patrimonio culturale acquisito nella nostra esistenza, tutto questo, che è frutto della grazia e della nostra libertà, si conserverà con tutte le capacità di apertura, di relazione e di comunione così suscitate. Il cielo sarà il luogo in cui si ritroveranno le relazioni umane stabilite in questo mondo. Dio allora potrà prendere in mano questo essere incompiuto per dargli nuove dimensioni di cui noi non abbiamo idea»²⁷. Non sappiamo e non possiamo, infatti, rappresentarci adeguatamente la corporeità risorta. Di certo è che «come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (1 Cor 15,49).

Tutto ciò dice anche il carattere comunitario della risurrezione dei morti, propriamente anticipato nella glorificazione di Maria in corpo e anima²⁸. La risurre-

²⁶ C. GRECO, «*Vita mutatur, non tollitur*». *La risurrezione del corpo in prospettiva teologico-fondamentale*, in G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette*, Roma 1995, 349; cfr. J. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia 1991, 293-297.

²⁷ B. SESBOÜÉ, *Dopo la vita. Il credente e le realtà ultime*, Cinisello Balsamo 1992, 126. Cfr. J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia 1998, 79-84.

²⁸ «Se la risurrezione di Cristo è principio e modello della risurrezione escatologica della Chiesa, come suo corpo, l'assunzione di Maria è la prima attuale e formale attualizzazione di tale evento ecclesiale in quanto coinvolgente la corporeità umana. Tuttavia, l'assunzione di Maria, che come la risurrezione di Cristo appare come una realtà che appartiene già al compimento ultimo del tempo, ma rimanda, in quanto ne

zione, infatti, è l'evento in cui la comunione escatologica dei risorti corporalmente in Cristo si manifesta in pienezza e perfezione. Nessun evento storico-salvifico è puramente individualistico; per cui, la risurrezione gloriosa di ciascun uomo sarà l'esito conclusivo di tutto quel processo di incorporazione a Cristo, ecclesialmente formato, che prende l'avvio nel sacramento della rigenerazione battesimale²⁹. Lo Spirito di Dio, che permette e qualifica il cammino del cristiano come itinerario di pienezza antropologica in Cristo, conformerà i risorti al corpo stesso di Gesù Cristo (cfr. Rm 8,11) e ciascun redento esprimerà la totale apertura del proprio essere in relazione agli altri. Solo allora la storia di ciascun uomo sarà veramente compiuta, perché escatologicamente legata ai suoi fratelli nel corpo di Cristo e quindi totalmente accogliente l'umanità dei compagni di viaggio³⁰. La riassunzione trasfigurata della propria storia, infatti, comprende la pienezza della responsabilità umana nel suo svelarsi dell'uno all'altro, nel suo dinamismo comunicativo che incrocia le esistenze reciprocamente donanti e accoglienti. Nel corpo risorto e glorioso di Cristo, allora, tutti gli uomini si ritroveranno e si riconosceranno nello Spirito come figli di un solo Dio e Padre. In questa realtà sommamente comunicativa e accogliente trova necessariamente posto il mondo creato, "il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine"³¹. Il compimento definitivo del progetto salvifico di Dio si realizza, infatti, nella perfetta unità dei viventi con la loro storia e con il loro mondo. Per questo, «la creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio [...] e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,19-21).

è annuncio, al compimento della glorificazione corporea di tutta la Chiesa, esprime in particolare quel valore sociale interpersonale della glorificazione corporea che viene indicato dal simbolo biblico di Israele quale "sposa". La *parusia* realizzerà pienamente nella comunità risuscitata il prototipo realizzato già nell'Assunta quale sposa escatologica dell'Agnello (Ap 21,9)» (M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, cit., 253).

²⁹ Cfr. M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, cit., 251-252; A. STAGLIANÒ, *Risurrezione*, cit., 1310-1311.

³⁰ «Non solo i cristiani, bensì pure coloro che non hanno mai conosciuto Gesù e che tuttavia gli furono vicini nel servizio da loro reso ai poveri, parteciperanno - inopinatamente - con lui al regno di Dio» (H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, cit., 375).

³¹ *Lumen gentium* 48.

2.3. Il compimento del mondo (la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo)

Nella parusia, lo Spirito di Dio realizzerà la perfetta comunione non solo tra gli uomini, ma anche degli uomini con il creato e con tutte le buone opere realizzate dall'ingegno umano; una intima unione, quest'ultima, totalmente trasfigurata nella gloria di Cristo³². Il compimento del piano salvifico di Dio, infatti, include tutta la creazione nella sua strettissima relazione all'uomo. «Come la prima creazione dell'uomo è essenzialmente legata alla creazione del mondo che non è un semplice scenario dell'opera creativa di Dio, ma una sua dimensione intrinseca a cui l'uomo è congiunto proprio come "corpo" ed "immagine di Dio", così la *parusia*, in cui la prima e la seconda creazione trovano il loro compimento escatologico, ha una sua dimensione essenziale proprio nella realtà cosmica»³³.

La promessa di un totale e definitivo rinnovamento del mondo ad opera di Dio, come promessa di «un nuovo cielo e una nuova terra» (cfr. Is 65,17-25; 2 Pt 3,13; Ap 21,1)³⁴, è un dato di fede piuttosto diffuso nella complessiva tradizione biblica canonica, nel *corpus apocalypticum* di matrice giudaica e cristiana e nell'insegnamento ecclesiale³⁵. Con esso si intende esprimere la convinzione credente, che si traduce in speranza, circa il compimento del mondo come dimensione particolarmente essenziale dell'evento parusiaco.

La verità della suddetta convinzione di fede è manifesta nell'orizzonte storico-salvifico dell'intero progetto di Dio sull'umanità e sull'intera creazione. La salvezza dell'uomo – nell'insieme della visione antropologica biblica –, infatti, è sempre correlata al mondo, all'universo materiale. Le azioni salvifiche di Dio, in altri termini, abbracciano sempre e contemporaneamente l'uomo e il suo mondo ed esigono la libera responsabilità dell'uomo per se stesso e per il suo mondo. In tal senso, il cammino dell'intera creazione è mediato dal procedere dell'uomo sino al raggiungimento del proprio destino. Il fine, il compimento di quanto esiste, cioè, passa sempre e inevitabilmente attraverso l'uomo, perché questi è il tramite della risposta di

³² Cfr. *Gaudium et spes* 39.

³³ M. BORDONI, *Risurrezione, Parusia, Pneumatologia*, in N. CIOLA (ed.), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, 238.

³⁴ Nella tradizione biblica neotestamentaria si rintracciano espressioni contenutisticamente equivalenti, come «palingenesi» e «restaurazione di tutte le cose» (cfr. Mt 19,28; At 3,21).

³⁵ Per un richiamo essenziale al dato biblico, cfr. A. BONORA, *Cosmo*, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 322-340. Uno studio specifico sulla importante presenza del tema nella teologia paolina è offerto da G. BARBAGLIO, *Creazione e nuova creazione nella teologia paolina*, in P. GIANNONI (ed.), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Padova 1993, 187-238.

ogni cosa alla chiamata di Dio creatore; nel rapporto essenzialmente salvifico tra Dio e l'uomo è coinvolto il mondo, perché l'uomo non è responsabile solo di se stesso davanti a Dio, egli è impegnato anche dalla responsabilità per il mondo³⁶. Mondo e uomo non sono così due entità che si incontrano accidentalmente, ma creazione che esprime un dinamismo relazionale, in cui le alterità si incontrano nella responsabilità e nel costitutivo reciproco valore³⁷. Per questo, la speranza dell'uomo è anche speranza per il mondo; l'attesa della compiuta redenzione da parte dell'uomo è anche l'attesa della intera creazione. L'apostolo Paolo testimonia apertamente la continuità che accomuna la speranza dell'uomo e del creato: «Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,22-23). Risulta inconcepibile, pertanto, un compimento dell'umano che non coinvolga il suo mondo, una trasformazione gloriosa della corporeità umana senza una trasformazione del mondo in «un nuovo cielo e una terra nuova»³⁸.

L'evento parusiaco, allora, comprende il compimento del mondo come compimento di tutta la creazione in Dio, quale ricapitolazione in Cristo di tutte le cose (cfr. Ef 1,10), per l'opera dello Spirito. In questa azione escatologica definitiva, il progetto di Dio sulla creazione si rivela in tutto il suo fine salvifico. Tutto diviene "riasunto" in Cristo che, per la forza del suo Spirito, risana ogni scempenso prodotto dalle inautentiche relazioni dell'uomo con il suo mondo e rinnova compiutamente quanto è prodotto in positivo dalla responsabile e partecipata opera creativa dell'umanità intera. Il compimento del mondo nella *parusia* di Cristo, in sostanza, estrinseca pienamente e definitivamente la vicenda entusiasmante della storia salvifica di

³⁶ Si possono vedere, in merito, le interessanti riflessioni di R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, a cura di S. Zucal, Brescia 2000.

³⁷ Si veda, in proposito, l'aggiornata riflessione sul tema della creazione, in un quadro storico, scientifico, filosofico e teologico di S. MURATORE, *Creazione*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, cit., 303-322. Un interessante e significativo percorso critico interdisciplinare sulla relazione uomo e cosmo in un orizzonte teologico-pneumatologico è offerto da V. MARALDI, *Lo Spirito creatore e la novità del cosmo*, Postfazione di L. Galleni, Milano 2002.

³⁸ A ragione J. Moltmann, che da tempo è interessato all'escatologia cosmica, afferma: «Un'escatologia cristiana che non si dilatasse fino a diventare escatologia cosmica rimarrebbe una soteriologia gnostica che prospetta non la redenzione del mondo, bensì una redenzione dal mondo, non la redenzione del corpo, ma una redenzione dell'anima dal corpo. Gli esseri umani, però, non sono destinati a diventare angeli, la cui patria è il cielo e che sulla terra si sentono come in terra straniera. Essi sono fatti di "carne e sangue". Il loro futuro escatologico è un futuro umano e terreno: risurrezione dei morti e vita del mondo che deve venire» (*L'avvento di Dio*, cit., 285).

Dio con l'umanità, dove l'azione di Dio è assolutamente eccedente ogni risposta umana.

Le modalità con cui Dio trasformerà il creato in «un nuovo cielo e una nuova terra» non ci sono ovviamente note³⁹. In questo caso e a maggior ragione la teologia deve professare e insegnare la *docta ignorantia futuri*⁴⁰. Essa può dire solamente che tra il mondo presente e quello futuro trasfigurato ci sarà una certa continuità e non una radicale frattura. In questo senso, la predica apocalittica circa la distruzione di questo mondo e la sua sostituzione con un mondo altro da parte di Dio è teologicamente insensata ed eticamente dannosa, nonostante il suo intento di voler annunciare un fatto salvifico. Le descrizioni simboliche che si rintracciano nel Nuovo Testamento non intendono rappresentarci il futuro ultimo della creazione, né dirci il “quando” ciò avverrà, ma vogliono solo trasmetterci il senso di una salvezza dai confini universali, che abbraccia la totalità della creazione, e infonderci la speranza che «il mondo futuro sarà lo stesso mondo attuale, perché Cristo è creatore e salvatore di questo mondo, non di un altro, e sono lo stesso uomo corporeo e lo stesso mondo che soffrono e gemono in attesa della risurrezione futura (Rm 8,22-25)»⁴¹.

³⁹ Cfr. *Gaudium et spes* 39.

⁴⁰ Cfr. K. RAHNER, *Il problema del futuro*, in *Id.*, *Nuovi Saggi* IV, Roma 1973, 669. «In conseguenza di tale notazione si potrebbe decidere di lasciare alle cosmologie la determinazione della fine, ritenendo che la teologia sia interessata “solo” al rapporto della realtà con Cristo; ma di fronte alle incertezze della scienza si potrebbe anche decidere di risolvere la questione solo dalla prospettiva teologica, fidando sulla verità che questa conoscerebbe dalla rivelazione. In verità, sia la scienza sia la teologia mostrerebbero in tal caso di non far conto del loro punto di partenza, che non è costituito semplicemente dai dati di fatto, bensì dal desiderio di trovare una risposta alla domanda proveniente alla persona umana dall'esperienza di vivere in un mondo» (G. CANOBBIO, *Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica*, in *Quaderni Teologici del Seminario di Brescia* 8, *La fine del tempo*, Brescia 1998, 236).

⁴¹ I. SANNA, *Quale categoria di futuro? Considerazioni metodologiche*, in S. MURATORE (ed.), *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*, Padova 1997, 175.

La riscoperta degli angeli. Note sul recupero di un trattato dimenticato

Manfred Hauke

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. La sfida attuale

Nel mondo “laico”, le pubblicazioni su “angeli” e “spiriti” sono diventate numerose. Esiste una vera e propria proliferazione di scritti, spesso in chiave molto esotica. «Così, alla riserva, prossima al silenzio, di non pochi settori della teologia e della catechesi si contrappone la loquacità intemperante e mistificante della letteratura al servizio dell’industria dell’occulto. In una situazione del genere, prendere la parola da un punto di vista rigorosamente teologico diventa semplicemente un obbligo»¹.

A nostro parere non si tratta qui soltanto di una moda esoterica, che i teologi potrebbero facilmente snobbare, bensì anche del ritorno di un tema antico quanto la storia umana stessa e ben presente, ad esempio, nella filosofia antica. Un segno di questa corrente al sud delle Alpi è un libro di Massimo Cacciari, apparso nel 1986². Secondo il noto filosofo (che non si professa cristiano credente), l’angelo rappresenta la realtà dell’invisibile, mentre il *daímon* viene spiegato come forma di chiusura nella realtà visibile³. Cacciari si ispira tra l’altro alle *Elegie duinesi* del poeta tedesco Rainer Maria Rilke⁴, un’opera studiata (nei suoi pregi e nelle sue

¹ G. GOZZELINO, *Angeli e demoni. L'invisibile creato e la vicenda umana*, Cinisello Balsamo 2000, 6.

² M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Milano 1986 (1992³).

³ Per una valutazione critica vedi R. LAVATORI, *Gli angeli. Storia e pensiero*, Genova 1991, 254-258.

⁴ Cfr. M. CACCIARI (nota 2), 25-37.

ambiguità) in particolare da Romano Guardini⁵. In Rilke, gli angeli non sono i messaggeri di Dio della rivelazione biblica, ma rappresentano l'essenza della creazione riuscita, al di là della caducità dell'esistenza terrena. Anche se si tratta qui di una visione non cristiana, troviamo in una proposta del genere un riflesso dell'esperienza naturale dell'uomo con cui si può dialogare⁶. I punti validi dell'approccio naturale si ritrovano anche, almeno in maniera implicita, nella dottrina rivelata della Sacra Scrittura.

Gli angeli, certo, non costituiscono il centro della fede cristiana, ma fanno pienamente parte della rivelazione e non possono essere separati dal mistero di Dio in Gesù Cristo, accolto nella Chiesa. La riflessione sul mondo angelico, dopo un periodo di relativo silenzio dall'epoca conciliare fino agli anni ottanta, conosce infatti una discreta ripresa anche in ambito teologico. Un segno di questo ricupero è stata, già nel 1992, l'apparizione di un ampio saggio, scritto da più autori, nel *Corso di Teologia Sistemica*⁷. Vi si aggiungono altre pubblicazioni significative⁸. Un discorso serio e profondo sull'angelologia non è tuttavia mancato nemmeno nel periodo di "silenzio", per esempio nei contributi magistrali di Michael Seemann (1967), all'interno della dogmatica *Mysterium salutis*, diffusa in più lingue a livello mondiale⁹, e di Johann Auer (1975), nella collana chiamata indebitamente «Piccola (sic) Dogmatica Cattolica», pubblicata assieme a Joseph Ratzinger¹⁰.

⁵ R. GUARDINI, *Rainer Maria Rilke. Le elegie duinesi come interpretazione dell'esistenza*, 2 voll., Brescia 1974 (or. ted. *Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, München 1961²); Id., *Gli angeli*, in AA.VV., *Ritorno degli angeli?*, Vicenza 1988, 7-19. Vedi anche brevemente H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* III, Milano 1983, 429.

⁶ Vedi p. es. la valutazione di R. LAVATORI (nota 3), 229-232; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungstheologie* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 296.

⁷ B. MARCONCINI – A. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male* (Corso di teologia sistemica 11), Bologna 1992.

⁸ Si vedano, a titolo di esempio per l'ambito italofono, R. LAVATORI (nota 3); G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Leumann (Torino) 1991, 237-343; Id., *Angeli e demoni* (2000) (nota 1); B. MONDIN, *Gli abitanti del cielo* (Nuovo corso di teologia dogmatica 5), Bologna 1994; G. PANTEGHINI, *Angeli e demoni. Il ritorno dell'invisibile*, Padova 1997; G. BORTONE (ed.), *Angeli e demoni nella Bibbia* (Corso biblico 18), L'Aquila 1998.

⁹ M. SEEMANN, *Questioni preliminari all'angelologia e alla demonologia*, in *Mysterium Salutis* IV, Brescia 1970, 723-735; Id., *Gli angeli*, cit., 739-788 (or. ted. *Vorfragen zur Angelologie und Dämonologie*, in *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, 944-953; *Die Engel*, cit., 953-995).

¹⁰ J. AUER, *Il mondo come creazione* (PDC 3), Assisi 1977, §§ 36-39 (or. ted. *Die Welt – Gottes Schöpfung*, KKD 3, Regensburg 1975). La presenza qualificata del tema in ambito tedesco nel detto periodo si mostra anche in vari contributi di L. SCHEFFCZYK, in particolare *Einführung in die Schöpfungstheologie*, Darmstadt 1987³, 151-167.

2. «L'angelologia dell'alzata di spalle»

Negli anni sessanta e settanta dell'ultimo secolo era molto diffuso un atteggiamento chiamato criticamente da Karl Barth «angelologia dell'alzata di spalle» (*Angelologie des Achselzuckens*)¹¹. Con questa espressione il teologo basilese caratterizza una tendenza che si era sviluppata nell'ambito della teologia protestante dal tempo di David Friedrich Schleiermacher (1768-1836). Secondo Schleiermacher, uno dei padri della teologia liberale, l'angelologia non è «mai coinvolta nell'ambito della dottrina veramente cristiana»¹². Sarebbe un tema tipico della liturgia e della pietà privata, ma non farebbe parte della dogmatica (è questo un atteggiamento che dimentica l'unione tra *lex orandi* e *lex credendi*)¹³. Inoltre Schleiermacher ritiene superstiziosa la credenza nel diavolo e nei demoni¹⁴, un'opinione che nell'epoca postconciliare veniva ritenuta il *dernier cri* anche in una certa fascia di teologi di provenienza cattolica¹⁵.

La negazione dell'esistenza degli angeli è un segno tipico di una teologia orientata all'illuminismo dei secoli XVIII e XIX. L'accoglienza di questo pensiero nell'ambito protestante fu ripresa, malgrado la posizione contraria di Barth¹⁶, dal programma della demitizzazione formulata nel 1943 da Rudolf Bultmann:

«Grazie alla conoscenza delle forze e delle leggi della natura è liquidata la credenza negli spiriti e nei demoni... Non ci si può servire della luce elettrica e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli propostoci dal Nuovo Testamento»¹⁷.

¹¹ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* III/3, Zürich 1950, 480.

¹² D. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* II, Berlin 1960 (= 1831²), 205 (§ 42), citato in L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung* (nota 6), 293.

¹³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung* (nota 6), 294.

¹⁴ D. F. SCHLEIERMACHER (nota 12), §§ 42-43. Cfr. G. TAVARD, *Die Engel* (Handbuch der Dogmengeschichte II/2b), Freiburg i. Br. 1968, 91.

¹⁵ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung* (nota 6), 351-357.

¹⁶ Vedi soprattutto K. BARTH (nota 11), § 51, 426-623. L'importanza di questo trattato viene sottolineata tra l'altro da G. TAVARD (nota 14), 93s.; W. PANNENBERG, *Teologia sistemática II*, Brescia 1994 124 (or. ted. *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 125); R. LAVATORI (nota 3), 210-212; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung* (nota 6), 294.

¹⁷ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Brescia 1973⁴, 109s. (or. ted. *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1954³, 17s.).

La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato

La “modernità” della teologia, secondo Bultmann, si manifesta nella negazione di ogni intervento immediato di Dio nella storia. Questo deismo illuministico si spiega a partire da una premessa filosofica contraddittoria: il teologo crede ancora in un Dio personale e creatore che chiama l’uomo ad una risposta esistenziale, ma non accetta l’azione efficace di questo Dio sul mondo materiale (e a maggior ragione, non c’è posto per l’intervento degli angeli). È stato inevitabile, da questo punto di vista, “demitizzare” anche Bultmann, come fece in seguito il suo allievo Herbert Braun: non è più possibile credere, con queste premesse, in un Dio personale¹⁸.

Accanto all’approccio deistico alla Bibbia, occorre osservare anche in ambito protestante la perdita delle esperienze sia del miracolo sia del mondo angelico nella vita dei santi: si dà spesso per scontata la mancanza di questi fatti nel tempo presente, mentre uno sguardo alle testimonianze dei processi di beatificazione e canonizzazione, che rispettano tutte le regole di un approccio storico-critico, potrebbe efficacemente smentire l’illuminismo accolto dai teologi liberali¹⁹. Basterebbe la verifica di un solo esempio per distruggere una teoria sbagliata. L’esperienza dei santi, purtroppo, non è stata nemmeno avvertita o presa sul serio da ampie parti della teologia cattolica. Soltanto così si spiega un diffuso scetticismo di fronte all’esistenza degli angeli, persino in certe fasce del clero degli ultimi decenni. Quest’atteggiamento si manifesta ad esempio nel Catechismo Olandese (1966) che offre sul tema degli angeli una specie di miscela tra Schleiermacher e Bultmann²⁰. La Commissione dei Cardinali, costituita per correggere quest’opera, ribadisce: «Il catechismo deve insegnare che Dio creò oltre il mondo visibile in cui viviamo anche un regno di spiriti puri che chiamiamo angeli (cfr. Conc. Vat., Const. *Dei Filius*, cap. I; Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium*, 49, 50). Inoltre va esposto che le anime dei singoli uomini, essendo spirituali (cfr. Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et Spes*, 14),

¹⁸ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Gottloser Gottesglaube? Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung*, Regensburg 1974, 90-128.

¹⁹ Vedi ad esempio le documentazioni di H. GROCHTMANN, *Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung*, Langen 1989 (tesi di dottorato in giurisprudenza all’Università di Berlino!); W. SCHAMONI, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburg-Linz-Stein am Rhein 1976; F. RECKINGER, *Wenn Tote wieder leben. Wunder: Zeichen Gottes oder PSI?*, Aschaffenburg 1995 (sui miracoli); F. HOLBÖCK, *Vereint mit den Engeln und Heiligen. Heilige, die besondere Beziehungen zu den Engeln hatten*, Stein am Rhein 1986² (sugli angeli); S. GAETA, *Miracoli. Quando la scienza si arrende*, Casale Monferrato 2004.

²⁰ Cfr. *Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Freiburg i. Br. 1971, 534 (it. *Il nuovo Catechismo olandese*, Torino-Leumann 1969, 583).

vengono create immediatamente da Dio (cfr. Enc. *Humani Generis*, AAS 42 [1950] 575)»²¹.

Chi “demitizza” l’esistenza degli angeli, è facilmente portato a fornire dei dati biblici un’interpretazione solamente simbolica o “esistenziale”. Così alcuni teologi spiegavano gli spiriti celesti come simboli poetici dell’azione divina (Claus Westermann)²², come «poteri dell’essere» (Paul Tillich)²³ o come forze interiori dell’anima umana (Eugen Drewermann)²⁴. Hans Urs von Balthasar causticamente chiama questa corrente «demitologismo volgare» (*Vulgär-Entmythologismus*)²⁵. Altri teologi lasciano in sospenso l’esistenza degli angeli, come ad esempio Karl Rahner²⁶.

La filosofia deista nell’approccio bultmanniano va spesso di pari passo con l’empirismo e il positivismo, che riconoscono come verità soltanto dei dati sottoposti all’esperienza dei sensi e ripetibili nell’esperimento. Di fronte al materialismo empirista, non cade soltanto l’esistenza degli spiriti angelici, ma anche quella dell’anima umana e la realtà stessa di Dio. Chi nega l’immortalità dell’anima e la presenza degli angeli, si trova così a metà strada verso l’ateismo.

Anche se la maggioranza dei teologi cattolici difende la credenza negli angeli, i dubbi e i punti interrogativi hanno portato molti pastori e fedeli ad un atteggiamento piuttosto scettico. Talvolta si ritiene l’angelologia quasi un lusso cui si può rinunciare. In Germania, già nel lontano 1883, un professore di dogmatica, uno dei pochi a scrivere un piccolo manuale sugli angeli, dovette giustificare la sua impresa di fronte ad un teologo di Tubinga il quale trovava strano che qualcuno scrivesse ancora dei capitoli o libri interi su una tematica così inutile²⁷. Non basta la fede in Dio? A che cosa serve credere negli angeli?

²¹ *Dichiarazione della Commissione cardinalizia sul Nuovo Catechismo*, in AAS 60 (1968) 687-691, qui 687 (traduzione nostra) (vedi anche *Il nuovo Catechismo olandese*, Leumann [Torino] 1969, Supplemento, pp. 17s.). I documenti citati si trovano anche in DH (= DENZINGER – HÜNERMANN), 3002 (con riferimento al Concilio Lateranense IV: DH 800); 3891 (*Humani generis*); 4169s. 4314 (Vaticano II).

²² C. WESTERMANN, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Stuttgart 1980².

²³ P. TILlich, *Systematic Theology* I, Chicago 1953, 260.

²⁴ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese* I, Olten 1984, 177.

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* III, Milano 1983, 431.

²⁶ K. RAHNER, *Über Engel*, in Id., *Schriften zur Theologie* XIII, Zürich 1978, 381-428, qui specialmente 385s. 398 (it. *Sugli Angeli*, in Id., *Dio e Rivelazione. Nuovi Saggi* VII, Roma 1981, 469-527).

²⁷ J. H. OSWALD, *Angelologie*, Paderborn 1889² (1883¹), IIIs.

La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato

3. Fantasticherie “angeliche”

Mentre da una parte è ancora diffusa una mentalità illuminista ed esistenzialista, ostile alla credenza negli spiriti celesti (e, ancora di più, negli angeli caduti), dall'altra parte non mancano dei fenomeni preoccupanti che scambiano i messaggeri di Dio con altre forze che certo non vengono dal cielo. Un esempio tipico sono i “dettati” dati da “spiriti” a Vassula Ryden, una “veggente” di confessione ortodossa che ha trovato parecchi proseliti anche (o soprattutto) in ambito cattolico, inclusa in prima linea la Svizzera²⁸. La fama di questa signora inizia quando nel 1985 viene costretta (!) da un essere invisibile a scrivere un messaggio: «Sono il tuo angelo (...). Mi chiamo Dan (Daniel)»²⁹. La maggior parte dei messaggi è dottrinalmente corretta, ma vi sono presenti vari fattori e dottrine devianti. Basti riferire l'invito dell'«Eterno Padre»: «La Pace sia con te. Ogni parola che senti (*feel*) non essere giusta e che ti turba, sentiti libera di correggerla. Io, Dio, ti do il sentimento (*feeling*). Vassula, sei contenta?»³⁰. Il “Padre eterno” permette quindi alla sua diletta figlia di correggere secondo il suo sentimento i messaggi ricevuti dallo stesso “Padre eterno”. Questo messaggio non è soltanto del tutto fuorviante, ma anche in aperta contraddizione con altri messaggi, tra i quali: «Ripeti solo le parole che Io stesso ti ho dato; non aggiungere né togliere nulla; sii fedele a Me»³¹.

È ovvia la provenienza spiritistica dei messaggi che comportano anche la scrittura automatica. Il parallelo storico più evidente è la setta dei montanisti nella Chiesa antica, una corrente molto portata ad esperienze dette “carismatiche” ma dai Padri della Chiesa ritenuta di provenienza diabolica³². Se la voglia immoderata di una società consumistica si butta sugli “spiriti”, ci si possono aspettare delle esperienze analoghe. Il caso “Ryden” è soltanto uno tra tanti. È più che preoccupante l'accoglienza entusiasta di questi “spiriti” da parte di teologi cattolici di fama mondiale, come René Laurentin e Michael O'Carroll³³.

²⁸ Cfr. per ulteriori dettagli F.-M. DERMINE, *Vassula Ryden. Indagine critica*, Leumann (Torino) 1995.

²⁹ F.-M. DERMINE (nota 28), 25.

³⁰ *Ibid.*, 72 (messaggio del 12.10.1986).

³¹ *Ibid.* (messaggio del 14.7.1992).

³² Cfr. L. VOLKEN, *Die Offenbarungen in der Kirche*, Innsbruck 1965, 54-62 (or. fr. *Les révélations dans l'Église*, Mulhouse 1961); J. BOUFLET, *Faussaires de Dieu. Enquête*, Paris 2000, 29-31. 43 (vedi anche l'indice s. v. “Ryden”).

³³ Si vedano i numerosi riferimenti in F.-M. DERMINE (nota 28).

Bisogna essere riconoscenti alla Congregazione per la Dottrina della Fede di avere messo un freno alla diffusione di queste fantasticherie in ambito ecclesiale con una nota del 6 ottobre 1995. I vescovi vengono invitati a non concedere spazi in cui questa donna possa diffondere le sue idee. Non si creda nella presunta origine soprannaturale di quanto la Ryden afferma. La CDF mette in guardia tra l'altro contro le confusioni delle persone trinitarie ed elementi fuorvianti riguardanti l'ecumenismo, tra cui la partecipazione abituale della donna ai sacramenti della Chiesa cattolica, malgrado la sua appartenenza alla Chiesa greco-ortodossa³⁴ [e il suo essere divorziata e risposata]³⁵. Se la venerabile congregazione volesse trattare tutti i casi analoghi, avrebbe probabilmente un lavoro sufficiente per occupare per anni lo staff di un intero ministero statale. E non è sempre facile distinguere il grano dalla pula³⁶.

Un altro esempio per un discernimento critico riguarda un'organizzazione cattolica che ha attirato tante persone di fede zelante: l'*Opus Angelorum*, che si rifà alle presunte apparizioni angeliche di una signora austriaca, Gabriele Bitterlich (1896-1978). L'organizzazione è riconosciuta dall'autorità ecclesiastica, ma con la condizione molto importante, prescritta dalla CDF, di staccarsi da determinate pratiche legate alle pretese visioni della fondatrice³⁷. Anche qui potremmo trovare dei paral-

³⁴ Cfr. AAS 88 (1996) 956-957; J. BOUFIET (nota 32), 555s. (tr. franc. del decreto). Si noti anche una dichiarazione di stampa della CDF, del dicembre 1996, sulla nota del 6.10.1995, in L'Osservatore Romano, edizione settimanale in inglese, 4.12.1996, 12, tradotta in tedesco nel sito www.stjosef.at/dokumente/glaueuskongregation_vassula.htm.

³⁵ Cfr. F.-M. DERMINE (nota 28), 139-143. Altre informazioni sul rapporto con la CDF si trovano sul sito dedicato agli scritti della Signora Ryden, soprattutto una lettera di P. Grech, a nome della Congregazione, del 4.4.2002, e la risposta della veggente del 26.6.2002: www.tlig.org/cdf.html.

³⁶ Un buon sussidio per il lavoro di discernimento si trova nel saggio di F.-M. DERMINE, *Mistici, veggenti e medium. Esperienze dell'aldilà a confronto*, Città del Vaticano 2001 (cfr. la presentazione da parte di P. Georges Cottier OP, ora cardinale: 5-7).

³⁷ Cfr. CDF, *Epistula Em.mo ac Rev.mo D. Iosepho Card. Höffner... de peracto examine circa "Opus Angelorum"*, in AAS 76 (1984) 175s. Qui il cardinale Ratzinger sottolinea tra l'altro: «Opus Angelorum... non diffundet intra sua membra et intra fideles talem cultum Angelorum qui "nominibus", ex praesumpta revelatione privata (Dominae Gabriele Bitterlich attributa) cognitit, uteretur. Nec iisdem nominibus in orationibus quibuscumque a communitate abhibitis uti licebit». Un altro decreto seguì alcuni anni dopo: CDF, *Decretum de doctrina et usibus particularibus consociationis cui nome "Opus Angelorum"*, in AAS 84 (1992) 805-806. Vedi anche F. HOLBÖCK (nota 19), 421-423; H. BOBERSKI, *Das Engelwerk*, Salzburg 1993²; H. SCHMITZ, *Engelwerk*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995) 660s.; F. COURTH, *Gott – Mensch – Welt. Was sagt christlicher Schöpfungsglaube?*, St. Ottilien 1996, 174s. Le esperienze della Signora Bitterlich vengono invece difese da un suo figlio, H. BITTERLICH, *Sie schaute die Engel. Mutter Gabriele Bitterlich 1896-1978. Leben und Auftrag*, Goldach (CH) 1990 (diffusione ristretta). Già nel sec. VIII i sinodi di Roma (745) e Aquisgrana (789) proibirono l'uso di nomi angelici ignoti alla divina rivelazione: G. TAVARD (nota 14), 58; A. ZIEGENAUS, *Sein und Wirken geistiger Mächte: Engel und Dämonen*, in F. BREID (ed.), *Gottes Schöpfung*, Steyr 1994, 211-238, qui 214, nota 6.

leli con il passato, fino all'avvertimento dell'apostolo Paolo: «Nessuno v'impedisca di conseguire il premio, compiacendosi in pratiche di poco conto e nella venerazione degli angeli, seguendo le proprie visioni...» (Col 2,18).

Mettere in guardia contro l'inganno umano e la "coda del demonio", evidentemente, non significa svalutare le vere esperienze carismatiche con gli angeli, come quelle che troviamo nei santi della Chiesa³⁸. Per accostarsi a questo fenomeno, comunque, occorrono la virtù della prudenza e il giusto equilibrio che si fa guidare dagli angeli al mistero del Dio trino, a Cristo, alla Chiesa e all'amore del prossimo.

4. L'approccio epistemologico al mistero degli angeli

L'esplorazione teologica deve imboccare una via tra la Scilla dell'illuminismo (che rifiuta l'esistenza misteriosa degli angeli) e la Cariddi dello gnosticismo e dello spiritismo (che presentano dei falsi "misteri" al di là della rivelazione). Per la nostra panoramica, ci accontentiamo di qualche cenno riguardante l'epistemologia, per passare poi ad alcune tesi sul significato dell'angelologia nella vita della fede.

L'esistenza di spiriti non umani, di per sé, è una convinzione umana quasi universale e accessibile anche ad una riflessione filosofica³⁹. Le linee essenziali di un approccio filosofico si trovano, in maniera esemplare, in Tommaso d'Aquino che accoglie vari filoni della storia filosofica e teologica precedente⁴⁰. Secondo il *doctor angelicus*⁴¹, l'esistenza di creature intellettuali appartiene alla perfezione dell'universo. Come Dio produce il cosmo mediante l'intelletto e la volontà, così occorre

³⁸ Cfr. F. HOLBÖCK (nota 19).

³⁹ Sulla storia delle religioni vedi p. es. A. COUDERT, *Angels*, in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of religion* 1, New York 1995, 282-286; J. RIES (ed.), *Anges et démons* (Homo religiosus 14), Louvain-la-Neuve 1989. Sul versante filosofico vedi brevemente H. M. NOBIS, *Engellehre*, in J. RITTER e altri (edd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2, Darmstadt 1972, 500-503.

⁴⁰ Cfr. G. TAVARD (nota 14), 70-74; ID., *Engel V. Kirchengeschichtlich*, in *Theologische Realenzyklopädie* 9 (1982) 599-609, qui 605; F. HOLBÖCK (nota 19), 253-268; J. M. VERNIER, *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin. Fondements historiques et principes philosophiques*, Paris 1986; R. LAVATORI (nota 3), 146-152; A. AMATO, *L'angelologia nella tradizione della Chiesa*, in B. MARCONCINI ecc. (nota 7), 105-150, qui 132s.; S. PINCKAERS, *Les anges, garants de l'expérience spirituelle selon Saint Thomas d'Aquin*, in *Rivista Teologica di Lugano* 1 (1996) 175-189; F. SBAFFONI, *San Tommaso d'Aquino e l'influsso degli angeli*, Bologna 1993.

⁴¹ Su questo nome cfr. F. HOLBÖCK, *Thomas von Aquin als "Doctor angelicus" und "Doctor Angelorum"*, in AA.VV., *San Tommaso e l'odierna problematica teologica* (Studi tomistici 2), Roma 1974, 199-217; vedi anche ID., *Vereint mit den Engeln* (nota 19), 253-260.

anche una corrispondenza nel creato simile a Dio. Gli angeli, come spiriti puri, gli assomigliano maggiormente⁴².

Un'idea simile parte dall'essenza umana. Nell'uomo troviamo una dimensione corporale e un'altra spirituale, l'anima; constatando questo fatto, ne possiamo concludere che Dio poteva creare anche degli esseri soltanto spirituali, senza corpo.

Un'altra riflessione accenna alla glorificazione di Dio da parte delle creature. L'uomo è in grado di lodare Dio esplicitamente e non soltanto tacitamente con la sua esistenza, come invece il mondo dei minerali, delle piante e degli animali. La gloria formale rivolta a Dio da parte dell'uomo, però, è piccola, se guardiamo soltanto gli uomini e se mettiamo tra parentesi il Verbo fatto uomo (la cui umanità rivolge a Dio un onore infinito, a causa dell'unione ipostatica con la persona del Figlio). È quindi conveniente che ci siano ancora altri spiriti creati che possono lodare Dio per tutto il creato in maniera più perfetta.

Mentre le riflessioni accennate sono di tipo metafisico, un'altra via è quella dell'esperienza: ci sono degli avvenimenti che rendono almeno molto probabile l'esistenza di spiriti buoni e cattivi⁴³. Queste esperienze sono state un fattore importante per riaccendere negli ultimi decenni la credenza negli spiriti. Sono anche uno dei motivi per l'accettazione universale di angeli (e demoni) nella storia delle religioni.

Tali riflessioni ed esperienze possono rendere plausibile l'esistenza degli angeli già per la ragione naturale. Alcuni teologi pensavano per questo di poter dimo-

⁴² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I q. 50 a. 1; *Summa contra gentiles* II, 46. Nella *Summa contra gentiles*, scritta per il dialogo con i non cristiani, Tommaso evita il termine teologico "angeli" e parla di "creature intellettuali"; cfr. G. TAVARD (nota 14), 71.

⁴³ Sull'esperienza autorevole dei santi (a proposito degli angeli) vedi F. HOLBÖCK, *Vereint mit den Engeln* (nota 19). Numerose opere recenti si dedicano all'esorcismo che mette in evidenza l'intervento di spiriti cattivi, tra le quali G. AMORTH, *Un esorcista racconta*, Roma 1991³; ID., *Nuovi racconti di un esorcista*, Roma 1993⁴; R. SALVUCI, *Indicazioni pastorali di un esorcista*, Milano 1994⁴; I. FROC (ed.), *Esorcisti e mistero del male*, Cinisello Balsamo 2000 (or. fr. *Esorcistes*, Paris 1996); M. PROBST – K. RICHTER, *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen*, Münster 2002; A. GEMMA, *Io, vescovo esorcista*, Milano 2002; G. B. PROJA, *Uomini diavoli esorcismi. La verità sul mondo dell'occulto*, Roma 2003²; M. SODI (ed.), *Tra maleficio, patologie e possessione demoniaca. Teologia e pastorale dell'esorcismo*, Padova 2003. In questo campo vanno evitate sia la credulità troppo facile nell'intervento del maligno sia la superficialità illuminista che riduce i fenomeni a manifestazioni dell'inconscio o di malattie psichiche. Per una sana apologia dell'esorcismo e un confronto con le varie critiche è particolarmente valido il saggio di un teologo luterano (!), W. C. VAN DAM, *Dämonen und Besessene. Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung*, Aschaffenburg 1970. Per la descrizione dettagliata e significativa di un caso concreto vedi l'opera del gesuita tedesco A. RODEWYK, *Possessione diabolica oggi. Fatti ed interpretazioni*, Udine 1997 (or. ted. *Dämonische Besessenheit heute*, Aschaffenburg 1970²).

re l'esistenza degli angeli già tramite la metafisica⁴⁴. Quando Tommaso parla di una "necessità", non intende alcuna necessità assoluta, bensì una probabilità molto grande⁴⁵. La tesi più seguita, comunque, è quella che ritiene l'esistenza degli angeli – di fronte alla ragione naturale – molto probabile, ma non del tutto sicura. L'ultima certezza viene dalla fede, come afferma già sant'Agostino: *esse Angelos novimus ex fide* («sappiamo per fede che gli angeli esistono») ⁴⁶.

La certezza della fede viene dalla rivelazione divina. Il criterio decisivo è qui la persona di Gesù Cristo. La sua vita è accompagnata dal servizio degli angeli, ed Egli stesso parla della loro esistenza: «Guardatevi dal disprezzare uno solo di questi piccoli, perché vi dico che i loro angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli» (Mt 18,10). «Quando risusciteranno dai morti... saranno come angeli nei cieli» (Mc 12,25). Con tali affermazioni, il Signore si distanzia dai sadducei che negavano sia la risurrezione sia l'esistenza di spiriti (cfr. At 23,8: «I sadducei... affermano che non c'è risurrezione, né angeli, né spiriti...»). La negazione del mondo angelico non è una prerogativa della mentalità "moderna" dell'illuminismo... L'affermazione dell'esistenza degli angeli da parte di Gesù, preparata già dall'esperienza d'Israele, non può essere ricondotta a un'immagine prescientifica ("mitologica") del mondo, ma ha la sua radice nella consapevolezza messianica del Figlio incarnato di Dio. Questo fatto è ancora più evidente, se consideriamo l'opposizione di Gesù a Satana. Il Signore vede nella sua lotta contro il maligno un momento centrale della sua missione. Nelle sue parole, i demoni non compaiono come degli esseri in parte "neutrali" (come per molti rabbini al tempo di Gesù)⁴⁷, ma come spiriti cattivi attorno al diavolo.

Gesù ha quindi una concezione precisa sugli spiriti cattivi che non concorda semplicemente con l'ambiente giudaico. Negare l'esistenza del diavolo (angelo caduto),

⁴⁴ Di fatto sono stati pochissimi. J. B. HEINRICH, *Dogmatische Theologie* V, Mainz 1884, 523, respinge la scuola di Anton Günther (1783-1863) che subisce l'influsso dell'idealismo tedesco; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Schöpfung*, Paderborn 1956, 91, menziona criticamente Eusebius Amort (1692-1775).

⁴⁵ Vedi p. es. *Summa contra gentiles* II, 46: «Quod oportuit ad perfectionem universi aliquas creaturas intellectuales esse» (titolo). – «... necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligentes». Le affermazioni vengono spiegate come grande convenienza, ma non come necessità strettamente metafisica; cfr. p. es. J. B. HEINRICH (nota 44), 523-525; F. DIEKAMP – K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas II*, Münster 1959¹¹⁻¹², 58; B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 39.

⁴⁶ AGOSTINO, *En. in Ps.* 103, 1, 15 (PL 37, 1348; Nuova Biblioteca Agostiniana 27, 666s.).

⁴⁷ Cfr. W. C. VAN DAM (nota 43), 172s.

dimostra una cristologia distrutta, la quale sostiene che il Salvatore avrebbe sbagliato in un aspetto centrale della sua missione⁴⁸.

Per il discorso dogmatico sugli angeli (e sui demoni) occorre un'impostazione adeguata. A nostro parere, non appare giusto integrare l'angelologia semplicemente nell'"antropologia teologica", come di solito accade in ambito italiano. Quest'approccio rischia non soltanto di confondere natura e grazia, ma tralascia troppo facilmente i dati generali della dottrina sulla creazione (molto importante per il dialogo con il mondo non credente) e tutta la creazione non umana, in particolare gli angeli. Sarebbe meglio, come avviene tra l'altro in Germania (e a Lugano), offrire dei corsi istituzionali distinti sulla creazione e sulla grazia. Certamente il cosmo intero e l'immenso mondo angelico hanno un legame con l'uomo, anzitutto con il Figlio di Dio incarnato, ma sono anche portatori di un significato che non si esaurisce nel legame con l'uomo. Basti pensare ai milioni di anni prima dell'apparizione dell'uomo o all'immensità del cosmo la cui grandezza oltrepassa la nostra immaginazione. Ci sono tanti fenomeni che rispecchiano la lode del Creatore, senza orientarsi direttamente all'uomo. È giusto che la creazione dell'uomo stia al centro del trattato sulla creazione, ma egli non deve neanche assorbire le altre creature. «Non dobbiamo ridurre la dottrina sulla creazione all'antropologia; altrimenti sia Dio che la fede perderebbero la loro universalità»⁴⁹.

5. Il significato della fede negli angeli. Dieci tesi

L'esistenza degli angeli ha una funzione importante nell'insieme della dottrina cattolica. Chi non tiene conto della loro presenza, non raggiunge l'equilibrio necessario per la vita della fede. Il punto di partenza, per un discorso dogmatico, è costituito dal mistero di Cristo. «Cristo è il centro del mondo angelico. Essi sono "i suoi angeli": "Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli..." (Mt 25,31). Sono suoi perché creati *per mezzo* di lui e *in vista* di lui... (Col 1,16). Sono suoi ancor più perché li ha fatti messaggeri del suo disegno di salvezza... (Eb 1,14)»⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. p. es. J. RATZINGER, *Abschied vom Teufel?*, in Id., *Dogma und Verkündigung*, München 1977³, 221-230, qui 225-227 (tr. it. *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 189-197); B. MARCONCINI, *La testimonianza della Sacra Scrittura* [sui demoni], in Id. ecc. (nota 7), 203-291, qui 271-275.

⁴⁹ C. SCHÜTZ, *Anmerkungen zur Schöpfungslehre und zur Anthropologie*, in AA.VV., *Mysterium Salutis. Ergänzungsband*, Einsiedeln 1981, 323-347, qui 323.

⁵⁰ CCC, n. 331.

La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato

«Dall’Incarnazione all’Ascensione, la vita del Verbo incarnato è circondato dall’adorazione e dal servizio degli angeli... Al ritorno di Cristo, che essi annunziano, saranno là, al servizio del suo giudizio»⁵¹.

L'accostamento cristologico degli angeli include in sé la dimensione trinitaria, presente soprattutto nella lode angelica che risuona nella liturgia della Chiesa. Nella Sacra Scrittura, soprattutto l’Apocalisse descrive come la liturgia celeste si unisca all’adorazione di Dio sulla terra nella comunità dei credenti⁵². Il mistero di Cristo e della Trinità include anche il ruolo degli angeli per il cosmo, creato da Dio in vista dell’Incarnazione. Lo sguardo al Salvatore va integrato inoltre con la realtà della Chiesa, corpo mistico di Cristo. Come gli angeli circondano il Verbo incarnato, così essi servono tutti i figli adottivi di Dio nella comunità dei credenti⁵³. Il servizio alla comunità include anche la protezione e l’intercessione a favore di ogni fedele e (probabilmente) di ogni persona umana⁵⁴.

Partendo da questa impostazione che include tutte le dimensioni essenziali della fede cristiana, cerchiamo di presentare dieci tesi sul significato della fede negli angeli (senza alcuna pretesa di esaurire questo tema).

Tesi 1: Gli angeli stimolano il senso per la grandezza e gloria di Dio.

I testi biblici che parlano degli incontri con gli angeli spesso sottolineano il santo timore di fronte all’apparizione dei messaggeri di Dio. Gli angeli annunciano il *mysterium tremendum et fascinatum* che consiste nel contatto con la santità di Dio. Riportiamo alcuni esempi. È molto significativa la vocazione del profeta Isaia. In una visione, Isaia sperimenta la grandezza di Dio, affiancato dai serafini. Quando questi proclamano il “Santo”, gli stipiti delle porte vibrano e il tempio si riempie di fumo. Quando Isaia professa di non essere degno, uno dei serafini tocca la sua bocca con un carbone ardente per purificarlo dal peccato (Is 6,1-7). Nel momento centrale della vocazione di Ezechiele si trova la gloria di Dio, lo splendore luminoso della divina presenza: «Quando la vidi, caddi con la faccia a terra...» (Ez 1,28). L’apparizione della divina gloria è incorniciata da quattro esseri misteriosi che asso-

⁵¹ CCC, n. 333.

⁵² Ap 8,3s. ecc. Cfr. E. PETERSON, *Von den Engeln*, in Id., *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, 197-243, qui 199-207 (= *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig 1935, 19-38; tr. it. *Il libro degli angeli*, Roma 1989).

⁵³ Cfr. CCC, nn. 334-335.

⁵⁴ Cfr. CCC, n. 336 (ogni fedele); J. BRINKTRINE (nota 44), 175-180.

migliano ai cherubini dell'arca (Ez 1,4-28). La loro presenza sottolinea il mistero di Dio che vuole essere vicino al suo popolo.

Tesi 2: Gli angeli sottolineano la realtà del Dio personale.

Dio, da una parte, trascende infinitamente il mondo. Dall'altra parte, il Creatore agisce nel creato e gli è immanente con la sua potenza e provvidenza. Il fatto che Dio non fa tutto da solo mette in evidenza la cooperazione richiesta alle creature, ma anche la sua trascendenza che si serve degli angeli. Allo stesso tempo, Dio è onnipresente nel creato e manifesta la sua presenza per mezzo degli inviati celesti. Sia la trascendenza di Dio che la sua immanenza vengono ribadite tramite delle creature spirituali e personali che svolgono una certa mediazione fra Dio e le altre creature. La realtà personale di Dio si manifesta nel volto personale dei suoi messaggeri.

Tesi 3: Gli angeli sono un aiuto per una fede viva e concreta in Dio.

La realtà personale di Dio è il presupposto per la nostra risposta vitale nella fede e nella fiducia. Questo rapporto esistenziale manifesta il rapporto di Dio con il mondo. Quando non si valorizza la presenza degli angeli, si rischia di arrivare a idee che falsificano questo rapporto: o si giunge a un deismo (secondo cui Dio esiste, ma non interviene nel creato) o a un panteismo (Dio e il mondo vengono identificati)⁵⁵. Gli angeli tengono lontano il pericolo del deismo, perché manifestano l'intervento permanente e personale di Dio durante la storia. Nello stesso tempo, essi contrastano ogni panteismo, in quanto indicano già con la loro azione la differenza tra lo spirito creato e quello assoluto di Dio. Dio non è lontano da noi (contro il deismo) né si identifica con la nostra realtà (contro il panteismo). Gli angeli come messaggeri del Dio vivente invitano a sviluppare un rapporto di fiducia con il Dio tripersonale, Padre, Figlio e Spirito Santo.

Tesi 4: Gli angeli orientano l'uomo verso il suo scopo ultimo, l'adorazione di Dio nella visione beatifica.

«Guardatevi dal disprezzare uno solo di questi piccoli, perché vi dico che i loro angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli» (Mt 18,10). Vedere Dio «faccia a faccia» è il destino ultimo anche degli uomini (cfr. 1 Cor 13,12; 1 Gv 3,2). La “visione beatifica”, nella spiegazione classica, è la conoscenza immediata di Dio nella “luce della gloria”, una conoscenza unita alla carità che porterà

⁵⁵ Così osserva J. AUER (nota 10), § 39, 3.

La riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato dimenticato

l'uomo alla felicità suprema e piena⁵⁶. I santi e gli angeli sono già giunti a questo fine; il ricordo della vita in cielo aiuta quindi anche l'uomo a rivolgersi verso lo scopo della sua vita.

La visione beatifica ci renderà capaci di adorare Dio perfettamente con un intelletto pienamente illuminato e con un volere indiviso. Perciò gli angeli sono gli adoratori per eccellenza. «Il primo compito degli angeli consiste nell'adorazione di Dio Padre, del quale contemplanò il volto nel Cristo, suo Figlio, datore dello Spirito»⁵⁷. Nell'Apocalisse si trovano testimonianze particolarmente significative dell'adorazione angelica. Un esempio è l'elogio celeste dei ventiquattro vegliardi: essi «si prostravano davanti a Colui che siede sul trono e adoravano Colui che vive nei secoli e gettavano le loro corone davanti al trono, dicendo: "Tu sei degno, o Signore e Dio nostro, di ricevere la gloria, l'onore e la potenza, perché tu hai creato tutte le cose, e per la tua volontà furono create e sussistono"» (Ap 4,10-11). Ciascuno dei vegliardi ha «un'arpa e coppe d'oro colme di profumi, che sono le preghiere dei santi» (Ap 5,8)⁵⁸.

Adorando Dio e godendo della visione beatifica, gli angeli sono un forte richiamo al senso ultimo della nostra esistenza. La presenza degli angeli nella vita dei fedeli protegge contro quelle tendenze che riducono il cristianesimo a un'impresa politica o sociale, limitata al mondo terreno. La lode e l'adorazione di Dio non sono un lusso superfluo, bensì l'anticipazione del nostro "compito" e della nostra gioia in cielo. Le «miriadi di angeli», secondo la lettera agli Ebrei, fanno parte della «Gerusalemme celeste» alla quale i cristiani si sono accostati già adesso (cfr. Eb 12,22-24). La presenza del mondo angelico dà un ampio respiro che oltrepassa le utopie intramondane che vengono e se ne vanno.

La partecipazione all'adorazione angelica è un motivo importante della liturgia e può essere chiamato giustamente l'aspetto più nobile di tutta l'angelologia⁵⁹. Nella liturgia eucaristica, soprattutto il *Gloria*, la fine dei prefazi e il *Sanctus*, ispirato all'adorazione dei serafini in Is 6, ricordano la nostra partecipazione all'immensa glorificazione di Dio per mezzo degli spiriti angelici. Nella tradizione questa pro-

⁵⁶ Cfr. M. HAUKE, *Progresso o immutabilità nella visione beatifica: approccio teologico teorico*, in Id. - P. PAGANI (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 141-158, qui 144s. 152s.

⁵⁷ GOZZELINO, *Angeli e demoni* (nota 1), 204.

⁵⁸ Vedi anche Ap 5,7-8.11.14; 7,11-13; 11,16-18; 19,4. Sulla loro identificazione quale classe superiore di angeli cfr. H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997, 149-151.

⁵⁹ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung* (nota 6), 329. La presenza degli angeli nella liturgia viene sviluppata da C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Cinisello Balsamo 1999, 330-345; A. M. TRIACCA, *Angeli*, in D. SARTORE - A. M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, 46-61.

spettiva, oggi poco presente, è alquanto viva. Giovanni Crisostomo, per esempio, afferma che durante il sacrificio eucaristico il sacerdote è circondato da angeli: «l'intero santuario e lo spazio attorno all'altare è riempito da eserciti celesti in onore di colui che è presente sull'altare». In una visione si sarebbe manifestata una grande schiera di angeli, in vestiti splendenti, «attorno all'altare, prostrandosi a terra», come soldati alla presenza del re⁶⁰. La Chiesa partecipa alla liturgia celeste degli angeli, e viceversa gli angeli sono presenti nel culto della Chiesa per orientarci al nostro scopo ultimo.

Tesi 5: Gli angeli indicano la nostra sorte futura: essere simili a loro.

Gesù Cristo paragona la vita dei risorti nel mondo futuro all'esistenza degli angeli (cfr. Mc 12,25 parr.). Dobbiamo ribadire che non si tratta di una stretta uguaglianza, perché il corpo risorto si distinguerà dall'essere angelico. Quando gli origenisti del sec. IV attribuivano al corpo risorto una forma sferica, priva delle caratteristiche tipiche del corpo umano e della proprietà maschile o femminile, intervennero sant'Agostino e san Girolamo, il quale ebbe a sottolineare: «Il Signore non ci promette la natura degli angeli, ma la loro condotta di vita e la loro felicità»⁶¹. Quindi non possiamo pretendere di imitare esattamente la natura degli angeli nella nostra vita terrena, negando le necessità del corpo (altrimenti la natura umana si vendica: «qui veut faire l'ange, fait la bête»). Dobbiamo imitare, però, l'atteggiamento spirituale degli angeli: la lode perenne di Dio e la prontezza al servizio dei nostri fratelli. Gli angeli ci ricordano la nostra futura partecipazione alla loro vita in cielo.

Tesi 6: Gli angeli aiutano a comprendere il giusto ruolo della vita sessuale.

L'essere «come gli angeli» non significa perdere la propria identità maschile o femminile. Dio non annulla quanto stabilito nell'atto della creazione, chiamata «molto buona» (Gn 1,27.31). La natura umana verrà trasfigurata, ma non disfatta. Le parole del Signore, comunque, indicano la fine escatologica della vita matrimoniale: «Quando risusciteranno dai morti... non prenderanno moglie né marito, ma saranno come gli angeli nei cieli» (Mc 12,25). L'apostolo Paolo si rifà alla prospettiva escatologica per motivare la verginità per amore di Cristo: «passa la scena di questo mondo!» (1 Cor 7,31).

⁶⁰ *De sacerdotio* VI, 4. Su Crisostomo cfr. F. HOLBÖCK, *Vereint mit den Engeln* (nota 19), 144-150; R. LAVATORI (nota 3), 96s.

⁶¹ *Ep.* 108, 22 (PL 22, 900). Cfr. (con ulteriori riferimenti) M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995⁴, 244s.

La riscoperta degli angeli. Note sul recupero di un trattato dimenticato

La speranza cristiana si distingue profondamente da certe concezioni del Corano che descrive la felicità futura (dei maschi) in paradiso come la vita in un harem orientale⁶². Sembra ancora più attuale la realtà – chiaramente contro corrente – delle parole di Gesù nella società consumistica dell'Occidente in cui l'esercizio della sessualità, libera da (quasi) ogni norma morale, viene spesso ritenuto la prospettiva più importante della vita. Di fronte a questa idolatria, che devasta tanti rapporti umani e in particolare tante famiglie, il ricordo del mondo angelico rafforza la virtù della castità, parte integrante della vita futura secondo la speranza cristiana. Questa virtù ha il suo posto specifico all'interno sia del matrimonio sia del celibato. L'accenno del Signore alla comunione con gli angeli è anche un forte richiamo a favore della verginità per il regno dei cieli.

Tesi 7: La credenza negli angeli ci fa intuire la ricchezza del mondo spirituale.

La presenza degli angeli ci aiuta a non fissarci sui beni di questo mondo e ad aprirci alla ricchezza immensa, seppure invisibile, dei beni spirituali. Gli angeli sono esseri non sottoposti ad alcuna «evoluzione»⁶³. Perciò la loro realtà protegge contro una ideologizzazione del processo evolutivo che perde di vista la preminenza dello spirito (che non si “evolve” dalla materia), dei valori spirituali e del dono divino della grazia. Questo pericolo dell'evoluzionismo, a volte molto forte soprattutto negli anni '60 e '70 dell'ultimo secolo, è contrastato dall'esistenza strettamente spirituale del mondo angelico.

Tesi 8: Gli angeli accentuano l'abbondanza dell'azione creatrice di Dio.

La creazione di Dio è molto più ricca di quanto possiamo constatare con i nostri sensi. Questo fatto viene fortemente ribadito dall'esistenza degli angeli che superano ogni visione puramente empirista e positivista del mondo. Già la creazione visibile è multiforme e uno specchio dell'abbondante sapienza divina; gli angeli ci fanno intuire che una ricchezza analoga si trova anche nel mondo spirituale. «L'angelologia aiuta l'uomo a guardarsi da un eccesso antropocentrico non meno ingenuo, e indubbiamente assai più pericoloso, del geocentrismo pregalileiano»⁶⁴.

⁶² Corano, Sura 44,54; 55,72; 78,31-34.

⁶³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung* (nota 6), 339s., nota 41 (*contra* K. RAHNER [nota 26], 413-419).

⁶⁴ G. GOZZELINO, *Angeli e demoni* (nota 1), 203. Vedi anche C. ROCCHETTA, *Il problema degli angeli e dei demoni nella riflessione teologica odierna*, in B. MARCONCINI ecc. (nota 7), 13-37, qui 29s.

Tesi 9: Gli angeli esprimono l'importanza della cooperazione delle creature nel processo salvifico.

Se Dio usa la partecipazione degli angeli per realizzare i suoi disegni di salvezza, questa collaborazione mette in evidenza un principio importante: Dio non agisce da solo nella santificazione, ma si serve della cooperazione della creatura. Questo principio viene negato dal protestantesimo, in quanto segue le formule di Lutero *solus Deus* e *sola gratia*⁶⁵. Forse per questo motivo, il protestantesimo moderno – con qualche eccezione, come gli svizzeri Karl Barth⁶⁶ e Walter Nigg⁶⁷ – è stato molto più colpito del cattolicesimo dal declino dell'angelologia che nega l'esistenza stessa degli angeli⁶⁸; molte volte, "angelo" diventa soltanto un simbolo per l'azione di Dio che fa tutto da solo. La credenza cattolica negli angeli, al contrario, sottolinea l'importanza della mediazione creaturale della salvezza, dipendente dall'unica mediazione di Cristo; la creatura spirituale, come individuo e comunità, partecipa alla sua giustificazione e santificazione.

Tesi 10: Gli angeli fanno capire la dignità di servire Dio.

Il concetto di "servizio" non è sempre ben accolto in una visione del mondo che punta sui propri diritti. Gli angeli invece sono «inviati per servire...» (Eb 1,14). Il servizio angelico è orientato a Dio e al creato, specialmente agli uomini chiamati a far parte del regno di Dio. Questa duplicità del servizio emerge chiaramente nell'autopresentazione di Gabriele a Zaccaria: «Io sono Gabriele che sto al cospetto di Dio e sono stato mandato a parlarti e a portarti questo lieto annunzio» (Lc 1,19). Ambedue le prospettive si manifestano anche nel termine "angelo" che significa "messaggero": inviato di Dio per il nostro bene. Così gli angeli non allontanano dall'impegno benefico e salvifico in questo mondo, ma lo rendono più efficace. Essi aiutano a vivere la propria esistenza come servizio a Dio e al prossimo.

⁶⁵ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung* (nota 6), 349. Per ciò che riguarda la discussione recente sulla giustificazione, vedi M. HAUKE, *Die Antwort des Konzils von Trient auf die Reformatoren*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade*, Buttenwiesen 2000, 75-109.

⁶⁶ Cfr. K. BARTH (nota 16).

⁶⁷ W. NIGG – K. GRÖNING, *Bleibt, ihr Engel, bleibt bei mir...*, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1978.

⁶⁸ Sullo sviluppo nel protestantesimo vedi G. TAVARD (nota 14), 88-94; U. MANN, *Engel VI. Dogmatisch*, in *Theologische Realenzyklopädie* 9 (1982) 609-612; R. LAVATORI (nota 3), 210-212; W. PANNENBERG (NOTA 16), 123-130 (OR. TED. 125-132); L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung* (nota 6), 291-295.

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*



**KAZAN', la leggendaria capitale
tatarica sulla Volga
6-13 agosto**

NOVITÀ

date indicative:

LA GRECIA BIZANTINA

12-19 giugno

L'ANELLO D'ORO (Vladimir, Suzdal'...)

da giugno a settembre

MOSCA-SAN PIETROBURGO

da giugno a settembre

MOSCA-SAN PIETROBURGO

inedite per chi le ha già visitate:

giugno-agosto

UCRAINA E CRIMEA

4-13 luglio, 8-17 agosto

29 agosto-7 settembre

NOVITÀ



**RUSSIA D'INVERNO:
MOSCA-SAN PIETROBURGO
27 dicembre '05 - 3 gennaio '06**

pellegrinaggio alle ISOLE SOLOVKI:

20-28 luglio, 6-14 agosto

*Il monastero delle isole Solovki, fondato nel XI secolo
e trasformato da Lenin nel primo lager-modello*

Org. Tecnica: Ag. Ovet (Bg)

INFORMAZIONI: Tel.: 035294021 (Giovanna Valenti)

• E-mail: rcsegr@tin.it • www.russiacristiana.org

Amicitia Dei. Radice e contenuto sistematico della teologia classica dell'amicizia con Dio e il suo contributo all'identità cristiana

Hans Christian Schmidbaur

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Introduzione allo stato del problema

In un dibattito mandato in onda dalla televisione francese il socialista francese Louis Althusser ha sorpreso tutti con una frase polemica: «Fra i cristiani ogni parola e ogni discorso cadono immediatamente sull'amore, e raramente sull'amicizia. Questo non mi piace!».

Questo rimprovero pone una domanda seria alla spiritualità, alla teologia e all'azione apostolica del cristianesimo e della Chiesa. In verità, nella Chiesa si parla raramente dell'amicizia. Al contrario il concetto di amore è usato spesso, ma senza una necessaria differenziazione: viene utilizzato come una cifra universale per l'amore verso il prossimo, verso Dio, verso il coniuge, verso i genitori, per l'amore fra genitori e figli, per l'amore verso le creature o per definire l'amore verso un amico o una amica. Due conseguenze di questo uso frequente del concetto di amore sono che la parola "amore" risulta da una parte inflazionata, e dall'altra non appare più credibile, ma piuttosto vuota.

Non possiamo veramente riconoscere e distinguere le diverse tipologie dell'amore, né come debba essere realizzato e praticato. Manca ancora una spiritualità differenziata dell'amore. Questo è un impoverimento sensibile, non solo nella nostra società postmoderna, ma anche nella spiritualità e nella pastorale pratica della Chiesa cattolica.

Certamente l'amicizia ha una dimensione integrale per l'esistenza cristiana. La Sacra Scrittura, e in particolare i Vangeli, parlano dell'amicizia e la definiscono come un rapporto fra Cristo e i discepoli, fra i discepoli fra di loro, e – questo è provocatorio – fra l'uomo e Dio. Il discepolo può e deve essere un amico di Dio.

Chi cerca testimonianze di una teologia dell'*amicitia Dei* e di una spiritualità dell'amicizia fra l'uomo e Dio, trova una tradizione abbondante e costante, che va dall'epoca patristica fino all'illuminismo nel XVIII secolo. La teologia dell'"amicizia con Dio" trova il suo culmine nel movimento mistico degli "amici di Dio" della spiritualità del Cuore di Gesù, e del movimento del rinnovamento della fede di Francesco di Sales e del Cardinal Fénelon; in questi movimenti si manifesta l'influenza della spiritualità individualistica ed esistenziale del Giansenismo e di Pascal. In seguito questo movimento si perde lentamente.

È vero che se ne trovano ancora alcuni accenni anche in età successiva, come la spiritualità di Scheler e di Hildebrandt, ma questi non influenzavano più la spiritualità della Chiesa dell'epoca: erano solamente continuazioni di una spiritualità passata. Nella teologia sistematica le testimonianze specifiche sono rare. È evidente che l'idea di Dio nel deismo e l'idea dell'uomo nell'epoca dell'illuminismo hanno interrotto questa tradizione ricca e feconda, e purtroppo non si vede una rinascita nella pastorale attuale della Chiesa.

Si deve riconoscere che nella predicazione e nel catechismo la Chiesa mette l'accento attualmente su un Dio buono, vicino e paziente, ma l'idea di una vera amicizia fra l'uomo e Dio è guardata con sospetto. Le asserzioni della Sacra Scrittura sono interpretate come antropomorfe o allegoriche. Questa tendenza si trova anche in alcune forme di teologia razionale senza volontà edificante.

Al più tardi dall'epoca dell'illuminismo, sorge la questione se il concetto dell'amore con Dio può essere oggetto di una riflessione sistematica. Tutto il discorso di un'amicizia tra Dio e l'uomo appartiene ai relitti di una religione e di una spiritualità antropomorfe senza contenuto speculativo e sistematico? Non è il caso di pensare in questi termini, ma ciò che sta alla base della concezione postmoderna dell'uomo, del mondo e di Dio esige una spiegazione analoga e differenziata delle condizioni e della possibilità di un'amicizia tra Dio e uomo, fondata in una relazione reale tra il trascendente e il contingente. La filosofia antica e la teologia medievale hanno posto i fondamenti essenziali. Credo che questi fondamenti abbiano una validità compatibile con l'antropologia moderna.

2. L'origine della teologia cristiana dell'amicizia

La tradizione della teologia dell'amore tra Dio e l'uomo ha le sue radici nel dialogo del cristianesimo primitivo con la filosofia greca e latina. Nella filosofia antica la categoria dell'amicizia godeva di grandissima stima, sia come amicizia privata sia

come amicizia pubblica. Non conosciamo nessun filosofo dell'epoca antica che non avrebbe discusso della *philia* e riflettuto sull'importanza di questa *philia* per l'uomo, per la sua applicazione nella comunità e nello stato. Questo tesoro di sapienza dell'antropologia antica fu assunto con grande rispetto dagli autori cristiani. Riconoscevano in esso una nobiltà spirituale con una reale affinità con lo spirito del Vangelo, un raggio di una sapienza donata da Dio e non perduta o completamente distrutta dal peccato originale. Il resto di questa sapienza del paradiso equivaleva a un punto di partenza per il messaggio dell'uomo nuovo nella grazia di Cristo. La risurrezione e la santificazione grazie a Cristo, il *verbum incarnatum*, sono la via per una nuova amicizia – non solo tra uomo e uomo, come nuovi fratelli e sorelle in Cristo, ma anche tra l'uomo nuovo e Dio.

Il grande anelito senza compimento dell'antichità pagana e la realizzazione di una vera amicizia nella società e nel mondo, si realizzano attraverso Cristo, il nuovo Adamo. La dottrina cristiana dell'amicizia risulta da una sinergia feconda tra la sapienza antica con la sua antropologia e il messaggio cristiano.

2.1. Il concetto di amicizia nell'epoca greco-romana

L'antica filosofia nella sua autocomprensione intendeva essere una scienza pratica e rivolta al cosmo, con lo scopo di offrire una dottrina della vita riuscita. L'importanza che la filosofia antica assegnava all'amicizia per raggiungere questa meta non è difficilmente superabile. Stranamente, in questo periodo si attribuisce all'amicizia, definita come *philia*, un grado superiore rispetto all'amore tra marito e moglie. L'amore dell'*eros* con la sua passione include un certo desiderio "rivolto in sé" e causa tensioni e conflitti. L'*eros* è più vicino alla corporeità e alle forze impulsive che alla facoltà mentali e alla razionalità. La *philia* invece – libera dalle forze impulsive e dalla sessualità – si basava su valori come l'uguaglianza, il rispetto e la franchezza, il corretto uso dei beni materiali e immateriali: un uomo che avesse imparato a vivere secondo la virtù della *philia*, sarebbe stato fortunato e avrebbe avuto successo. Questo vale anche nelle vicende infelici di una sorte dura: i veri amici dimostrano solidarietà attiva, che rafforza il legame dell'amicizia.

Gli autori antichi si sforzavano di realizzare un'etica dell'amicizia nella vita privata e pubblica, nelle istituzioni dello stato e della società. I filosofi antichi distinguevano la vera amicizia dalle altre forme di relazioni umane, che apparivano come amicizia, ma in realtà non lo erano.

Secondo Platone (*Lys.* 222d) l'amicizia è basata sull'aspirazione all'idea del buono amabile. Aristotele definisce l'amicizia perfetta «quella dei buoni e dei simili nella virtù: costoro infatti si vogliono bene reciprocamente in quanto sono buoni,

e sono buoni di per sé»¹. In queste definizioni si manifestano la prospettiva oggettiva e la finalità impersonale. L'essenza dell'amicizia non è definita solo da criteri soggettivi, quali simpatia o affetto personale, ma dal fine dell'intenzione comune: il fine o *telos* definisce l'essenza di una cosa. Questa essenza mira a una fruizione comune del buono nell'aspirazione comune a tutto quel che è buono, vero e giusto. Il valore oggettivo è imparziale a contatto con un desiderio comune, è la base solida dell'amicizia. Questo valore oggettivo crea nell'uomo una tensione: l'essenza oggettiva dell'amicizia è fondata su questa tensione trascendentale, in contrapposizione all'*e-ros* e al suo desiderio ripiegato su se stesso.

Questa concezione sarà di grande importanza per la dottrina medievale dell'amicizia. La vita dell'amicizia si realizza in un desiderio comune con lo scopo di sviluppare il buono, il vero e il giusto nell'altro, e con l'altro in sé. Cicerone definiva l'amicizia come un «accordo in cose divine e umane»². Per conseguenza afferma che gli uomini malvagi non sono capaci di essere veri amici: sono solamente compagni per fini egoistici.

Per questo motivo Platone, Aristotele, Plutarco, Cicerone e Seneca dicono: gli elementi costitutivi della relazione della *philia* sono reciprocità, franchezza e uguaglianza³. I veri amici sono *mia psiche*, un'anima sola, realizzano una *koinonia* in tutte le cose naturali e ideali, e si esprimono nell'essere *isótes philótes*⁴. L'amicizia comprende così un ideale che attiva la facoltà più alta dell'uomo. Secondo Aristotele ed Epicuro una conseguenza evidente di questa posizione è la disponibilità a sacrificare la propria vita per l'amico⁵.

Secondo questa interpretazione l'amicizia è una realtà oggettiva ed è basata su una finalità rivolta verso il bene. L'amore contiene uno sforzo verso il bene assoluto. Questa dimensione trascendentale è espressa nel fatto che l'uomo ama il bene ultimo e assoluto anche nei beni contingenti. In un senso indiretto la filosofia antica può parlare di un'amicizia con Dio. Il filosofo è, come dice Platone, un «amico di Dio»⁶. Questo pensiero entra anche nella Settanta (Es 33,11; 2 Cr 20,7) e influenza la teologia ellenistica della sapienza (Sap 7,27; Prv 14,20; Sir 13,21). Tuttavia a que-

¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VIII, 1156b.

² CICERONE, *De amicitia* VI (20).

³ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IX, 1168b.

⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IX, 1168b; *Magna Moralia* II, 11 (1208b 27-31).

⁵ Cfr. M. THEOBALD, art. *Freundschaft*, in LThK 3, 132s.; PLATONE, *Symp.* 179b.

⁶ PLATONE, *Plat. Leg.* 716 C/D; *Symp.* 193B; *Tim.* 53 D.

sto punto il pensiero antico sentiva una limitazione dolorosa: sullo sfondo del politeismo, si rendeva conto che gli dei non si identificavano con il bene ultimo. Gli dei sono esseri immortali, certamente, ma senza moralità. Essi sono, nelle loro emozioni, egoisti, invidiosi, arbitrari e ingiusti. Un uomo saggio sa quanto sia importante temerli, venerarli e adorarli, per godere del loro favore; ma ciascuno sa come sia impossibile amare un dio.

Molti filosofi antichi mettevano in dubbio l'esistenza di tali dei, perché la mancanza di bontà e d'amore non è compatibile con l'idea metafisica di un essere assoluto e ultimo. Lo sfondo ultimo deve essere solo uno e con una bontà ultima. Questo *hen-teion* della filosofia neo-platonica era percepito come *noesis noeseos*, il pensiero di pensiero, curvato in sé nel pleroma della propria esistenza assoluta, e senza relazione con il cosmo mutevole e la sua storia. Un'amicizia tra l'uomo e quest'esistenza assoluta non era pensabile e possibile.

Anche Aristotele negava la possibilità di un'amicizia tra l'uomo e Dio: in primo luogo perché una relazione tra l'uomo e Dio sarebbe senza uguaglianza, e in secondo luogo perché in questa relazione non esisterebbe la possibilità di un amore paritetico. Aristotele scriveva sobriamente: «Alcuni pensano che esisterebbe amicizia (*philia*) tra l'uomo e il divino... questo è falso. *Philia* esiste solamente là, dove c'è la possibilità di una risposta. Un amore verso dio è senza possibilità di una tale risposta. Sarebbe veramente assurdo dire "Io amo Zeus"»⁷.

Possiamo dunque constatare nell'epoca antica un grande desiderio di un'amicizia con Dio, ma l'aspirazione restava non solo senza soddisfazione, ma anche senza possibilità di una tale soddisfazione. La riflessione e la concezione del mondo nell'epoca tardo-antica aveva una tendenza al pessimismo e all'introversione, come nella Stoa e nelle opere dell'imperatore romano Marco Aurelio. L'ideale dell'amicizia ci raggiunge, ma davanti alle limitazioni e alla fallibilità dell'uomo resta senza possibilità di una vera soddisfazione. Essere uomo significa sempre sentirsi solo, nella relazione con un *theion* senza risposta diretta e interpersonale.

2.2. L'amicizia dell'Antico Testamento

Sorprendentemente, l'Antico Testamento ebraico non conosce una parola propria per il concetto di amicizia. La relazione tra Davide e Gionata è descritta secondo i termini dell'amore con una donna (2 Sam 1,26). Solo per influsso dell'ellenismo il *topos* dell'amicizia emerge nella Sacra Scrittura: il libro del Siracide (6,5-17) offre

⁷ ARISTOTELE, *Magna Moralia* II, 11 (1208b, 27-31).

un trattato meditato sulla natura dell'amicizia con tutti gli elementi dell'etica ellenistica sul tema. Ma questo trattato supera la posizione greca in un punto decisivo: l'amicizia umana è posta nella capacità di un'amicizia con Dio: «Un amico fedele è un balsamo di vita, lo troveranno quanti temono il Signore. Chi teme il Signore è costante nella sua amicizia, perché come uno è, così sarà il suo amico» (v. 16 s.).

La concezione ebraica di Dio implica l'idea di un'amicizia di Dio per l'uomo; questo è possibile solamente sul fondamento dell'immagine biblica di Dio e dell'uomo: Dio e uomo sono collegati dal concetto dell'uomo come *imago dei*, vero ritratto di Dio. L'uomo è una creatura che sta di fronte a Dio (Gn 1,26s.) e capace di un rapporto con lui. Certamente non c'è uguaglianza tra Dio e l'uomo, ma solo un'analogia. In un senso non univoco, ma analogo, la relazione tra Dio e l'uomo può essere designata come un'amicizia.

Questo diventa chiaro nelle relazioni di Dio con i padri della fede, Abramo, Isacco e Giacobbe, nell'idea dell'alleanza del Sinai. Dio si dimostra come un Dio che resta fedele, anche davanti all'infedeltà del suo popolo. Sotto l'influsso della filosofia ellenistica dell'amicizia avviene una *rilettura* dell'esperienza propria di Dio. L'amicizia umana si fonda primariamente nell'amicizia di e con Dio. Un vero amico fedele di Dio sarà un vero amico degli uomini. Esempi evidenti ne sono i libri di Tobia, Rut ed Ester, o la filosofia di Filone di Alessandria⁸.

3. L'amicizia del Nuovo Testamento

L'idea di un'amicizia dell'uomo con Dio (e tra Dio e gli uomini) è frequente nella teologia ebraica. Ma l'analogia tra Dio e uomo è un'analogia enormemente distante: troppo grande è la distanza tra il Dio infinito e l'uomo limitato. I tre profili dell'amicizia, reciprocità, franchezza e uguaglianza, sono realizzabili in questo mondo solo in modo rudimentale, senza possibilità di compimento. L'idea di un'amicizia con Dio nella sua finalità resta stranamente incompiuta e irrealizzabile.

Il concetto dell'amicizia riceve il carattere di un presentimento di qualcosa, di un bene futuro, di una nuova vita eterna con Dio in una relazione perfetta ed eterna con lui. L'apostolo Paolo parla di questa grandezza «preparata da Dio per coloro che lo amano» (1 Cor 2,9). Gesù Cristo nella teologia di Luca e di Giovanni combina il concetto ebraico con quello ellenistico di un'amicizia con Dio.

⁸ Cfr. FILONE, *Virt.* 109; *Prob.* 79; *Det.* 33.37.

Gesù Cristo ha definito la sua missione come un tempo di gioia e di salvezza. Gesù è il grande “sì” per tutte le promesse di Dio. Gesù è l’amico dei poveri, degli uomini emarginati, perduti e peccatori. In Cristo e con Cristo appare l’amore di Dio che perdona e rinnova. Cristo chiama l’uomo perduto a una nuova relazione con Dio. Il vangelo di Giovanni chiama questa relazione amicizia: «Non vi chiamo più servi..., ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito del Padre l’ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15). Gesù si presenta come il vero amico; egli condivide tutto con i suoi amici: la sua vita, la sua conoscenza, la sua missione e il suo mandato, la sua relazione con il Padre e la sua eredità come un’unione nella gloria di Dio.

Questa promessa riceve il suo senso profondo nell’avvenimento dell’incarnazione; nella sua lettera alla comunità di Filippi, l’incarnazione appare come uno “scambio mirabile”: Cristo dà a noi la sua divinità e assume la nostra natura umana (*Hos en morphe theou hyparchon, ouk harpagmon hegésato to einai isa theo; alla heauton ekenosen morphen doulou labon en homoiomati anthropon genomenos kai schemati heuretheis hos anthropos*) (Fil 2,6s.). Il mistero dell’incarnazione è allora il compimento reciproco dell’idea di un’amicizia tra l’uomo e Dio: i tre profili dell’amicizia – reciprocità, franchezza e uguaglianza – sono realizzati nell’incarnazione di Dio. L’incarnazione è l’ultima conseguenza dell’amicizia di Dio. Il *logos*, con l’unione della natura umana e divina, è il nuovo spazio aperto per la realizzazione di un’amicizia completa tra Dio e uomo.

Ma anche questo rapporto è un rapporto reciproco: anche le persone divine abitano nel discepolo di Cristo: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23). I veri amici sono *mia psiche*, una sola anima, come diceva Aristotele. Questa unità è realizzata tra la persona umana e la persona divina in una *mutua inhaesio*, una inabitazione reciproca fra Dio e l’uomo nel profondo dell’anima.

Così giunge al suo compimento l’ultima aspirazione dell’amicizia umana, cioè la partecipazione al bene ultimo personale. Di conseguenza possiamo parlare di un’amicizia perfetta fra Dio e l’uomo. In Cristo Dio non ama solo l’uomo come *imago sui*, ma Dio ama l’uomo come un fratello di Cristo. Viceversa l’uomo è capace di amare in Dio suo fratello come un’immagine di se stesso. Può rivolgersi a Dio come a uno che può sentire con un cuore umano, che può comprendere e corrispondere nell’amore.

Cristo ci invita a un rapporto amichevole col Padre come con un amico paterno. Dobbiamo chiedere tutto nella certezza che il padre non nega niente al figlio, a patto che questo serva alla sua salvezza. Ci sono molte parabole che illustrano questo

rapporto amichevole: «Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto; perché chiunque chiede riceve, e chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto»... «Se voi dunque che siete cattivi sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro che è nei cieli darà cose buone a quelli che gliele domandano!» (Mt 7,7-11; Lc 11,9-13).

Dando la sua vita, il Signore ha autentificato e compiuto la radicalità della sua amicizia immutabile: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi siete miei amici, se farete ciò che io vi comando» (Gv 15,13s.). L'amicizia di Cristo supera anche il fallimento dei suoi discepoli, persino il tradimento. Gesù accoglie Giuda Iscariota nel giardino del Getsemani dicendo: «Amico, per questo sei qui!» (Mt 26,50). Sono parole ironiche? Crediamo di no. A nostro giudizio queste parole significano un'ultima offerta per rientrare nell'amicizia. Questa amicizia resta offerta a Giuda anche nel momento in cui le conseguenze mortali del suo tradimento non sono più revocabili. Cristo risuscitato richiama nella sua amicizia anche Pietro e i discepoli che l'hanno abbandonato: la scena presso il lago di Tiberiade è impressionante, quando Cristo risuscitato dà l'occasione a Pietro di riparare il suo triplice tradimento. Per due volte gli chiede: *agapas me?*, e Pietro risponde: «tu sai che ti amo (*hoti philo se*)». La terza volta Gesù chiede: *Simon Joannou, phileis me?*, e la risposta di Pietro è: «Signore, tu sai tutto, tu sai che io ti amo (*hoti philo se*)» (Gv 21,15s.).

Il discepolo dopo la pasqua è un amico di Cristo. L'amicizia come auto-espressione propria dei cristiani assume un valore ecclesiologico nella letteratura delle comunità di Giovanni, fondate da quell'apostolo chiamato il discepolo che «il Signore amava». Anche negli Atti degli Apostoli i cristiani sono detti «amici» (At 27,3). Luca caratterizza la prima comunità cristiana a Gerusalemme come una comunità di amici con l'ideale greco dell'amicizia. Le categorie aristoteliche sono assunte per caratterizzare questa prima comunità: «un cuore solo e un'anima sola», «ogni cosa era fra loro comune» e non nascondevano niente fra loro (At 4,32-5,11). La *koinonia* cristiana e l'ideale greco dell'amicizia s'avvicinano.

4. Alcuni aspetti per uno sviluppo della teologia dell'amicizia

Nell'antichità cristiana la riflessione sull'amicizia verso Dio si approfondisce ulteriormente. I Padri tentarono di conservare l'eredità dell'antichità pagana e renderla feconda per il cristianesimo. Nello stesso tempo cercarono di dimostrare come il cristianesimo fosse il compimento e il superamento dell'ideale antico di amicizia

secondo il motto: «Quello che avete sperato e pensato sempre, ma che restava finora senza adempimento, questo è annunciato da noi». Il discorso di Paolo sull'Areopago offre un prototipo della predicazione protocristiana rivolta ai pagani colti.

Ambrogio, Agostino e Giovanni Crisostomo sono i Padri della dottrina cristiana dell'amicizia: in essi sono sintetizzate l'eredità filosofica antica e l'amicizia con il Dio di Gesù. Tutti e tre gli autori mettono l'accento sul carattere difettivo dell'amicizia naturale umana, che non può mai raggiungere l'ideale. Confrontano poi questa concezione con Cristo come amico vero. Solo l'amicizia con Cristo è costante e duratura. Solo vivere con lui dà felicità e compimento di un tale desiderio di durezza. Solo l'amicizia con Cristo rende capaci di amare veramente l'altro⁹. All'*amor concupiscentiae*, la condizione dell'uomo peccaminoso, s'oppono l'*amor amicitiae*; per conseguenza l'uomo dello stato decaduto non può realizzare l'ideale dell'amicizia. Il peccato si definisce come l'incapacità di mettersi in relazione: questa è la *curvatio in se*. Secondo Agostino l'uomo diventa capace di amare Dio e l'uomo solo per grazia. Egli ne offre un chiaro esempio nelle sue *Confessiones*, descrivendo il proprio cammino attraverso le vicende dell'amore umano non salvato fino all'amicizia con Dio. Agostino applica a se stesso la parola di Gesù: «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga» (Gv 15,16). Si credeva cercato da Cristo e chiamato nella sua amicizia prima di averlo cercato egli stesso. L'amicizia reciproca implica per l'uomo l'origine dell'essere salvato e crea la Chiesa. Su questo pensiero si fonda l'idea del monachesimo occidentale. La Regola di san Benedetto traduce direttamente gli ideali greci dell'amicizia. La concordia, il possesso in comune e l'uguaglianza devono essere realizzati attraverso la vita comune con gli uomini e con Cristo.

Nella teologia monastica del medioevo la concezione cristiana dell'amicizia giunge al suo apice e assume un carattere sistematico e spirituale con Bernardo di Chiaravalle, Bonaventura e Tommaso d'Aquino. Soprattutto in Bernardo l'amicizia con Dio rivestirà un carattere affettivo-mistico e influirà con le sue tendenze unificatrici su Meister Eckhart, sulla mistica spagnola del XVI secolo e anche più tardi.

⁹ AGOSTINO, *Contra duas epp. Pel.*; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Comm. Coll.* I,3; AMBROGIO, *De off.* III,133.

5. L'amicizia in Dio e con Dio: la dottrina dell'amicizia di san Tommaso d'Aquino

Tommaso d'Aquino cerca di sintetizzare tutta la tradizione filosofico-teologica dell'amore e dà molto spazio alla riflessione sull'amicizia. Facendo un ultimo passo in avanti lega il pensiero dell'amicizia alla vita interiore di Dio stesso. Secondo san Tommaso l'amore fra le persone divine assume il carattere dell'amicizia. Dio dimostra il suo amore amichevole non solo nelle relazioni esteriori, ma anche in se stesso. In questa prospettiva tutta l'opera salvifica di Dio, cioè la creazione, specialmente quella dell'uomo e la sua salvezza, si possono comprendere come un amore amichevole verso l'esterno. Dio ha creato l'uomo come persona e ritratto di se stesso per chiamarlo all'amicizia con sé e per perfezionarlo attraverso la partecipazione all'amicizia delle persone divine.

In un senso analogico l'amore dell'amicizia umana e la vita trinitaria di Dio s'identificano, nonostante questo amore dell'amicizia umana resti finalizzato alla vita trinitaria di Dio.

Chi si occupa delle dottrine pre-moderne si confronta inevitabilmente con un problema: il medioevo ha una concezione del mondo come universo di essenze e oggetti, all'opposto l'età moderna concepisce il mondo come un universo di soggetti. Questa concezione si verifica esplicitamente nella considerazione dell'amore. L'amore nel medioevo è concepito in termini di valori obiettivi, mentre nell'epoca moderna è concepito in termini di relazioni fra due soggetti senza esser fondato su un valore oggettivo. Noi diciamo: gli uomini si amano, san Tommaso direbbe: amiamo il buono nell'amato. Questa è la concezione aristotelica.

Per Tommaso l'amore è un principio universale, che esiste non esclusivamente fra soggetti. Esiste fra gli uomini come amore intellettuale, ma esiste anche fra gli animali come amore sensuale, perfino nei movimenti della natura materiale senza vita. Tutte le cose tendono a essere insieme. Tutte le cose tendono a un bene, a un valore. Così l'amore esiste in tutte le creature: inconsapevolmente nella materia, in modo sensitivo negli animali, consapevolmente e in modo riflessivo nell'uomo¹⁰. Tutto è bello e ha un valore oggettivo, e crea nell'altro la mozione d'amore¹¹. L'amore è dunque una *passio* e mediante essa la creatura si trascende verso un

¹⁰ *STh* I-II q. 26 a. 1 ad 3.

¹¹ *Ibid.*

valore. Esso è *extasis* che tende a unificarsi con l'amato¹². Se amiamo troviamo noi stessi solo a condizione di essere con l'altro. Se questo carattere estatico dell'essere si riferisce a se stesso e vuole sfruttare l'altro in una *curvatio in se* egoistica, diventa un amore concupiscente. Se l'amore tende al valore dell'amato stesso e al suo perfezionamento, diventa *amor amicitiae*, che prova il piacere della felicità dell'altro.

Un tale amore intersoggettivo costituisce la forma più alta e ricca dell'amore, perché non tende all'incorporazione, ma alla *unio*, cioè crea una unione intersoggettiva.

L'oggetto formale dell'amore secondo san Tommaso è il valore: il bene amabile dell'amato. Il valore suscita dentro di noi il movimento estatico dell'amore e l'attrazione¹³. Tommaso insiste su questo valore oggettivo e ontologico, perché esso solo dà senso e ordine al nostro desiderio. Chi non è buono non suscita il nostro desiderio. Qualcosa non diventa buono perché è desiderato da noi, ma è desiderato perché è buono. Se due soggetti si amano, esiste l'*amor amicitiae*, che tende alla *complacentia* e alla *connaturalitas*, concordanza in natura e d'essere.

Tommaso si chiede poi che cosa significhi che Dio sia tripersonale. La sua unione deve essere *unio*, e il suo amore *amicitia*. L'amore di Dio non è che amore d'amicizia vissuto a livello intra-trinitario in se stesso. In questa unione tutte le persone sono completamente *extasis*, dall'altro e da se stesso: *mutuo se dirigere sciunt*¹⁴. Tutte le caratteristiche antiche della *philia* sono realizzate in questa vita trinitaria divina.

E che cosa succede se questo amore nella volontà delle persone divine si protende all'esterno? Diventa l'amore del creatore che dà alla creatura un'autonomia relativa. È un amore creativo che fa partecipare il creato all'essere stesso; non è amore restrittivo, ma lascia e fa esistere le creature. Questa esistenza è *complacentia*, gioia di se stesso, godere reciproco e godere di Dio. Le persone divine hanno una relazione estatica con il mondo. Se l'uomo perde la sua amicizia con Dio, l'amore di Dio è costretto dal suo amore a "uscire da se stesso" per incontrare un altro da se stesso, per reintrodurlo nella sua amicizia. Questa è l'incarnazione del figlio. Si radica nell'*amicitia dei*, che ha una tensione alla *connaturalitas*, cioè a unificarsi con l'amato.

¹² *STh* I-II q. 28 a. 1-4.

¹³ *STh* I-II q. 27 a. 1-3.

¹⁴ *III Sent* d. 27 q. 2 a. 1 resp.

Poiché l'amore di Dio è amore d'amicizia, la nostra personalità sarà mantenuta anche nella nostra unione con Dio. Il cielo significherà per noi *unio*, partecipazione all'amicizia delle persone divine, *complacentia* nello splendore divino. Ma restere-
mo noi stessi integralmente, uomini e non dèi. Poiché l'amore di Dio è *amicitia*, non vuole incorporarci, ma è *exstasis* verso di noi. Tommaso dice: amare l'altro significa volere il suo bene¹⁵.

Il meglio dell'uomo entra qui nell'amicizia con Dio, il meglio diventa se stesso. L'amore d'amicizia che è dato all'uomo lo renderà capace di essere lui stesso un amico e fare le opere dell'amore di Dio. Riprendendo le parole di Gesù nel vangelo di Giovanni (15,15 s.) Tommaso dice: il compito più nobile dell'uomo è diventare «collaboratore di Dio»¹⁶. Vivere nella grazia vuol dire vivere nell'amicizia divina, che significa una *unio* differenziata fra l'uomo e Dio. Dio ci dona quello che è suo e lo impianta nel nostro cuore. L'uomo stesso si offre a Dio perché può lavorare con lui nel mondo. Così Tommaso trova una formula bellissima nel suo trattato sull'amore: «L'amore che Dio regala all'uomo è una maniera d'amicizia dell'uomo con Dio»¹⁷.

¹⁵ *STh* I q. 20 a.1 ad 3.

¹⁶ *In Mt* 4,19, lect. II.

¹⁷ *STh* II-II q. 23 a. 1 resp.

L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

Davide Riserbato

(Cesano Maderno, MI)

1. Introduzione

Ci è parso significativo e non privo di interesse teologico¹ l'approfondimento di un aspetto particolare della dottrina di Giovanni Duns Scoto († 1308): l'univocità dell'essere. L'argomento, avvincente e sempre affascinante, verrà accostato mediante la lettura della *Collatio* 24, testo del *Doctor Subtilis* rimasto inedito fino al 1927² e poi ripubblicato da Carlo Balić in *Bogoslovni Vestnik* IX, 1929, 212-217³.

Il termine *collatio*⁴ deriva dal verbo *conferre* e può essere tradotto con *conferenza*; questi testi sono brevi scritti, forse frutto di lavoro redazionale come le *repor-tationes*, composti probabilmente per gli studenti come in uso all'università di

¹ La rilevanza teologica dell'argomento risiede nell'importanza di una riflessione in ordine al concetto di *essere*, il quale, unito alla determinazione *infinito*, come modalità propria dell'essere divino (*ens infinitum*), costituisce il concetto più alto di cui disponiamo per pensare Dio: «Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia "infinitum" non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico "infinitum ens", non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis» (*Ord.* I, 3, qu. 2, n. 58. Per *Ordinatio* e *Lectura* citiamo sempre da *Opera Omnia Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani*, Studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana 1950s.).

² C. R. S. HARRIS, *Duns Scoto*, Oxford 1927, 371-375.

³ Segnaliamo qui il nostro debito nei confronti del mirabile studio, insuperato, di É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses position fondamentales*, Paris 1952, del quale si troveranno nel presente lavoro frequenti ed estese citazioni.

⁴ Cfr. M.-D. CHENU, *Notes de lexicographie philosophique médiévale*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 16 (1927) 435-446.

L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

Parigi: «Les *Collationes* furent écrites à Paris; elles sont connues sous le nom de *Collationes* ou *Disputationes* parisienses. Personne jusqu'à présent n'en a contesté la paternité à Scot qui doit avoir soutenu ces thèses à la Sorbonne»⁵.

In ogni caso, all'interno della scuola francescana queste *collationes*, non prive di una certa acutezza, divennero ben presto oggetto di grande lode; così infatti ne parla il Cavellus († 1626): «Tractatus Collationum, seu Disputationum Doctoris Subtilis vere aureus [...]. Habent hic juniores Theologi quasi armarium bene instructum unde sine labore in Scholasticis dissertationibus, et velut ex opere (ut ajunt) operato disputent; habent etiam promptuarium difficultatum et objectionum, quibus Doctoris Subtilis opiniones impugnari possint, quarum perpensis solutionibus ipsius doctrina, solida et perspicua apparet»⁶.

Alle nostre orecchie suona calzante, ma non certo poco ardita, l'analogia tra questo *Tractatus Collationum* e un *armarium bene instructum*, quasi si trattasse di una libreria ben fornita dalla quale i teologi più giovani (*juniores Theologi*) possano attingere a piene mani ad una *solida et perspicua doctrina*.

A noi non resta che verificare di persona, seguendo l'invito del Cavellus: *Lege attente, experieris vera me loqui*.

2. Status quaestionis

L'univocità dell'essere è certamente una delle dottrine filosofiche di Duns Scoto tra le più studiate, essa riveste infatti un ruolo fondamentale all'interno della cattedrale filosofica da lui innalzata. Si ravvisa tuttavia una sproporzione tra la grande mole dei contributi prodotti dalla critica e il numero delle difficoltà risolte grazie agli stessi: «Norunt omnes univocationem entis, inter doctrinas philosophicas Scoto proprias, locum principalem occupare. Tantam tamen faciunt difficultatem sive ipsum argumentum sive eius evolutio apud Subtilem, ut plena certaue solutio adhuc desideretur»⁷.

⁵ A. BERTONI, *Le Bienheureux Jean Duns Scot. Sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Levanto 1917, 425.

⁶ *Joannis Dun Scoti Opera Omnia*, Ed. Wadding-Vivès, t. III, 342.

⁷ T. BARTH, *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum*, Roma 1939, 5. Per un primo e agile censimento bibliografico si veda *ibid.*, 5, nota 1; si troverà qui una classificazione degli studi divisi, *pro earum indole diversa*, tra apologetici, storici e storico-sistemati.

La situazione delineata sinteticamente dal P. Barth nel 1939, nel testo della sua dissertazione per il dottorato, sembra risultare tuttora valida, sebbene il rifiorire degli studi dedicati al Doctor Subtilis abbia determinato la produzione di notevoli contributi in ordine all'argomento dell'univocità.

A queste parole fanno eco quelle del P. Balić: «Sex saeculorum cursu innumerabiles fere auctores de doctrina illius Doctoris locuti sunt, qui ob substilitatem sui ingenii – prout testabatur Marianus de Florentia – fuit «toti saeculo stupendus». At non omnes doctrinam huic Doctori Subtili adscriptam ex ipsis eius operibus directe hauserunt, neque omnes qui haec opera legerunt id unice faciebant, ut intelligerent et quis esset iste Doctor et quid et cur scripsisset. Quapropter nihil mirum si tot contradictoria iudicia hac in re inveniantur»⁸.

Una terza ed assai autorevole voce, questa volta di Étienne Gilson, risuona implacabile nel suo giudizio: «De cent écrivain qui ont voulu ridiculiser Duns Scot, il n'y en a pas deux qui l'aient lu, e pas un qui l'ait compris»⁹. E ancora, precisamente riguardo all'univocità dell'essere: «Aucune partie de la doctrine scotiste n'a fait l'objet de plus d'études, dont un grand nombre se proposent d'ailleurs moins de l'exposer pour elle-même que de l'attaquer ou de la défendre»¹⁰.

Queste parole, dure ma certamente pertinenti, suonano come un invito a tentare anche noi, dopo molti altri, ad addentrarci in questo *hortus conclusus*, quasi in punta di piedi per non violarne la bellezza, nella consapevolezza però – d'accordo con Gilson – che non riusciremo a comprendere la dottrina dell'univocità nella sua complessità, né ad esporla senza averne in qualche modo deturpato il fascino originale, non ritenendoci all'altezza *de la défendre*, e nemmeno però sognandoci *de l'attaquer*.

2.1. Logica o metafisica?

Vari e diversificati sono gli approcci dei contributi prodotti in ordine alla dottrina sull'univocità, ciò che in genere li accomuna – limitatamente ai lavori da noi presi in considerazione – è la tendenziale riconduzione di questo particolare aspet-

⁸ C. BALIĆ, *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, in *Antonianum* 28 (1953) 261.

⁹ É GILSON, *Saint François et la pensée médiévale*, in *L'influence de Saint François d'Assise sur la civilisation italienne*, Paris 1926, 91, citato in B. DE SAINT-MAURICE, *Jean Duns Scot. Un docteur des temps nouveaux*, Rennes-Paris 1953, 35.

¹⁰ Id., *Jean Duns Scot*, 87.

to della dottrina scotista ad un piano logico trascendentale¹¹. A nostro avviso è opportuno operare un tentativo di verifica a proposito di questa riconduzione che, anticipiamo, ci sembra una vera e propria riduzione della *reale* portata che la dottrina dell'univocità dell'essere, adeguatamente intesa, comporta. Questa è per noi la questione.

In diversi studi, pregevoli per molti aspetti, si segnala infatti questo approccio; tra quelli più recenti, certamente degno di nota, ricordiamo il testo di O. Boulnois, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, il cui guadagno tuttavia consiste nell'aver richiamato l'importanza della *destruction silencieuse* di una certa analogia per una *fondation univoque de la métaphysique*: «Derechef, l'univocité assume les exigences de la logique, en se soumettant aux réquisits du principe de contradiction: une même chose ne peut pas être affirmée et niée en même temps d'une autre chose sans contradiction, c'est-à-dire sans perdre son identité, ou son unité lorsqu'il s'agit d'un concept. En effet, la simplicité du concept est elle-même pensée dans l'horizon de la prédication scientifique, syllogistique, et soumise aux impératifs de la logique»¹². In realtà, affermare che *l'univocità assume le esigenze della logica, sottomettendosi al principio di non contraddizione*, non significa altro che affermarne la correttezza e la possibilità sul piano del pensiero; sostenere invece che ci troviamo qui al cospetto dell'univocità logica dell'essere, significa commettere una petizione di principio. In ogni caso, l'intenzione di Duns Scoto era un'altra.

¹¹ È questa, tra le altre, anche l'opinione di Balić: «Prima di tutto è necessario tener presente che l'ente non è nello scotismo *habens esse*, ma l'*entitas essentiae*. [...] Il concetto unico "che in tal maniera è uno che la sua unità basti per generar contraddizione, quando lo si affermi e neghi circa la medesima cosa" (*Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 5, ed. Vivès, IX, 18) e che "ogni ricerca di Dio presuppone" (*Ox.*, I, d. 3, q. 3, nn. 6-9, ed. Vivès, IX, 102-109), si riferisce soltanto all'aspetto trascendentale-logico, non all'aspetto metafisico» (C. BALIĆ, *Scotismo*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX, 151-162, 157). Si comprende quale sia l'intento di Balić affermandone l'aspetto trascendentale-logico e non metafisico: egli intende mostrare l'assurdità della tesi che vorrebbe vedere nella posizione di Duns Scoto una pericolosa forma di panteismo. Tuttavia, l'infondatezza dell'accusa è già mostrata spiegando le differenti accezioni del termine *ens* in Tommaso e Duns Scoto, pertanto risulta ingiustificata quella soluzione che ricondurrebbe la portata metafisica della posizione di Duns Scoto a quella trascendentale-logica, al solo scopo, seppur nobile, di difenderlo.

¹² O. BOULNOIS, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris 1988, 13-14. Il testo di Boulnois prosegue poi citando *De Anima* qu. 1, n. 6, in cui Duns Scoto propone la distinzione di due, anzi tre, tipi di univocità: logica, naturale (fisica) e metafisica. L'autore da qui conclude: «Puisque nous parlons à present de l'univocité logique du concept, elle n'est pas incompatible avec une equivocité ou une analogie réelle, d'ordre physique ou métaphysique: un concept identique peut en effet s'appliquer à plusieurs genres et espèce sans contradiction; il les transcende en même temps qu'il les signifie». E tuttavia, dal solo fatto che esistano tre tipi di univocità, come Duns Scoto afferma, non si può dedurre a rigore che quella qui in causa debba trattarsi precisamente di quella logica. Del resto, a questa possibile obiezione fondata sul *De Anima*, ha già risposto in termini assai precisi GILSON, *Jean Duns Scot*, 89, nota 1.

Condividiamo l'affermazione di Gilson: «...toute argumentation sur les thèses de Duns Scot qui les viderait de leur contenu réel pour en faire une logique, ou les lierait à l'existant singulier pour en faire une physique, se tromperait inévitablement d'objet»¹³. L'essere come lo intende Duns Scoto, l'essere in quanto essere, non è questo o quell'ente, non è nemmeno un'universalizzazione logica ricavata da enti particolari, e pertanto non deve venire *svuotato* del suo contenuto reale.

Non dobbiamo lasciarci trarre in inganno dall'epiteto che si è attribuito al nostro Dottore¹⁴: è vero che la *subtilitas*, di per sé, è una prerogativa del logico, ma dal solo fatto che essa sia tale non segue che egli abbia affrontato la questione con un taglio logico né che, a questo proposito, Duns Scoto lo sia.

2.2. Certa o probabile?

Una difficoltà però si presenta ben presto per colui che si accinge ad investigare su questa questione: la dottrina dell'univocità è stata proposta da Duns Scoto come semplicemente probabile o come certa e definitiva? «Praesentem quaestionem quod attinet, summi momenti est scire utrum Doctor Subtilis in ipsamet sua

¹³ É. GILSON, *Jean Duns Scot.*, 183. Egli si esprime dopo aver citato alcune ineccepibili affermazioni di Maurizio da Porto riguardo a ciò che si definisce *ordo essentialis*, tuttavia, il suo commento sembra calzare a pennello anche nei confronti dell'argomento che ci riguarda. Si veda anche l'interessante rilievo in *ibid.* 114, nota 1: «Les discussions sur l'univocité et l'analogie souffrent parfois de cette confusion. Selon Duns Scot, la logique ne connaît pas de milieu entre l'univocité et l'équivoque; pour le logicien, l'analogie est un cas particulier de l'équivoque. L'analogie n'a de sens propre que par rapport à des êtres réels. Il ne peut donc y avoir de rapports d'analogie que pour des sciences du réel, telles la métaphysique et la physique. En fait, il y en a, mais leur existence non saurait interdire au métaphysicien de transcender la "diversité réelle" des êtres engagés dans ces rapports, pour en abstraire un concept un et commun à tous, celui de l'être (cfr. *Op. Ox.* I, d. 3, qu. 3, n. 17; t. I, 345). D'ailleurs, observe-t-il avec un pointe d'humour: "Hoc etiam, magistri tractantes de Deo et de his quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem in modo dicendi, licet vocet negent" (*Rep. Par.* I, d. 3, qu. 1, n. 7)».

¹⁴ Oltre a *Doctor Marianus* o *Marialis*, *Doctor Verbi Incarnati*, *Doctor Ordinis*, egli è definito *Doctor Subtilis*; il titolo gli venne attribuito fin dal 1304 in seguito alla difesa dell'Immacolata Concezione: cfr. L. WADDING, *Annales Minorum* (Ad Claras Aquas 1931), VI, 58. Già Gonsalvo di Spagna, ministro generale dell'Ordine, era a conoscenza del suo sottile ingegno: «dilectum in Christo patrem fratrem Joannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo, aliisque insignibus conditionibus suis, partim experientia longa, partim fama, quae ubique divulgata est, informatum sum ad plenum dilectioni vestrae assigno post dictum patrem Aegidium principaliter et ordinarie praesentandum» (H. S. DENIFLE, *Chart. Univ. Paris.*, II, Paris 1891, 117; A. CALLEBAUT, *La Maîtrise du Bienheureux Jean Duns Scot en 1305*, in *Archivum Franc. Hist.* 21 [1928] 6). Per la questione relativa all'appellativo *Theologorum omnium Princeps* si veda il contributo di A. GARUTI, *Scoto "Theologorum omnium Princeps"? Processo al titolo in un decreto del S. Uffizio (1724)*, in AA.VV., *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Bologna 1994, 281-329.

L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

Ordinatione, quae suum ultimum opus certe constituit, doctrinam de univocitate entis tamquam *certam* proposuerit, an in dubiis *reliquerit*»¹⁵.

Il problema si pone per un motivo ben preciso, vediamo come lo delinea il P. Balić: «Etenim in omnibus et singulis editionibus hucusque typis mandatis definitioni univocitatis entis, quae in distinctione tertia libri I occurrit, praemittuntur haec verba: *non asserendo quia non consonat opinioni communi*. Dum quidam putant Duns Scotum in sua *Ordinatione* doctrinam de univocitate entis exhibuisse tantummodo tamquam “probabilem”, cl. Gilson conatur lectori persuadere illud “non asserendo”, haud necessario exprimere haesitationem, cum explicari possit ratione styli vel humanitatis summaeque liberalitatis qua Subtilis erga adversam sententiam utitur»¹⁶. Alla spiegazione letteraria fornita da Gilson in merito al valore di quel problematico «non asserendo», preferiamo il fatto che l'edizione Vaticana lo pone tra le espressioni certamente spurie.

2.3. Qualche dubbio ancora

Un problema analogo è quello che solleva il libro IV *Metaphysicae* qu. I (*Utrum ens dicatur univoce de omnibus*), dove Duns Scoto sembrerebbe negare la dottrina dell'univocità: «Ad questionem, concedo quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus» (*Metaph.*, IV, qu. I, n. 12; ed. L. Wadding, IV, 578). Di essa si può a buon diritto affermare con il Gilson: «Et néanmoins on peut dire qu'elle a fait le désespoir de générations de scotistes, fermes partisans de l'univocité de l'être, qui s'y trouvent devant une négation radicale de l'univocité et une décision expresse de Duns Scot en faveur de l'analogie»¹⁷.

Ad avviso di Gilson, il testo riprodotto nell'edizione di Wadding non compare nei manoscritti di cui disponiamo (per lo meno quelli *de nous connus*): «En réalité, le texte que donnent les manuscrits de nous connus ne contient pas cette négation de l'univocité de l'être, bien qu'il ne l'affirme pas non plus, et qu'il semble opter plutôt

¹⁵ C. BALIĆ, *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, 278.

¹⁶ *Ibid.*, 278-279. Si confronti con quanto afferma Gilson: «Ce *non asserendo* n'exprime pas nécessairement une hésitation réelle. Il peut n'être qu'une clause de style, disons, de courtoisie, envers ceux qui pensaient autrement» (*Jean Duns Scot*, 99, nota 2). Nota con ragione il P. Balić che in questo modo, tuttavia, la discussione si trasferisce piuttosto sul livello letterario che non storico critico: «... et sic discussio potius ad campum litteraturae scotisticae quam ad scotismum historicum translata est» (*Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, 279).

¹⁷ É. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 2 (1927) 105.

en faveur de deux solutions différentes, selon les points de vue logique ou métaphysique auxquels on aura choisi de se placer»¹⁸.

Il P. Balić, al contrario, sostiene che l'ipotesi di Wadding sia suffragata invece da undici manoscritti: «Neque dubium solvere poterat recursus ad quosdam tantum codices, etiamsi antiquissimos, in quibus loco propositionis in editione waddingiana positae simpliciter dicitur: "Concedo quod ens non dicitur aequivoce..."! Nam in undecim codicibus occurrit idem textus ac in editione waddingiana, dum in aliis quinque, loco propositionis "Concedo quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus, non tamen aequivoce", legitur: "concedo quod ens non dicatur aequivoce"; et in uno ex hisce codicibus (nempe Erfordiensis) legitur in nota marginali: "Ad quaestionem opinio propria [sc. analogiae], quam tamen non tenet modo", dum in alio codice (scilicet Monacensi) adnotatur Duns Scotum solvere argumenta contra opinionem Avicennae "quia modo tenet univocitatem entis". Itaque suspicio formata est duplicem redactionem *Metaphysicae* exstitisse, quarum in prima Scoto arrideret analogia, in altera vero univocitas admitteretur, dum textus editionis waddingiana ex utraque hac redactione compositus esset»¹⁹.

Tuttavia, nel suo *Jean Duns Scot*, Gilson così esprime la sua posizione, che sembra aver precisato rispetto all'articolo comparso in *Archives* nel 1927: «En l'absence d'une édition critique de l'œuvre de Duns Scot, il est prématuré de poser le problème d'une évolution possible de sa pensée sur ce point. La tradition manuscrite ne s'accorde pas toujours avec l'imprimé de Wadding et les notes marginales du ms. Z. 291, de l'Amploniana d'Erfurt, peuvent s'interpréter comme lui attribuant un changement d'opinion (T. BARTH, *Zum Problem der Eindeutigkeit*, 314-315). Le IV livre des *Quaest. in Metaph.* existerait en deux rédactions, l'une où Duns Scot tiendrait encore pour l'analogie, l'autre où il enseignerait l'univocité. Le text de Wadding-Vivès aurait mélangé les deux: *art. cit.*, 315. Personnellement, pour des raisons trop provisoires pour mériter d'être exposées, j'incline à admettre que la pensée de Duns Scot s'est au moins progressivement précisée sur ce point»²⁰. Gilson qui si limita dunque alla semplice constatazione di un non completo accordo tra la tradizione manoscritta e l'edizione Wadding.

Pertanto, finché la Commissione Scotista non ci fornirà il testo dell'edizione critica di questo passaggio delle *Quaest. in Metaph.*, sarà prematuro pensare di risol-

¹⁸ *Ibid.*, 106.

¹⁹ C. BALIĆ, *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, 279-280.

²⁰ É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 99-100, nota 3.

L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

vere la questione, nella consapevolezza però che in ogni caso non sempre è sufficiente un'edizione critica per risolvere problemi di questa natura.

2.4. Conclusione

Ciò che tuttavia risulta chiaro, nonostante le apparenti incertezze sopra segnalate, è che Duns Scoto abbia certamente avvertito la portata della sua innovazione e le conseguenze importanti che essa implicava. A quanti infatti lo accusavano di distruggere in questo modo la filosofia stessa: «Videtur enim quod hoc destruat totam philosophiam, ponere univocationem entis ad omnia, licet tamen non praedicatur in "quid" de omnibus, ut de differentiis»²¹, egli rispondeva: «Dico quod non destruo philosophiam, sed ponentes contrarium necessario destruunt philosophiam»²².

Se infatti *ponere univocationem entis* può costituire, anche solo come presunto capo d'accusa, la causa della distruzione della filosofia, ciò significa che Duns Scoto doveva essere consapevole fino in fondo della reale importanza della sua posizione, a dispetto di tutti i tentennamenti che gli si vuole attribuire, conscio inoltre del fatto che qualunque teologo, di fatto, si avvale del concetto comune univoco, sebbene poi a parole lo neghi: «Praeterea, omnes magistri et theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturae, licet contradicant verbo quando applicant, nam in hoc conveniunt omnes quod accipiunt conceptus metaphysicales et removendo illud quod est imperfectionis in creaturis, attribuunt Deo quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem et sapientiam»²³.

3. L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

3.1. L'oggetto della metafisica

La questione si sviluppa a partire dalla riflessione sullo statuto epistemologico della metafisica e sull'interrogativo circa il suo oggetto. Perché la metafisica possa occuparsi di tutti gli esseri, in quanto *philosophia prima*²⁴, deve avere come oggetto a lei appropriato quello che gode di una comunanza totale nei confronti di tutti

²¹ *Lectura* 1, dist. 3, qu. 2, n. 105.

²² *Ibid.*, n. 110.

²³ *Ibid.*, n. 29.

²⁴ Per la definizione di metafisica, si veda É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1948, 78-87.

gli esseri, non però in maniera tale che si possa attribuire a quest'ultimo un'essenza che si ritrovi identica in tutti gli individui considerati, come sotto un genere²⁵. Tale oggetto è precisamente l'essere.

3.2. L'oggetto dell'intelletto umano. Tommaso e Duns Scoto

Nel procedere del ragionamento, l'attenzione si sposta per Duns Scoto dalla considerazione dell'oggetto della metafisica a quella dell'oggetto primo e adeguato dell'intelletto umano: il problema consiste nel sapere se l'intelletto umano sia capace di un'idea dell'essere in grado di sostenere una metafisica così concepita. Per oggetto adeguato intendiamo quello la cui ragione ci permette di conoscere tutto il resto.

Per san Tommaso il primo oggetto dell'intelletto umano è la *quidditas rei materialis*²⁶, per Duns Scoto: «Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu. [...] Nunc autem, ut probatum est prius – contra primam opinionem de primo obiecto intellectus, hoc est adaequato, quae ponit quidditatem rei materialis primum obiectum – nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum; tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelligit alia quae non continentur sub isto primo motivo»²⁷.

La quiddità della sostanza materiale dunque, per il *Doctor Subtilis*, non consente di soddisfare l'esigenza di un oggetto il cui concetto ci permetta di conoscere tutti gli altri oggetti; se infatti fosse l'oggetto *adeguato* dovremmo ammettere, secondo l'obiezione di Duns Scoto, che non solo in tal caso non sarebbe possibile conoscere, oltre ad essa, l'anima e le sue facoltà ad esempio, ma bisognerebbe ammettere, per essere coerenti fino in fondo, l'impossibilità della stessa visione beatifica²⁸.

²⁵ *Metaph.* I, qu. I, n. 23; t. IV, 515, ed. Wadding. Per Tommaso: «hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis» (*Sum. theol.*, Pars I, qu. 65, art. 1, Resp.).

²⁶ «Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. [...] Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit» (*Summa theol.*, Pars I, qu. 84, art. 7, Resp.; cfr. qu. 12, art. 4; qu. 85, art. 1; qu. 87 art. 3).

²⁷ *Ordinatio* I, 3, qu. 3, n. 186. Cfr. É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 94: «l'objet "premier" d'une faculté cognitive est de plein droit son objet propre, et lorsque cet objet propre est pris dans son indétermination totale, c'est-à-dire sans aucune condition restrictive, il en est l'"objet adéquat"». Si veda anche la nota n. 2 della stessa pagina: «Objectum proprium secundum totam suam indifferentiam est adaequatum objectum et respicit potentiam suam secundum totum genus suum ut proprium extremum» (*Quodlib.* XIV, n. 13).

²⁸ È quanto afferma Duns Scoto: «in ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis, quia potentia proportionatur obiecto. [...] Contra: istud non po-

Per comprendere il pensiero di san Tommaso su questo punto sembra opportuno prendere in considerazione il testo della *quaestio* 5, art. 2 della *I Pars* della *Summa*. La questione tratta del bene in generale (*de bono communi*), e l'articolo risponde all'interrogativo *utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens*. La risposta che l'Angelico dà al quesito è interessante per la nostra questione. Egli infatti, dopo aver risposto dicendo che l'ente è concettualmente prima del bene, prosegue: «illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in 9 Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile»²⁹. E si comprende come questa risposta sia perfettamente in linea con quanto abbiamo visto a proposito della *quidditas rei materialis*. L'intuizione dell'ente, come ciò che l'intelletto concepisce come la prima e suprema evidenza, *quasi notissimo*³⁰, accompagna la conoscenza di qualunque altro oggetto, perché tutti gli oggetti che cadono sotto la presa dell'intelletto sono conosciuti in quanto enti.

San Tommaso, tuttavia, non intende negare che una certa conoscenza (*aliqualem cognitionem*) delle sostanze immateriali sia possibile: «Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. [...] Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit»³¹, afferma semplicemente che «secundum statum praesenti

test substineri a theologo, quia intellectus existens eadem potentia naturaliter, cognoscet per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata» (*Ordinatio* I, d. 3, qu. 3, n. 110). Si confronti con quanto afferma É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 91: «L'être, objet premier de notre intellect, doit être quelque chose de plus que la quiddité de la chose matérielle, non seulement parce que, s'il était tel, le théologien devrait avouer que la vision béatifique est impossible, mais encore parce que le philosophe disposerait en pareil cas d'une physique, mais non d'une métaphysique. L'objet propre qu'étudie le physicien, c'est bien la *quidditas rei materialis*, mais en faire pareillement l'objet propre du métaphysicien, ce serait admettre que la métaphysique n'ait pas d'objet propre».

Si veda anche *Sum. theol.*, Pars I, qu. 1, art. 7, Resp: «proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus».

²⁹ *Sum. theol.*, Pars I, qu. 5, art. 2, Resp. Si confronti anche *Contra Gentiles*, II, 83.

³⁰ Si veda *De Veritate*, qu. 1, art. 1, c.: «illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae* [I, 6], unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens».

³¹ *Sum. theol.*, Pars I, qu. 84, art. 7, Resp; il corsivo è nostro. Cfr. qu. 88, art. 2, ad 1^{um}: «ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam». Si

vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales *secundum seipsas*»³². Ciò che Duns Scoto contesta, relativamente alla posizione di san Tommaso, è il fatto che il primo oggetto dell'intelletto umano sia quello adeguato alla facoltà intellettiva non in ragione della facoltà intellettiva presa in se stessa (*ex ratione potentiae*), ma presa in un particolare stato (*in aliquo statu*), e precisamente nello stato di natura decaduta in seguito al peccato originale³³.

Ma torniamo ora al *Doctor Subtilis*. Non sembri inutile l'esserci soffermati a lungo sul primo oggetto dell'intelletto umano nell'economia del nostro studio, è infatti il Maestro francescano ad indirizzarci su questa strada: «Qualis autem sit univocatio entis, ad quanta et ad quae, dicitur magis in quaestione de primo obiecto intellectus»³⁴. Leggiamo finalmente cosa egli affermi nel testo dell'*Ordinatio*: «Affermo che il primo oggetto del nostro intelletto è l'*ens*, poiché in esso concorre un doppio primato, di comunanza e di virtualità, infatti ogni intelligibile per sé o include essenzialmente la ragione di ente, oppure è contenuto virtualmente o essenzialmente in ciò che include essenzialmente la ragione di ente»³⁵. Esso dunque è oggetto adeguato precisamente a motivo della sua comunanza. Ancora una volta, però non potrà trattarsi di una comunanza generica: l'essere non è l'oggetto nel quale sono inclusi tutti gli altri come la specie lo è nel genere: «Il ne faut pas dire

osservi come per san Tommaso sia rilevante, in ordine all'atto conoscitivo, la struttura del soggetto: *intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori*.

³² *Sum. theol.*, Pars. I, qu. 88, art. 1, Resp; il corsivo è nostro.

³³ «Dico igitur, quod obiectum naturale, hoc est, naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis» (*Quodlibet* XIV, ed. Wadding, t. XXII, 373). Del resto, Duns Scoto non contraddice nemmeno all'assunto *potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili*, egli precisa però che tale *proportio* non debba riguardare il piano ontologico: «Nunc autem est quod potentia cognoscens assimilatur cognito. Verum est, per actum suum cognoscendi, qui est quaedam similitudo obiecti, vel per speciem, disponentem de proximo ad cognoscendum, - sed ex hoc concludere ipsum intellectum, in se naturaliter, habere modum essendi similem modo essendi obiecti, vel e converso, est facere fallaciam accidentis et figurae dictionis...» (*Ord.* I, 3, 122).

³⁴ *Ord.* I, dist. 3, qu. 2, n. 45. *De primo obiecto intellectus* si tratta ai nn. 137-151. La stretta connessione tra la discussione circa il primo oggetto del nostro intelletto e l'univocità dell'essere è ribadita in seguito: «Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum obiectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem nec propter communitatem. Sed ponendo illam positionem quam posui in prima quaestione huius distinctione, de univocitate entis, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum obiectum intellectus nostri» (*Ordinatio* I, dist. 3, qu. 3, n. 129).

³⁵ *Ord.*, qu. 3, n. 137: «dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrit duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis».

L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

que l'être n'est pas le premier objet de l'intellect, parce qu'alors il serait un genre; on doit dire, au contraire, que l'être ne peut pas être un genre, précisément parce qu'il est le premier objet de l'intellect»³⁶.

In sintesi, la soluzione di Tommaso articola entrambe le istanze, ontologica e teologica, nell'oggetto della metafisica. Questa articolazione corrisponde allo statuto dell'ente in cui l'immanenza dell'essere manifesta la trascendenza del suo Fondamento, non si può infatti conoscere l'ente come ente senza conoscere per ciò stesso la trascendenza dell'essere di cui l'ente partecipa: Dio pertiene alla metafisica, non in quanto la metafisica include Dio ma perché egli la trascende in quanto fondamento³⁷. Per Duns Scoto, al contrario, la teologia ha bisogno di una scienza autonoma. L'autonomia delle due scienze, non solo non ne esclude il rapporto, ma ne fonda la reciproca implicazione. È grazie alla teologia rivelata che si viene a sapere che l'oggetto adeguato del nostro intelletto non è limitato a ciò che esso conosce *in statu isto* (la *quidditas rei materialis*), ma si estende alla totalità dell'ente e dunque anche al suo fondamento e, viceversa, è la metafisica che ci fornisce la strumentazione adeguata per condurre un'indagine su Dio.

Per concludere su questo punto possiamo dire che da questo momento, con Duns Scoto, assisteremo alla nascita di una metafisica come scienza non più divisa tra l'istanza dell'universale e l'istanza del Primo, e il cui oggetto non è il trascendente, ma ciò che non è contenuto in nessun genere, l'ente indeterminato, che rifugge ogni

³⁶ É. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, 113. Un ragionamento analogo si troverà più avanti (si veda nota 64): non si dovrà dire che l'essere non è univoco (comune) perché non è un genere, al contrario, è troppo comune (univoco) per essere genere.

³⁷ «Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen consideret quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent. Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive *theologia*, in quantum praedictas substantias considerat. *Metaphysica*, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem *prima philosophia*, in quantum primas rerum causas. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur» (*In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio, Proemium*).

determinazione e che si applica alle creature come a Dio, e che fungerà da concetto euristico per poter pensare, in sede teologica, Dio stesso, l'essere infinito³⁸.

3.3. *Ordinatio I, 3: De cognoscibilitate Dei*

Dopo questi brevi schizzi – necessari quanto essenziali – per un primo agile confronto con san Tommaso, vediamo ora in cosa consista precisamente la dottrina scottista dell'univocità proposta da Duns Scoto in qualità propriamente di teologo. La questione è affrontata per la prima volta, all'interno dell'*Ordinatio*, nella distinzione terza dedicata alla conoscibilità di Dio: *Circa tertia distinctionem quaero primo de cognoscibilitate Dei*.

Lasciamo la parola al nostro Dottore: «Affermo che Dio possa essere concepito non soltanto attraverso un concetto analogo a quello di creatura, cioè un concetto che sia completamente altro da ciò che è detto della creatura, ma in un concetto univoco a lui e alla creatura. E poiché non sorgano controversie in ordine al termine univocità, definisco univoco quel concetto che è uno in maniera tale che la sua unità sia sufficiente alla contraddizione, qualora lo si affermasse e negasse sotto il medesimo aspetto; e che è inoltre sufficiente come termine medio di un sillogismo, in modo tale che gli estremi, uniti in un medio dotato di una tale unità senza la fallacia dell'equivocità, si deducano essere tra loro uniti»³⁹.

Bisogna ammettere che l'espressione *et ne fiat contentio de nomine univocationis* faccia sorridere, basti pensare ai fiumi di inchiostro versati per dirimere la controversia che trova proprio qui il suo innesco. Questa definizione sembrerebbe avere un fondamento logico, riposa infatti sul principio di non contraddizione. Alcuni vi hanno visto la conferma del carattere puramente logico che la loro tesi attribuisce all'univocità⁴⁰.

³⁸ O. BOULNOIS, *Être et représentation*, Paris 1999, 12: «... le présent travail souhaite étudier le tournant de la métaphysique, au moment où elle prend conscience de ses limites et se constitue comme science; étudier la naissance de la métaphysique moderne, au moment où son objet cesse d'être le transcendant (la participation de l'étant au divin) pour devenir le transcendantal (*transcendens*, ce qui n'est pas contenu dans un genre: l'étant en général, neutre, saisi dans un concept univoque, et s'appliquant aussi bien à la créature qu'à Dieu); e: «L'univocité de l'étant compris dans un concept unique reste le principal tournant de l'histoire de la métaphysique, qui achève sa figure scolastique en la fondant sur une unité supérieure, et prépare ainsi son visage moderne» (*ibid.*, 13).

³⁹ «Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri» (*Ordinatio*, I, d. 3, n. 26).

⁴⁰ Si veda la nota 12.

L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

A questo punto è necessario analizzare le *rationes univocationis* che Duns Scoto produce; esse sono cinque⁴¹, tutte estremamente acute, prenderemo però in considerazione solamente la prima, la più nota: «ogni intelletto, certo di un concetto e dubbio di molti, ha un concetto del quale è certo, diverso dai concetti dei quali dubita; il soggetto include il predicato. Ma l'intelletto del viatore può essere certo di Dio che egli è un ente, pur dubitando se si tratti di un ente finito o infinito, creato o increato; dunque, il concetto di essere a proposito di Dio è diverso da questo o quel concetto particolare, e così di per sé non è né l'uno né l'altro, ma è incluso in entrambi; è dunque univoco»⁴².

L'argomento si fonda su una proposizione per sé nota⁴³: *subiectum includit praedicatum*, risulta pertanto sempre vero affermare che un intelletto che è certo di un concetto e dubbio di molti altri, abbia un concetto del quale è certo che non coincide con i concetti dei quali dubita; se infatti i concetti potessero essere certi e nello stesso tempo dubbi, non ci sarebbe certezza a proposito di nessun concetto. Che l'uomo *in statu isto* possa essere certo che Dio è un ente, lo dimostra il fatto che «qualunque filosofo fu certo che fosse un ente ciò che pose come primo principio, per esempio uno il fuoco, un altro l'acqua, ma era certo che si trattava di un ente; non fu però certo se si trattasse di un ente creato o increato, primo o non primo. Non era certo che fosse primo, poiché in questo caso sarebbe stato certo del falso,

⁴¹ *Ordinatio* I, d. 3, qu. 2, nn. 27. 35. 36. 38. 41. La nota "a" dell'edizione critica ci rivela che inizialmente le *rationes* erano solamente tre, come segnala Duns Scoto: *probo tripliciter*.

⁴² *Ibid.*, nn. 27-29: «Et univocationem sic intellectam probo quintupliciter. Primo sic: omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus. Probatio maioris, quia nullus idem conceptus est certus et dubius; ergo vel alius, quod est propositum, vel nullus et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu. Probatio minoris: quilibet philosophus fuit certus, illud quod posuit primum principium, esse ens, puta unus de igne et alius de aqua, certus erat quod erat ens; non autem fuit certus quod esset ens creatum vel increatum, primum vel non primum. Non enim erat certus quod erat primum, quia tunc fuisset certus de falso, et falsum non est scibile; nec quod erat ens non primum, quia tunc non posuissent oppositum. [...] et per hoc probatur propositio, supposita in ultima consequentia rationis, quae fuit quod ille conceptus certus, qui est ex se neuter dubiorum, in utroque istorum salvatur».

⁴³ Una proposizione per sé nota è «quae ex propriis terminis habet evidentem veritatem» (*Ordinatio*, I, 2, n. 18), e ancora «Est ergo omnis et sola propositio illa per se nota, quae ex terminis sic conceptis ut sunt eius termini, habet vel nata est habere evidentem veritatem complexionis» (*Ord.* I, 2, 21). Si noti che per Tommaso d'Aquino «aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut *homo est animal*: nam *animal* est de ratione hominis» (*Sum. theol.*, I, 2, 1 Resp.).

e il falso non è conoscibile; né che era un ente non primo, poiché allora non avrebbero affermato l'opposto»⁴⁴.

3.4. *Ordinatio I, 8: De simplicitate Dei*

La I Pars della *distinctio* 8 è dedicata alla discussione sulla semplicità di Dio, in essa trova innesto la *quaestio* 3: *Utrum cum simplicitate divina stet quod Deus vel aliquid formaliter dictum de Deo sit in genere*⁴⁵. A questo proposito, dopo aver presentato sistematicamente due opinioni contrarie (*extremes*), una *negativa* proposta da Enrico di Gand, l'altra positiva di cui non si conoscono gli esponenti⁴⁶, Duns Scoto espone la propria: «Sostengo un'opinione intermedia, secondo la quale, fatta salva la semplicità di Dio, esiste un concetto comune a lui e alla creatura, che tuttavia non è comune come quello di genere⁴⁷».

A sostegno di questa *opinio media* egli costruisce due argomentazioni. La prima, già incontrata in *Ordinatio I, 3, 35*⁴⁸ e articolata in tre *rationes*, è utilizzata per confutare la tesi del Doctor Solemnis e dimostra la prima parte della sua tesi: *Prima pars probata est arguendo contra primam opinionem [scil. Henrici]*⁴⁹. La seconda invece rende ragione dell'alterità della comunanza del concetto di essere rispetto a quella di genere e dimostra la seconda parte della tesi: *Secundam partem [id est:*

⁴⁴ *Ordinatio I*, dist. 3, qu. 2, n. 29.

⁴⁵ *Ordinatio I*, dist. 8, qu. 3.

⁴⁶ Le due *opiniones* sono riassunte ai nn. 44-50 (la prima: «Una negativa, quae dicit quod cum simplicitate divina non stat quod sit aliquis conceptus communis Deo et creaturae, de qua tactum est supra distinctione 3 quaestione 1»); e 90-94 (la seconda: «Alia est opinio affirmativa, in alio extremo, quae ponit Deum esse in genere»).

⁴⁷ «Teneo opinionem mediam, quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis conceptus sit communis sibi et creaturae, non tamen aliquis conceptus communis ut generis, quia nec conceptus dictus in "quid" de Deo, nec qualitercumque formali praedicatione dictus de ipso, est per se in aliquo genere» (*Ordinatio I, 8, n. 95*; cfr. *Lectura, I, 8, 99*).

⁴⁸ Si tratta della seconda delle cinque *rationes* incontrate sopra (si veda la nota seguente): «Secundo principaliter arguo sic: nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasma, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum. Sed conceptus qui non esset univocus obiecto relucenti in phantasmate, sed omnino alius, prior, ad quem ille habeat analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis; ergo talis conceptus alius, analogus qui ponitur, naturaliter in intellectu viatoris numquam erit, – et ita non poterit haberi naturaliter aliquis conceptus de Deo, quod est falsum» (*Ordinatio I, 3, 35*).

⁴⁹ *Ord. I*, dist. 8, qu. 3, n. 96; cfr. nn. 51-79, questa si scompone in tre *rationes*: 51-55 (corrisponde alla seconda delle cinque *rationes*, *Ord. I, 3, 35*); 56-69 (corrisponde alla prima, *Ord. I, 3, 27*); 70-79 (corrisponde alla quarta, *Ord. I, 3, 39*).

L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

non tamen aliquis conceptus communis ut generis] probo per Augustinum VII De Trinitate cap. 8: «Manifestum est Deum abusive dici "substantiam"»⁵⁰.

1) Delle tre *rationes* in cui si articola la prima argomentazione, analizziamo esclusivamente la prima⁵¹, essa rivela l'assurdità di fondo di una posizione la quale, riassumiamo, verrebbe a determinare l'impossibilità dell'esistenza nell'intelletto del *viator* di un concetto di Dio a lui appropriato. Dal momento infatti che ciò che muove il nostro intelletto è l'intelletto agente, il fantasma e la specie intelligibile, se questo concetto non fosse univoco all'oggetto rilucente nel fantasma, esso non potrebbe derivare da ciò che muove il nostro intelletto *in statu isto* e cioè l'intelletto agente e i fantasmi, e dunque non potrebbe essere presente nel nostro intelletto *naturaliter*, il che è appunto falso. Ricordiamo che ciò si aggiunge a quanto Duns Scoto aveva precedentemente sostenuto (*De cognoscibilitate Dei*): «Deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter, nisi ens sit univocum creato et increato»⁵².

2) La seconda argomentazione prende avvio dalle autorità di Agostino e Avicenna⁵³ e si sviluppa ulteriormente: a) *ex ratione infinitatis*, b) *ex ratione necesse esse*. Il Doctor Subtilis fonda la sua dimostrazione partendo dall'affermazione di sant'Agostino secondo cui Dio si definisce sostanza *abusive*. Infatti, secondo la definizione di sostanza come ciò che sta sotto agli accidenti, è impossibile affermare che Dio sia una sostanza perché in tal caso sarebbero a lui inerenti degli accidenti e così

⁵⁰ *Ibid.*, nn. 97-115.

⁵¹ «Una "quia non posset conceptus iste proprius Deo causari naturaliter in intellectu nostro": quidquid enim est naturaliter movens intellectum nostrum pro statu isto, sive intellectus agens sive phantasma sive species rei intelligibilis, habet pro effectu adaequato causare in nobis conceptum illius quidditatis et eorum quae continentur in tali quidditate essentialiter vel virtualiter; conceptus autem ille proprius [scil. Deo] neutro modo continetur in illa quidditate [cuius scil. est phantasma], nec essentialiter nec virtualiter (quod non essentialiter, quia patet, quia negans univocationem, – quod non virtualiter, quia perfectius numquam continetur in minus perfecto); ergo etc. [ergo quidditas illa non causat in intellectu nostro conceptum Deo proprium, qui ita numquam haberetur a nobis naturaliter, quod falsum est]» (*Ordinatio* I, 8, 51).

⁵² *Ord.* I, 3 qu. 3, n 139.

⁵³ Rispettivamente, *De Trinitate* VII, cap. 5, n. 10 (PL 42, 942) e *Metaph.* VIII, cap. 4 (*Opera, latine*, Venetiis 1508, fol. 99rb). Ecco il testo: «Secundam partem probo per Augustinum VII *De Trinitate* cap. 8: "Manifestum est Deum abusive dici *substantiam*". Ratio sua est ibi, quia substantia dicitur eo quod substet accidentibus; absurdum est autem dicere quod Deus substet alicui accidenti, ergo etc. Haec ratio sit tenet: non intelligit quod ratio substantiae sit "substare accidentibus ut substantia est genus", quia praemisit ibi quod "absurdum est ut substantia relative dicatur". Sed substantia, ut est genus, est limitata, sicut statim post probabitur; omnis autem substantia limitata capax est accidentis; ergo substantia quaecumque quae est in genere, potest substare alicui accidenti, Deum non, ergo etc. Item, arguit Avicenna VIII *Metaphysicae* cap. 4, quod Deus non est in genere, quia genus est "pars"; Deus autem simplex est, non habens partem et partem; ergo Deus non est in genere. Istaе duae probationes sunt simul verae per auctoritatem et rationem» (*Ord.* I, 8, 97).

non sarebbe più assolutamente semplice. Ora, *substantia, ut est genus*, è limitata, quindi capace di accidenti, ma Dio non può avere nulla di accidentale, dunque, nel senso ora precisato, Dio non può essere definito sostanza e pertanto non si trova in un genere: *simplicitas Dei excludit rationem generis ab eo*.

Inoltre, secondo quanto afferma Avicenna, Dio non è in un genere, poiché il genere è parte; ora, Dio è assolutamente semplice e privo di parti, *ergo Deus non est in genere*.

A garanzia dell'assoluta verità di queste *duae probationes*, Duns Scoto afferma: *sunt simul verae per auctoritatem et rationem*. E tuttavia è possibile un'ulteriore ostensione: «Nunc ostendo propositum duobus mediis (et declarantur ex his quae sunt propria Deo): primo, ex ratione infinitatis, - secundo, ex ratione necesse-esse»⁵⁴.

- *ex ratione infinitatis*

Un concetto che è indifferente rispetto a cose di cui il concetto di genere non può essere indifferente, non può essere un concetto di genere; ora, qualunque cosa si predica di Dio e della creatura è indifferente al finito e all'infinito, e siccome nessun genere può essere indifferente al finito e all'infinito, il concetto di essere univoco a Dio e alla creatura non può essere un genere⁵⁵.

- *ex ratione necesse-esse*.

Se l'essere necessario ha un genere, l'*intentio* del genere o sarà di per sé necessaria oppure no. In caso affermativo si giungerà ad una conclusione assurda: un genere che non potrà essere genere dal momento che dovrà includere la differenza, (*si autem genus includit differentiam, tunc non est genus*); dovrà peraltro includere la differenza poiché *sine illa non est in actu ultimo* ma «*necesse ex se*» *est in actu ultimo*.

⁵⁴ *Ord. I, 8, 100*.

⁵⁵ *Ex ratione infinitatis*. «Ex primo arguo dupliciter. Primo sic: conceptus habens indifferentiam ad aliqua ad quae non potest conceptus generis esse indifferens, non potest esse conceptus generis; sed quidquid communiter dicitur de Deo et creatura, est indifferens ad finitum et infinitum, loquendo de essentialibus, vel saltem ad finitum et non finitum, loquendo de quibuscumque, quia relatio divina non est finita; nullum genus potest esse indifferens ad finitum et infinitum, ergo etc.» (*Ord. I, 8, 101*). Prosegue poi analogamente per il concetto di specie: «Item ex ratione infinitatis: Secundo, ex eodem medio, arguo sic: conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci eiusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis posset esse differentiae specificae; illa autem per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, qui dicuntur gradus intrinsecos ipsius; ergo ista contrahentia non possunt esse differentiae, nec cum contracto constituunt conceptum ita compositum sicut oportet conceptum speciei esse compositum, immo conceptus ex tali contracto et contrahente est simplicior quam possit esse conceptus speciei» (*Ord. I, 8, 108*).

In caso negativo, si perverrà comunque ad un'altra situazione assurda: l'essere necessario sarà costituito da ciò che non è essere necessario, e cioè da qualcosa di contingente (*ab eo quod non est necesse-esse*)⁵⁶.

Per concludere su questo punto, ci pare di poter affermare che risulta decisamente esclusa l'univocità dell'essere intesa come univocità di genere⁵⁷.

3.5. La *Collatio* 24⁵⁸

Consideriamo ora la dottrina come emerge dalla *Collatio* 24. Si noti che, come tutte le *collationes*, anche questa non risolve il problema che pone, essa si limita a confrontare il *sic* e il *non* senza determinare la questione⁵⁹.

Non è facile estrarre le linee fondamentali presenti in questo testo a proposito dell'univocità, sia a motivo della sua particolare struttura che certamente non agevola la sintesi, sia per la difficoltà dell'argomento stesso. Procediamo dunque all'analisi delle obiezioni principali e delle rispettive soluzioni in maniera tale che, passo dopo passo, possano profilarsi per lo meno i contorni della dottrina dell'univocità dell'essere.

Sembrirebbe che il concetto di ente non possa essere univoco a Dio e alle creature: *Quod non videtur: quia si sic, aut esset conceptus generis, vel speciei vel proprii vel accidentis, quae sunt praedicata dicta in quid de omnibus sufficienter primo Topicorum*, per la ragione che, in tal caso, questo concetto dovrebbe rientrare nel

⁵⁶ *Ex ratione necesse-esse*: «Arguo tertio ex secundo medio, scilicet ex ratione necesse-esse, et est argumentum Avicennae VIII *Metaphysicae* cap. 4: si necesse-esse habet genus, ergo intentio generis vel erit ex se necesse-esse, vel non. Si primo modo, "tunc non cessabit quousque sit differentia"; hoc intelligo sic: genus tunc includet differentiam, quia sine illa non est in actu ultimo et "necesse-esse ex se" est in actu ultimo (si autem genus includit differentiam, tunc non est genus). Si detur secundum membrum, sequitur quod "necesse-esse erit constitutum ab eo quod non est necesse-esse"» (*Ord.* I, 8, 110). Questa argomentazione tuttavia dimostrerebbe che l'essere necessario (Dio) non ha nulla di comune con altro (creatura), questa intenzione comune sarebbe infatti qualcosa di non necessario. La risposta all'obiezione si pone in questi termini: «Sed haec ratio probat quod necesse-esse nihil commune habet cum alio, quia illa intentio communis est "non-necesse esse"; unde respondeo: intentio intellecta nec includit necessitatem nec possibilitatem, sed est indifferens; illud autem in re quod correspondet intentioni, in "hoc" est necesse-esse, in "illo" possibile» (*Ord.* I, 8, 111).

⁵⁷ La stessa problematica sarà affrontata e risolta nei primi paragrafi del testo della *Collatio* 24.

⁵⁸ Le parti della *Collatio* 24 trascritte in questo paragrafo sono da noi citate tutte in corsivo, esse riproducono il testo pubblicato da C. BALIĆ, in *Bogoslovni Vestnik* 9 (1929) 212-217.

⁵⁹ Si confronti al riguardo A. BERTONI, *Le B. Jean Duns Scot*, 425: «A toutes les questions débattues dans ce livre, il a donné dans ses autres ouvrages des solutions précises. Pour juger sainement ces *Collationes*, on ne devrait pas oublier le but poursuivi par l'auteur: mettre à la disposition des étudiants un arsenal tout rempli d'arguments pour les disputes de l'Ecole».

novero dei quattro predicabili di cui tratta Aristotele: «Da quanto è stato detto risulta chiara la necessità che tutti gli oggetti si riducano secondo l'attuale divisione a quattro elementi, o definizione, o proprio, o genere, o accidente»⁶⁰. Ora, siccome noi sappiamo che Dio non può rientrare in un genere, non potrà pertanto esistere nessun concetto comune univoco. La risposta di Duns Scoto: *Ad primum dicitur, quod divisio est insufficiens praedicamentorum univocorum dictorum in quid, quia praedicamentorum dictorum in quid de aliis et univoce, quaedam sunt limitata, cuiusmodi sunt illa quatuor praedicata, quaedam autem sunt respectu illorum illimitata, quia dicuntur de illis et de illis, quae non cadunt sub tota ordinatione illorum*, sostiene tuttavia che l'elenco dei predicabili è incompleto e di conseguenza il concetto comune univoco a Dio e alle creature non dovrà rientrare nell'elenco dei predicabili⁶¹. Comprendiamo come sia sottesa a questa risposta la tesi secondo cui l'essere non è un genere: *ens autem non est sic limitatum sed indifferens, quia ex hoc habetur quod praedicetur in quid de ente limitato sicut illimitato, et ideo non est genus*.

Nella seconda obiezione all'univocità: *Item, maior est distantia creatoris ut Dei ad creaturam quam substantiae et accidentis, quia substantia et accedens in aliquo esse conveniunt, non sic Deus et creatura; sed substantiae et accidenti nihil est commune univocum, ergo, etc.* - *Probo minorem: Porphyrius: si quis omnia entia vocet, [equivoca et non univoca nuncupabit], l'avversario propone questo sillogismo: a) sostanza e accidente non hanno nulla di comune univoco, b) la distanza tra Dio e la creatura è maggiore di quella tra sostanza e accidente, e dunque c) se già tra sostanza e accidente non sussiste nulla di comune univoco, tanto meno ne esi-*

⁶⁰ *Topici* I, 5, 101 b 23-25. Cfr. ARIST., *Organon*, a cura di G. Colli, Milano 2003, 410.

⁶¹ Si tratta dei predicabili che si distinguono da predicamenti, i primi infatti sono i cosiddetti categoremi, i secondi invece le categorie. Quest'ultime rappresentano i generi supremi dell'essere, se si leggono in chiave metafisica, mentre rappresentano, da un punto di vista logico, ciò a cui sono riconducibili i termini di una proposizione. Al contrario, i categoremi sono diverse modalità di attribuzione di un predicato ad un oggetto. Nei *Topici* e nelle *Categorie* Aristotele propone diversi elenchi di predicabili, tra i quali se ne contano sempre e comunque quattro per ciascun elenco; tra essi, al posto di *species*, qui inclusa da Duns Scoto, compare *differentia* oppure *definitio*. Tale differenza è spiegabile dal fatto che *species* è introdotta nel novero dei predicabili da Porfirio e non da Aristotele (cfr. *Isagoge* I, 3-5). Si confronti a tal riguardo quanto afferma Duns Scoto in *Ordinatio* I, 8, n. 125: «Sed dices: tunc Aristoteles non tradidit sufficienter omnia praedicata dicta in "quid". Respondeo. Philosophus in I *Topicorum* distinxit praedicata propter distinctionem problematum, quia diversa problemata habent diversum modum terminandi ex diversitate praedicatorum. Non ergo enumerat ibi omnia praedicata, quia non differentiam specificam (licet differentiam generalem collocaverit sub genere), et tamen differentia specifica habet propriam rationem praedicati; species autem etiam habet propriam rationem praedicati, aliam a definitione, alioquin male poneret Porphyrius quinque universalialia».

sterà tra Dio e la creatura. L'argomentazione procede indebolendo la forza del legame analogico proporzionale tra sostanza e accidente da una parte, e creatore e creatura dall'altra, si sottolinea così la differenza dei rapporti facendo leva sulla distanza infinita che intercorre tra creatore, in quanto Dio, e creatura.

La risposta a favore dell'univocità presenta un breve accenno riguardo alla premessa maggiore: *Ad secundum dicitur, quod maior est falsa vel dubia*; per dedicare più ampio spazio a quanto segue: *Ad Porphyrium dico, quod loquitur ibi ut realis philosophus et ut methaphisicus, et concedo quod nihil reale sit commune Deo et creaturae, sive substantiae et accidenti. Vel dicendum, quod hoc non dicit secundum sententiam propriam sed aliorum, quod apparet ex littera sua: si quis, inquit. Iste, quis inquit, non ipse, sed alius, et ita videtur recitare opinionem aliorum.*

L'appunto rivolto a Porfirio è comprensibile poiché nella posizione contraria ci si appoggia a lui per dimostrare la minore (sostanza e accidente non hanno nulla di comune univoco). Qui, Duns Scoto propone due interpretazioni: da una parte esige che si operi una distinzione tra i linguaggi e i piani rispettivi. Dall'altra, sostiene che Porfirio stia riportando il pensiero altrui. Dicendo *quod loquitur ibi ut realis philosophus et ut methaphisicus* Duns Scoto smonta la tesi dell'*aversario* che parrebbe ritenere di poter rimarcare, nell'atto di appellarsi a Porfirio, l'aspetto logico della questione⁶², tuttavia, il Dottor Sottile, ribadendo che egli si esprima in questo contesto *ut metaphisicus et non ut logicus*, non intende affatto relegare la questione al piano logico ma, smontando la ragione addotta a sostegno della minore, afferma l'esatto opposto, e cioè che chi obietta non può assumere la posizione di Porfirio per sostenere il piano logico della questione, perché lo stesso Porfirio qui non parla da logico ma da metafisico⁶³.

⁶² A questo proposito sarebbe particolarmente accattivante la traduzione di G. Girgenti: «Mi accingo invece a spiegarti [15] da un punto di vista logico ciò che gli antichi hanno sostenuto su questi due argomenti e sugli altri, soprattutto i Peripatetici» (*Isagoge*, I, 14-15 a cura di G. Girgenti, Milano 1995, 60). Tuttavia, il termine qui tradotto con l'espressione «da un punto di vista logico» (si tratta del termine *loghikoteron*) è tradotto da Boezio con *probabiliter*, e pertanto risulterebbe inutile riferirci a questo passaggio dell'*Isagoge* per mostrare l'interesse presumibilmente logico di Porfirio, tanto più che Duns Scoto doveva avere tra le mani il testo dell'*Isagoge* secondo la versione di Boezio e non di Girgenti.

⁶³ É possibile rintracciare una risposta analoga ad un'altra obiezione (*Ord.* I, 3, 155) in *Ordinatio* I, 3, 165: «Ad Porphyrium. Ipse allegat alium, dicendo "aequivoce, inquit". Quis inquit? Aristoteles enim, de quo loquitur. – Non invenitur ubi hoc dixerit in *Logica*. In *Metaphysica* dicit hoc, sicut allegatum iam est et expositum. Si quis vellet tractare auctoritatem Porphyrii quomodo ratio eius ex auctoritate Aristotelis valet ad propositum suum, posset exponi, sed nolo immorari». Se Duns Scoto stesso non reputa necessario attardarsi (*sed nolo immorari*) sulla spiegazione circa il modo in cui l'argomento di Porfirio, tratto dall'autorità di Aristotele, abbia valore in ordine a quanto egli propone (*quomodo ratio eius ex auctoritate Aristotelis valet ad propositum suum...*), nemmeno noi ci permetteremo di indugiare oltre.

Duns Scoto potrebbe dare l'impressione di difendere qui, contro un *protervus* completamente ostile a qualsiasi tipo di univocità, almeno quella di tipo logico. Nulla è più lontano dal vero: *Ad propositum dico quod nulla realitas est communis Deo et creaturae, nec tamen intellectus est falsus, qui habet univocum conceptum de eis, quia utrumque obiectum, tam Deus quam creatura in se realiter habent unde possunt movere intellectum ad huiusmodi conceptus faciendum in eo, nec tamen habent univoca in aliqua re.* È vero, *nulla realitas est communis Deo et creaturae*, ma cosa intende qui il nostro Dottore per *realitas*? *Realitas* sono gli *univoca* che Dio e la creatura non *habent in aliqua re*, non esiste cioè una *res*, intesa in senso empirico, fisico, in cui Dio e la creatura possano trovarsi univocati (*conveniunt*), esiste piuttosto nell'essere reale, metafisico, un oggetto (ciò che è appunto univoco) il cui concetto è l'essere univoco. Dio e la creatura hanno in sé realmente (*realiter*) di che poter muovere l'intelletto a produrre un concetto univoco.

L'*aversario* muove un'ulteriore obiezione: *Contra respensionem ad primum argumentum arguitur sic, quod nihil tollit de ratione generis, quod non prohibet quin sit genus, sed esse sic univocum per illimitationem ad multa, non tollit rationem generis, quia ratio generis est de se illimitata ad omnia, quae sub ipso continentur, ergo si ens esset univocum non obstante sua illimitatione, adhuc posset esse genus, quod est contra Philosophum 3° Methaphisic., ubi probat ex intentione, quod ens non est genus, et multa alibi scriptura.*

Possiamo così riassumere: affermare che l'univocità del concetto di essere implichi un'*illimitatio ad multa*, non esclude che l'essere, se affermato come univoco, debba essere un genere, proprio perché la ragione di genere è di per sé illimitata a tutte le cose che sono contenute in esso, dunque se *ens* fosse univoco nonostante la sua *illimitatio* potrebbe ugualmente essere un genere. Duns Scoto risponde in questi termini: *Ad secundum dicitur, quod aliquid aliud requiritur ad hoc quod sit genus, quia quod sit illimitatum hoc est indifferens ad multa, quia requiritur quod tantum sit commune ad limitata et quod tantum de eis in quid praedicetur. Ens autem non est sic limitatum sed indifferens, quia ex hoc habetur quod praedicetur in quid de ente limitato sicut illimitato, et ideo non est genus.* E inoltre: *Respondetur III Meth., quod sit univocum et tamen quod non sit genus, quia secundum eum ibi nullum genus praedicatur in quid primo modo de differentiis...*: non è solo la sua *illimitatio ad multa* che determina il fatto che debba essere un genere, si richiede inoltre che sia *solo* comune *ad limitata* e sia *solo* predicato di essi *in quid*; mentre *ens* si predica sia riguardo all'ente limitato che all'ente illimitato e perciò non può essere un genere.

L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto

Cerchiamo di cogliere le sfumature dell'obiezione, la quale introduce abbastanza esplicitamente una questione che non deve passare in secondo piano, si tratta cioè della relazione tra univocità e genericità. L'assunto pregiudiziale da cui parte l'*avversario* sembrerebbe non consentire via d'uscita: l'essere sarebbe univoco solo se fosse genere (e ciò non può darsi) e non è univoco proprio perché non è genere. In realtà, per uscirne, occorre rovesciare i termini del problema: l'essere non è un genere poiché *troppo comune*: «Philosophus [...] removet enim ab ente rationem generis, non propter aequivocationem (immo, si esset aequivocum ad decem genera, esset decet genera, quia idem conceptus, quocumque nomine significetur, habet eandem rationem generis), sed removet rationem generis ab ente propter *nimiam communitatem*, quia videlicet praedicatur "primo modo per se" de differentia, et per hoc posset concludit quod ens non sit genus»⁶⁴.

Ci pare opportuno fermarci qui in merito all'analisi della *Collatio* 24, in essa abbiamo potuto ritrovare buona parte delle problematiche già singolarmente accostate nei vari testi analizzati in precedenza. Riteniamo inoltre che l'ipotesi che ha guidato la nostra indagine, ipotesi secondo cui la dottrina scotista dell'univocità si trovi a suo agio in una prospettiva eminentemente metafisica, sia stata confermata dall'indagine stessa. Certamente tale prospettiva metafisica non esclude la possibilità di trattare l'univocità secondo un taglio logico, nella consapevolezza però che questa seconda linea interpretativa dovrà tener conto che l'oggetto della sua ricerca non potrà esigere di essere la dottrina scotista dell'univocità dell'essere, ma semplicemente un'altra cosa.

3.6. Conclusione

Come è possibile notare dalle considerazioni finora svolte, Duns Scoto non ha inteso conferire un senso logico alla sua dottrina dell'univocità dell'essere. Nella prospettiva in cui l'abbiamo inquadrata – scegliendo cioè un approccio dichiaratamente storico – occorre fermarsi a questa constatazione, limitandoci dunque a *quod Duns Scotus sensit de univocatione entis*; spetta al filosofo il compito di stabilire se, nei termini in cui egli l'ha espressa, sul piano della verità filosofica, essa sia riconducibile (riducibile!) alla logica, se sia un semplice preambolo ad una questione gno-seologica oppure una conseguenza di sviluppi metafisici⁶⁵.

⁶⁴ *Ord.* I, 3, 158 (corsivo nostro).

⁶⁵ Si veda, a questo riguardo, l'importante osservazione di Gilson che riteniamo opportuno citare integralmente: «Les interprètes de Duns Scot, qui parlent de sa doctrine en historiens, ont donc entièrement raison de protester contre ceux qui attribueraient au Doctor Subtil une confusion quelconque entre le

Urge tuttavia anche da parte nostra un tentativo di critica, di valutazione, non già con l'intenzione di dirimere la controversia, quanto piuttosto per cogliere le sfumature soggiacenti alla prospettiva di Duns Scoto ed istruire un confronto, a tutto campo, tra la linea innovatrice di Duns Scoto e quella tradizionale di Tommaso. Il disagio che si avverte quando ci si accinge a istruire confronti di così ampio respiro tra pensatori così vicini eppure tanto lontani, è sintomo dell'irriducibile resistenza che il loro pensiero oppone alla riconduzione a schemi e modelli costituiti a monte rispetto ad una effettiva e confidenziale analisi di essi. Qui è necessaria una *explicatio terminorum* previa perché, al di là dell'identità delle *voces*, non ci si ritrovi a discutere di *res* di fatto differenti. Molti degli equivoci e dei fraintendimenti legati all'interpretazione della dottrina dell'univocità sorgono infatti dalla lettura della posizione filosofica di Duns Scoto mediata da categorie inadeguate, spesso acriticamente attinte dal tomismo.

Non si può negare che l'univocità dell'essere sia *pensata* da Duns Scoto come univocità del *concetto* di essere, tuttavia, se l'univocità dell'*essere* è costitutivamente metafisica l'univocità del *concetto* di essere sarà per ciò stesso fondata su di essa⁶⁶. Il concetto assume una rilevanza capitale, e in ciò si caratterizza la novità

métaphysique et le logique. Rien n'était plus contraire à ses intentions que de faire de l'*ens rationis* le sujet de la métaphysique. Lui-même a clairement affirmé que, bien qu'en un sens logicien considère la totalité de l'être tout autant que le métaphysicien, ce n'est pas du même être que l'un et l'autre parlent, car le logicien ne parle que de l'*ens rationis*, au lieu que le métaphysicien parle de l'*ens reale*. Ainsi, non seulement Duns Scot ne confond pas les deux ordres, il interdit de les confondre. Il ne suit pourtant pas de là que ceux qui, parlant en philosophes et non plus en historiens, lui reprochent de l'avoir fait, commettent nécessairement une erreur inexcusable. S'ils se trompent, c'est en philosophes et non pas en historiens, car ce qu'ils disent n'est pas que Duns Scot lui-même ait considéré l'être métaphysique comme identique à l'être logique, mais que, du point de vue d'une autre philosophie que la sienne et qu'eux-mêmes tiennent néanmoins pour vraie, le métaphysique tel que Duns Scot le conçoit, n'est, en fait et quelles qu'aient été ses intentions, rien d'autre qu'un être logique. Ce sont là deux points de vue distincts. Celui de l'histoire, qui est ici le nôtre, envisage la doctrine de Duns Scot telle que lui-même l'a conçue: il serait donc historiquement faux de dire que, dans sa doctrine, l'être dont parle le métaphysicien soit un être de raison; mais l'objet de la philosophie est la vérité philosophique, qui est indépendante de l'histoire, et si quelque philosophe estime que l'être de la métaphysique scotiste est, en fait, un être de raison, on peut lui reprocher une erreur philosophique, mais non «une perversion inexcusable de la conception que Duns Scot s'est faite de l'être» (É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 107-108).

⁶⁶ «...pour Scot, le mot *être* non seulement les désigne d'une manière analogique au point de vue du physicien, c'est-à-dire dans la réalité concrète, mais ce mot est univoque au point de vue du métaphysicien et du logicien, voire, dans sa réalité positive extra-mentale métaphysique et dans son concept logique; univoque à l'homme comme à Dieu, à la substance comme à l'accident. Car notons-le bien, l'univocité du concept logique d'être appelle comme de soi l'univocité d'une réalité extra-mentale métaphysique correspondante que ce concept logique doit représenter. Autrement lorsqu'il s'agit de l'idée fondamentale par excellence telle qu'est l'idée d'être, on reposerait sur l'instabilité d'un nominalisme pur» (BÉRAUD DE SAINT-MAURICE, *Jean Duns Scot*, 161-162).

della noetica che egli elabora⁶⁷. Ma qual è la ragione della rilevanza che il Dottor Sottile gli conferisce? Per spiegare adeguatamente questa nuova prospettiva è necessario analizzare l'importanza che assume la dottrina della rappresentazione all'interno della teoria della conoscenza elaborata da Duns Scoto, si tratterà pertanto di proporre qui una sintesi allo scopo di ravvisare la portata e le implicazioni della dottrina dell'univocità⁶⁸.

La modalità della presenza dell'oggetto assume caratteristiche nuove, l'oggetto è presente in un modo nuovo, in quanto conoscibile o, meglio, come rappresentato: «Obiectum respectu potentiae primo habet praesentiam realem, videlicet approximationem talem ut possit gignere talem speciem in intellectu, quae est ratio formalis intellectionis; secundo, per illam speciem genitam, quae est imago gignentis, est obiectum praesens sub ratione cognoscibilis seu repraesentati»⁶⁹. È questa la teoria dell'essere oggettivo: la cosa riceve un nuovo modo di essere, l'essere oggettivo è l'essere della cosa in quanto rappresentata. «Cette thèse est fondamentale: elle dégage une nouvelle acception de la vérité comme «objectité», puisqu'elle conduit à dégager une double présence de l'objet – la présence réelle de la chose, la présence objectuelle du représenté. La chose reçoit un être d'objet en tant qu'elle correspond à une représentation»⁷⁰. Qui rappresentazione non significa altro che l'essere dell'oggetto in quanto appare.

Il concetto non è altro che il sostituto dell'oggetto reale nel pensiero. Non possiamo che essere d'accordo con Gilson: «Assurément l'être univoque est un concept, mais ce n'est pas un concept sans objet et son objet se trouve être précisément ce qui, dans l'être réel, est univoque. Si cet intelligible n'existait pas réellement, il n'y en aurait pas d'intellection ni de concept. [...] La métaphysique n'a pas pour objet "le concept d'être univoque", mais "l'être univoque" saisi par ce concept»⁷¹. Questo è precisamente quanto afferma Duns Scoto stesso: «Conceptus entis communis Deo

⁶⁷ È proprio l'elaborazione di una nuova teoria del concetto ciò che aumenta la divaricazione tra le prospettive dei due campioni medioevali. Una delle caratteristiche fondamentali della prospettiva scotista risiede, come già detto, nell'introduzione di una nuova idea di rappresentazione. Il segno non è solo un *medio quo* (come in Tommaso), ma (in Duns Scoto) il termine reale di una conoscenza reale. Nella teoria scotista il rappresentato non è più ciò mediante cui l'oggetto è conosciuto, ma ciò che l'intelletto vede o pensa, ciò in cui l'oggetto è conosciuto. Si tratta di una produzione reale, distinta dal dato sensibile.

⁶⁸ Rinviamo per un ulteriore approfondimento delle tematiche connesse a questo argomento le utili sintesi di O. BOULNOIS, *Être et représentation*, 35-48; 79-105; 128-150.

⁶⁹ *Ordinatio* I, 3, 382.

⁷⁰ O. BOULNOIS, *Être et représentation*, 77.

⁷¹ É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 117.

et creaturae sit conceptus realis, quia omnis conceptus qui imprimitur in intellectu possibili ab intellectu agente et phantasmate vel qui includitur in conceptu qui includitur ab eis, est realis»⁷². Si comprende dunque come sia quantomeno inutile l'atteggiamento prudenziale di chi afferma: «In hac enim univocatione occurrimus conceptibus generalissimis, de quibus Scotus semel expresse dicit: "Quanto genus communius, tanto eius in re minor est unitas". Ista unitas vero sic minimum gradum attingere potest, ut inter duo difficile sit dictu, utrum ad hoc fundamentum reale praesto sit necne. Ea propter hic magna cum cautela dicimus: univoca logica possunt habere fundamentum reale, sed in singulo casu illud caute probandum est»⁷³, tanto più che non è di *univoca logica* ciò di cui qui si tratta.

Nella gnoseologia tomista dire che la conoscenza termina alla *res* (prospettiva fenomenologica rintracciabile evidentemente anche in Duns Scoto) non significa semplicemente che essa termina alla cosa intesa in senso empirico, ma essa rivela una portata più ampia, cioè che il termine ultimo e proprio della conoscenza umana è l'essere stesso della cosa, l'essere che le è immanente pur restando sempre a un livello più alto ad essa trascendente⁷⁴. Quando Tommaso parla di *quidditas rei materialis* non limita la portata dell'intelletto, come invece pensava Duns Scoto, al contrario, proprio nella *quidditas rei materialis* una prospettiva fenomenologica può assolvere lo stesso compito che assolve la tesi di Duns Scoto, la quale afferma che l'intelletto non si riduce ad essa ma mira all'essere in quanto tale. Le due prospettive sono qui più vicine di quanto non si pensi e ciò che le accomuna è precisamente il fatto che la loro noetica è già ontologia: la teoria della conoscenza che essi elaborano ha in entrambi una portata immediatamente ontologica sebbene il piano del concetto in Duns Scoto sia istruito mediante una separazione che la sua teoria dell'essere oggettivo comporta⁷⁵.

La dottrina tomista dell'analogia forse ancor più manifestamente che non in Duns Scoto, è la formulazione di questa intuizione nel quadro di una teoria della conoscenza interamente comandata dall'ontologia, la quale apre ad un livello ulteriore in

⁷² Cfr. T. BARTH, *De fundamento univocationis*, 42, che cita *Prima Lectura* I, 3, 17.

⁷³ T. BARTH, *De argumentis et univocationis entis natura apud Joannem Duns Scotum*, in *Collectanea Franciscana* 14 (1944) 3-56, qui 19.

⁷⁴ Noi diremmo: immanente in quanto trascendente (non dimentichiamo che la dottrina della partecipazione permea qui tutta la realtà e ogni sua dimensione).

⁷⁵ Osserva Boulnois: «La théorie de l'esse objective, telle qu'elle est développée par Scot, modifie les rapports de l'intelligence à la réalité» (*Être et représentation*, 130), l'affermazione probabilmente è troppo forte, e tuttavia segnala lo scarto, la separazione di cui parliamo.

cui il suo valore trascendentale (il suo fondamento) è sempre indissociabilmente unito a quello del Trascendente (Dio). Possiamo affermare che in san Tommaso la dottrina dell'analogia ha una funzione strategica, poiché il suo significato speculativo dipende da un livello più profondo di quello implicato dalla questione particolare dell'analogia ma che, parallelamente, la dottrina dell'univocità ha a sua volta una funzione strategica, e per la stessa ragione: si tratta cioè di una prospettiva metafisica. La prima è intrinsecamente connessa alla teoria della partecipazione. La designazione di onto-teologia o di teo-ontologia (nel caso si voglia sottolineare la finalità teologica di un'indagine ontologica) per definire la metafisica di Tommaso, sembra adeguata a restituirne appunto il senso: ciò di cui si tratta è sempre per l'Aquinate l'essere, partecipato dagli enti a diversi livelli, ma l'essere di cui parla Tommaso è quello di Aristotele, mentre l'essere di cui parla Duns Scoto è quello di Avicenna. L'*essentia* di Duns Scoto non è l'*esse* di san Tommaso, e il termine *esse* non indica più innanzitutto l'atto di esistere ma piuttosto l'essere della sostanza definita dalla sua quiddità (*essentia*)⁷⁶. In una prospettiva simile a quella tomista, l'essere reale sarà sempre conosciuto come analogo, mentre secondo la prospettiva di Duns Scoto, in cui l'essere viene definito dal concetto, non potrà che essere univoco⁷⁷.

⁷⁶ É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 89: «Que l'être de l'essence engagée dans des singuliers divers soit et ne puisse être qu'analogue, Duns Scot ne le contestera aucunement. En d'autre termes, l'univocité scotiste de l'être ne contredit pas l'analogie de l'être thomiste. Tel que le conçoivent Aristote, Averroès e Thomas d'Aquin, l'être est en effet analogue, et il le restera pour Duns Scot lui-même, chaque fois du moins que cet être sera aussi celui dont parlera le physicien. Le vrai problème sera pour lui de savoir si, outre son état physique d'analogie, l'être ne comporte pas un état métaphysique d'"univocité" [...]».

⁷⁷ É. GILSON, *Jean Duns Scot*, 101-102: «Ce qui permet aux dialogues philosophiques de se prolonger, chaque partie restant contente d'elle-même mais surprise par l'obstination de l'adversaire, c'est que les interlocuteurs ne parlent pas la même langue. La doctrine thomiste de l'analogie est avant tout une doctrine du *jugement* d'analogie. C'est en effet grâce au jugement de proportion que, sans en altérer la nature, on peut faire du concept un usage tantôt équivoque, tantôt analogique, tantôt univoque. Dans une telle noétique, où le concept reste inséparable de l'expérience sensible dont l'intellect humain l'abstrait, il n'y a pas d'espoir qu'aucune manipulation lui fasse "représenter" l'être intelligible. L'usage thomiste de tels concepts dans le jugement ne vise donc aucunement à produire une analogie qui serait une "ressemblance" d'image à l'objet. On ne pense jamais sans image même ce dont il ne peut y avoir d'image et c'est pourquoi le jugement d'analogie cherche à poser, à partir du sensible qui nous est représentable, des rapports correspondants entre des intelligibles qui ne le sont pas. L'analogie à laquelle pense Duns Scot est beaucoup plutôt une analogie du *concept*. Or, sur le plan du concept et de la représentation, l'analogie se confond pratiquement avec la ressemblance. Il ne s'agit plus alors de savoir si deux termes jouent un rôle analogue dans un jugement de proportion, mais si le concept désigné par un terme est ou n'est le même que le concept désigné par l'autre. Dans une doctrine où la connaissance de l'être inclut nécessairement le rapport d'une essence à un individu existant, puisque tout individu existant est par définition "un autre", l'être réel est toujours connu comme analogue; mais dans une doctrine où l'être est défini par le concept, il est nécessairement univoque dans les limites de ce concept, puisque autrement il n'y aurait pas de concept».

Considerazioni sul segreto professionale dell'ecclesiastico e sul suo obbligo di testimoniare

Emilio Catenazzi

Giudice emerito del Tribunale federale svizzero

Queste note, come già si potrebbe dedurre dal titolo, sono stese con riferimento al diritto svizzero, di cui riprende i termini. Tuttavia, eviterò di entrare nei dettagli che possono essergli peculiari, e che non interessano particolarmente, e cercherò di rimanere nei principi generali, che sono comuni alle legislazioni dei Paesi vicini. Il contributo ha quindi – o dovrebbe avere – una valenza che va oltre i confini nazionali svizzeri.

1. Il problema

1.1. Gli ecclesiastici, così come altri detentori di un segreto professionale, non possono, secondo il codice penale svizzero, rivelarlo, se non commettendo un reato. La legge protegge in questo modo il segreto, sancendo condanne per chi lo viola. Essa attenua però l'assolutezza del principio stabilendo in taluni casi, e verificandosi certe condizioni, l'obbligo del detentore del segreto di darne comunque comunicazione all'autorità, rispettivamente di testimoniare in giudizio. Quest'obbligo legale di svelare nei casi previsti il segreto non è invero sancito nel cantone Ticino per gli ecclesiastici; siccome tuttavia la questione è dibattuta, e voci si manifestano per estenderlo pure a loro, vale la pena, vista l'importanza del segreto confidato all'ecclesiastico – e indipendentemente dall'esito di quel dibattito – di soffermarsi, pur brevemente, ma con qualche riflessione, sul tema.

1.2. La legge protegge, nel modo indiretto che abbiamo constatato, il segreto professionale e punisce, come si è visto, chi lo svela. Così, ad esempio, il codice penale svizzero (ma il contenuto della norma è comune a molte altre legislazioni)

sanziona all'art. 321 con la detenzione o la multa «gli ecclesiastici, gli avvocati, i difensori, i notai, i revisori..., i medici, i dentisti, i farmacisti, le levatrici, come pure gli ausiliari di questi professionisti, che rivelano segreti a loro confidati per ragione della loro professione o di cui hanno avuto notizia nell'esercizio della medesima». Gli ecclesiastici sono inseriti in una assai lunga categoria di persone e il loro segreto equiparato a quello da esse detenuto: chi dovesse sentirsene, a torto, turbato si consolerà constatando ch'egli guida, a ragione, l'elenco.

2. L'importanza del segreto professionale

2.1. Il diritto comune punisce la violazione del segreto professionale perché l'interesse pubblico lo esige. Il buon funzionamento della società vuole che il malato trovi un medico, il giudicabile un difensore, il cattolico un confessore: tuttavia, né il medico, né l'avvocato, né il sacerdote potrebbero svolgere la loro missione se le confidenze riferitegli non fossero assicurate da un segreto legalmente protetto. Spetta pertanto all'ordinamento sociale far sì che questi confidenti necessari siano obbligati alla discrezione e spetta al legislatore assicurare che il silenzio sia loro imposto, in linea di principio senza riserve né condizioni: nessuno oserebbe più rivolgersi all'uomo di chiesa o a uno di questi professionisti se fosse temibile la divulgazione del segreto confidato¹.

2.2. In contrapposizione con l'interesse pubblico alla protezione del segreto sta però un altro interesse generale, diretto a farlo svelare quando motivi importanti – di massima prevalenti su quelli volti alla conservazione del segreto – lo richiedano. In primo luogo è il diritto processuale ad allentare la protezione del segreto professionale, sancendo l'obbligo generale di testimoniare, nel senso che chi è citato in giudizio come teste deve rispondere secondo verità alle domande, né può tacere (provvede poi lo stesso diritto procedurale a stabilire eccezioni a questo comune dovere). Accanto a ciò, vi sono disposizioni che obbligano positivamente a riferire, rispettivamente a denunciare, quanto si è appreso sotto segreto: così, il funzionario venuto a conoscenza di un delitto deve avvertire l'autorità penale e il medico che constata una malattia contagiosa quella sanitaria. Allentamenti siffatti alla prote-

¹ H. MOUTOUH, *Secret professionnel et liberté de conscience: l'exemple des ministres de culte*, in Recueil Dalloz 28 (2000) 431; vedi anche N. OBERHOLZER, *Strafgesetzbuch II, Basler Kommentar*, Basel 2003, n. 2 all'art. 321.

zione del segreto non si addicono, per il particolare valore di quello che gli è confidato, all'ecclesiastico.

3. L'obbligo (generale) di testimoniare

3.1. L'obbligo di testimoniare (così come quello, che in certo senso vi è correlato, di denuncia) dovrebbe essere escluso, senza correttivi che possano rimetterlo in discussione, per l'ecclesiastico. Giustamente Bernard Corboz² rileva che «le prêtre ne doit pas révéler les aveux du meurtrier dans le secret du confessionnal». È utile, per comprendere meglio la questione, che ci si soffermi su un testo preciso, che ne riflette bene i vari risvolti (comuni ad altre legislazioni). Si tratta dell'art. 124 del codice di procedura penale del cantone Ticino, la cui recente messa in discussione ha dato lo spunto a queste riflessioni. La norma stabilisce che non possono essere obbligati a testimoniare, in particolare, gli ecclesiastici per tutto ciò che fu loro confidato nell'esercizio del loro ministero (lett. a) e, salvo che per loro esista un obbligo legale di informare l'autorità, gli avvocati, i notai, i medici, i farmacisti, i dentisti, così come i rispettivi ausiliari e le levatrici, per tutto ciò che fu loro confidato nell'esercizio della professione (lett. b). Tutti i professionisti indicati in quest'ultima lettera, eccetto gli avvocati, non possono tuttavia rifiutare di deporre quando la persona interessata li prosciogla per scritto dall'obbligo di serbare il segreto.

3.2. Constatiamo quindi che, per il momento (ma il tema è, come detto, oggetto di discussione), il segreto confidato all'ecclesiastico è ben protetto dalla legge locale e non affatto limitato dall'obbligo del sacerdote di testimoniare quando l'interessato lo svincoli dal dovere di mantenerlo. Non si fa in effetti valere contro l'ecclesiastico l'obiezione secondo cui, in caso di consenso dell'interessato a svelarlo, il segreto cesserebbe di esserlo. Tuttavia, già risulta dalla suesposta norma che per l'avvocato stesso la volontà o il consenso dell'interessato non sono decisivi, visto ch'egli può comunque rifiutare la testimonianza. Ciò deve valere a maggior ragione per l'ecclesiastico.

² *Les infractions en droit suisse*, vol. II, Bern 2000, 646.

4. Il segreto sacramentale della confessione e la libertà di credo e di coscienza

4.1. Il segreto rivelato nel sacramento della confessione, per cominciare da quello, è in effetti un atto assai particolare e tocca aspetti molto profondi: esso merita quindi attenzioni non omologabili con quelle prestate ad altri pur degnissimi segreti. Il segreto sacramentale della confessione è per sua natura assolutamente inviolabile, tanto che lo stesso diritto canonico reputa i sacerdoti incapaci a deporre su tutto ciò che fu loro confidato in essa, e questo anche se il penitente ne richieda la manifestazione. Anzi, tutto ciò che da chiunque e in qualunque modo fu udito in occasione della confessione non può essere recepito neppure come indizio di verità (can. 1550 § 2 n. 2).

4.2. È anche in questo contesto preciso e imprescindibile che può – e deve – essere chiamato a sostegno dell'invioabilità del segreto il diritto fondamentale della libertà di credo e di coscienza sancito, in Svizzera, dall'art. 15 della costituzione federale: esso vieta «de façon absolue»³ ogni intromissione dello Stato nel nucleo duro e intangibile della libertà religiosa⁴. Viene in realtà riconosciuto in modo indiscutibile all'individuo «le droit d'exiger que l'Etat n'intervienne pas de façon injustifiée en édictant des règles limitant l'expression et la pratique de ses convictions religieuses»⁵: e questo vale non solo per il cittadino comune ma anche per l'ecclesiastico, che deve potere esercitare il suo ministero, per lo meno nelle questioni più profonde o sacramentali, al di fuori di possibili ingerenze a esso estranee, e quindi inammissibili e ingiustificate.

4.3. Ogni diritto costituzionale può invero essere, a determinate (e rigorose) condizioni, limitato, né quello che sancisce la libertà di credo e di coscienza sfugge a questa regola. Tuttavia, perché la restrizione sia ammissibile, occorre che l'interesse pubblico che la richiede prevalga su quello al mantenimento, in una fattispecie come questa, del segreto. Tale condizione però non si avvera nei confronti dell'ecclesiastico, viste la rilevanza e la particolarità, sotto molteplici profondi aspetti, teologici, giuridici e sociali, del segreto a lui confidato, e del quale è depositario.

³ A. AUER – G. MALINVERNI – M. HOTTELLIER, *Droit constitutionnel suisse*, vol. II, Bern 2000, 481.

⁴ *Decisioni del Tribunale federale svizzero*, Raccolta ufficiale, DTF 101 I a 391 consid. 3 b.

⁵ DTF 123 I 296 consid. 2 b/aa; vedi anche U. J. CAVELTI, *Die schweizerische Bundesverfassung, Kommentar*, Zürich 2002, n. 17 all'art. 15.

4.4. Questa caratteristica e questo speciale bisogno di protezione del segreto confidato all'ecclesiastico sono stati, e sono, oggetto di particolare studio. Hans Dubs⁶ considera essenziale che l'ecclesiastico abbia, sulla base delle norme penali, «eine umfassende Pflicht» alla conservazione del segreto, come viene del resto indiscutibilmente riconosciuto. «Diese rechtlich sanktionierte Schweigepflicht – egli aggiunge – gewährleistet die besondere Stellung des Seelsorgers als einer Vertrauensperson und schützt den Einzelnen, der sich an den Seelsorger wendet, vor dem Missbrauch der anvertrauten Geheimnisse». E lo stesso Dubs così prosegue: «Es besteht also einerseits ein öffentliches Interesse (m. E. auch ein eminent kirchliches Interesse) an der strikten Aufrechterhaltung der besonderen Stellung des Seelsorgers und andererseits ein Individualinteresse daran, dass die dem Seelsorger anvertrauten Geheimnisse nicht preisgegeben werden»⁷. L'autore spiega poi le soluzioni adottate nei cantoni svizzeri sulla base vuoi di una protezione prettamente individualistica della protezione del segreto, vuoi di una concezione coinvolgente pienamente anche l'ecclesiastico che è del resto quella più rispondente alla natura del suo ministero. Ciò che importa rilevare è ch'egli comunque sottolinea con chiarezza, e considera con forza, la grande valenza del bisogno di protezione del segreto dell'ecclesiastico.

5. Estensione del segreto professionale

5.1. La protezione del segreto professionale è sancita in Svizzera, come si è già osservato, attraverso la punizione di chi lo viola. Si può dire che c'è violazione del segreto professionale quando una persona tenuta a serbarlo rende intenzionalmente accessibile a un terzo non autorizzato il segreto appreso nell'esercizio della professione. Quale sia l'interesse giuridicamente protetto è oggetto di controversia. Secondo taluni, la protezione del segreto professionale trova fondamento nell'interesse pubblico e ha carattere assoluto; secondo altri, essa deriva piuttosto dall'interesse del cliente così che il segreto può essere levato in talune circostanze.

La giurisprudenza svizzera sceglie una via di mezzo, ammettendo la difesa di una pluralità di interessi: sono così oggetto di protezione, attraverso la norma pena-

⁶ *Das Berufsgeheimnis des Geistlichen*, testo pubblicato di una conferenza tenuta davanti al Capitolo riformato del canton Argovia, ad Aarau, l'11 marzo 1963, e spesso ancora citata.

⁷ *Op. cit.*, 10.

le, la persona che confida il segreto, il professionista o il sacerdote che lo riceve e, infine, ma certo non da ultimo, l'esigenza pubblica volta a che le funzioni da loro svolte possano esserlo in buone condizioni⁸. Abbiamo visto però che, per quanto riguarda l'ecclesiastico, è molto particolare la natura del segreto che gli viene confidato, ritenuto che questo coinvolge in pieno anche la libertà di credo e di coscienza con i suoi sensibili addentellati.

5.2. La norma penale punisce gli ecclesiastici (e i professionisti in essa menzionati) che rivelano «segreti a loro confidati per ragione della loro professione». La nozione di segreto è quindi nel contempo ampia e circoscritta, e interessante è il già citato studio di Hugues Moutouh, il quale si esprime anche sul segreto, da lui definito «quasi sacramentale», e pure meritevole di particolare protezione, che nasce dalle relazioni spirituali tra un religioso e il suo superiore nell'occasione di una richiesta di consiglio, in un colloquio al di fuori della confessione.

In realtà, è pur vero che non si deve parlare di un solo segreto ecclesiastico, ma di più segreti. Certo, quelli sacramentali sono i più familiari e soprattutto i più importanti e solenni. Ma, accanto a essi, oltre ai segreti quasi sacramentali di cui si è detto, stanno i segreti riferiti al sacerdote in modo confidenziale al fine di riceverne sollievo e consiglio: sono quei segreti che Moutouh definisce d'ordine naturale e di cui la Chiesa non pretende l'invulnerabilità assoluta, pur imponendo di rispettarli in nome della legge naturale.

5.3. La legge comune non fa queste distinzioni teologiche e sottili e protegge puramente e semplicemente il segreto che viene confidato all'ecclesiastico mentre questi svolge la sua funzione (la quale non si limita, e di gran lunga, alla confessione). Su questa linea, la norma che esenta nel diritto processuale ticinese gli ecclesiastici dall'obbligo di testimoniare si riferisce, senza ulteriori limiti, a «tutto ciò che fu loro confidato nell'esercizio del loro ministero». Pertanto, la facoltà dell'ecclesiastico di non testimoniare ha una portata vasta (anche se ora, invero, si sta discutendo se non limitarla). È tuttavia assai problematico e sicuramente inopportuno invadere questo campo e operare distinzioni che se anche hanno un fondamento sul piano teologico, su quello pratico sarebbero difficilmente giustificate. Quello accordato all'ecclesiastico non è un privilegio, ma un semplice diritto attinente alla particolarità del suo ministero. Del resto, l'importante funzione anche sociale dell'ec-

⁸ B. CORBOZ, *op. cit.*, vol. II, 640-641.

clesiastico verrebbe compromessa se chi gli si confida pur fuori dal sacramento della confessione non può contare su una discrezione assoluta.

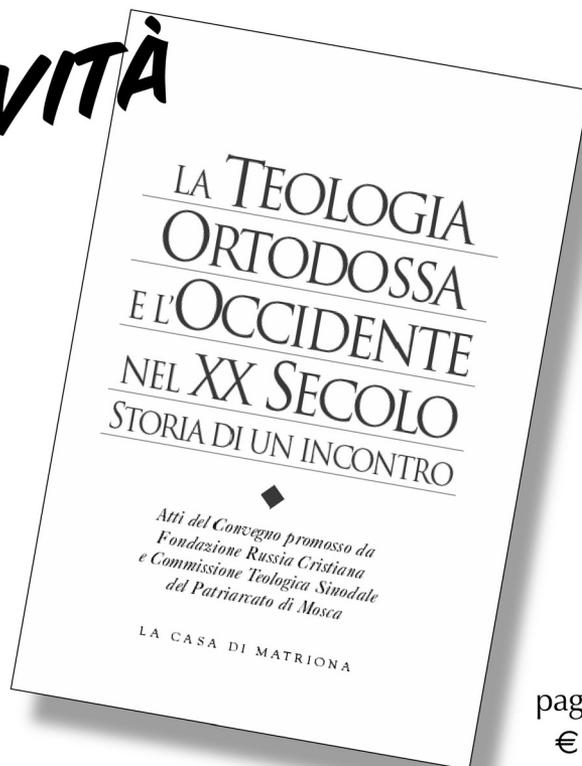
6. Conclusioni

Ho espresso qui, brevemente, alcune considerazioni sul segreto professionale cui sono tenuti civilmente gli ecclesiastici (con le conseguenze penali qualora lo violino) e sul riconoscimento legale dell'importanza di una sua protezione accresciuta: è in questo contesto che l'ecclesiastico viene esentato dall'obbligo di testimoniare e che le inflessioni che conosce il segreto confidato ad altre categorie di persone non valgono per lui. Il tema è lungi dall'essere esaurito: tuttavia, la natura della rivista, in cui esso si inserisce un poco da intruso, e il cortese invito rivoltomi di esporlo in poche pagine, non mi consentono di andar oltre. Lo scopo di questo richiesto contributo consisteva nel presentare un tema che interessa da vicino gli uomini di Chiesa e che ha suscitato recentemente alcune pubbliche, e non concluse, discussioni. Spero di averlo raggiunto.



R.C. EDIZIONI - "LA CASA DI MATRIONA"

NOVITÀ



pagine 184
€ 12,00

ATTI DEL CONVEGNO

**“LA TEOLOGIA ORTODOSSA
E L'OCCIDENTE NEL XX SECOLO.
STORIA DI UN INCONTRO”**

promosso da:

**FONDAZIONE RUSSIA CRISTIANA
E COMMISSIONE TEOLOGICA SINODALE
DEL PATRIARCATO DI MOSCA**

interventi di:

**DELL'ASTA, FILARET (VACHROMEV), FILONENKO, GUERRIERO, JUDIN, KYRLEŽEV,
LOSSKIJ, MARCHETTO, MARTINEZ, PEZZI, PROSPERI, ŠMALIJ, VALLIERE, ŽAK**

**Tel.: (+39)035294021 • rcediz@tin.it
www.russiacristiana.org**

Maria: la libertà che dice “sì!”¹

Angelo Comastri

Arcivescovo-prelato emerito di Loreto

Mi sia lecita una domanda: chi è che ci racconta la storia dell'Annunciazione? Mi direte: è l'evangelista Luca. Certamente. Però l'evangelista Luca non era presente al momento dell'Annunciazione: nessuno lo può negare. Chi, allora, ha consegnato alla memoria della Chiesa il racconto di ciò che accadde nella piccola e povera e, a quel tempo, sconosciuta casa della sconosciuta Nazaret? Fu Maria!

E l'evangelista Luca lo dice apertamente. Infatti nella introduzione al Vangelo egli dichiara: «Io ho voluto fare il racconto preciso degli avvenimenti successi in mezzo a noi, così come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni» (cfr. Lc 1,1-4).

Chi fu testimone dell'Annunciazione? Maria! È lei allora che ha raccontato il fatto. Ascoltando il racconto, noi possiamo pertanto immaginare la voce di Maria che, con delicatezza, ci sussurra all'orecchio la sua storia perché diventi la nostra storia: non provate brividi di emozione?

L'evangelista Luca, introducendo il racconto dell'Annunciazione, ci dà alcune coordinate che ci fanno capire il senso dell'evento e ci fanno cogliere lo stile dell'azione di Dio nella storia umana: è *uno stile di ricerca di collaborazione*, che emerge già in tutti i racconti vocazionali dell'Antico Testamento.

Dice innanzi tutto l'evangelista: «nel *sesto* mese». Perché Dio sceglie il «sesto» mese e non il «quinto» o il «settimo»? E se il fatto non ha alcuna rilevanza, perché l'evangelista l'ha ricordato proprio nell'*ouverture* dell'evento?

A me sembra che il «sesto» mese rimandi al «sesto» giorno, giorno della creazione dell'umanità: l'evangelista delicatamente ci dice che sta avvenendo una nuova

¹ Il testo costituisce l'omelia pronunciata presso la basilica del Sacro Cuore di Lugano l'11 ottobre 2004, in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 2004-2005 della Facoltà di Teologia di Lugano.

Maria: la libertà che dice "sì!"

creazione, cioè sta iniziando la salvezza; e ci invita ad aprire gli occhi e il cuore per non perdere nessuno dei segnali, che Dio ci offre. Non solo. L'evangelista ha appena finito di raccontare il concepimento di Giovanni ed ha riferito che «egli sarà pieno di Spirito Santo fin dal grembo di sua madre» (Lc 1,15). Collegando l'annunciazione di Maria al concepimento di Giovanni, San Luca ci ricorda che, prima della chiamata di Maria, c'è stata un'altra chiamata (quella di Giovanni), nella quale sono coinvolte due altre chiamate (quella di Zaccaria e quella di Elisabetta). Il messaggio è chiaro: ogni vocazione nasce e si sviluppa insieme ad altre vocazioni, che devono formare un intarsio per servire tutte l'unico Salvatore, che è Gesù. Madre Teresa di Calcutta con chiarezza evangelica un giorno disse: «Tra le varie vocazioni presenti nella Chiesa non ci deve mai essere un fossato ma un ponte: solo così esse diventano un intarsio che svela il volto di Gesù».

Cosa accade nel «sesto» mese? «L'angelo Gabriele fu mandato da Dio». *Da Dio*: questo complemento d'agente è un macigno! È Dio che prende l'iniziativa (è fondamentale sottolinearlo e memorizzarlo!), è Dio che bussa alla porta della libertà di Maria, è Dio che cerca la collaborazione di Maria secondo lo stile divino ben rimarcato in tutte le chiamate dell'Antico Testamento.

Ma ora siamo giunti ad un momento decisivo; e decisiva sarà anche la risposta di Maria.

Il Papa, nella *Tertio Millennio Adveniente*, opportunamente sottolineava: «Mai nella storia dell'uomo, tanto dipese, come allora, dal consenso dell'umana creatura» (TMA, 2).

Anche la tradizione protestante resta pensosa davanti a questo dato biblico e Zwingli, il riformatore di Zurigo, non esista ad affermare che «quanto più cresce la gloria e l'amore di Cristo Gesù fra gli uomini, tanto più cresce la valorizzazione e la gloria di Maria, perché Maria ci ha generato un Signore e Redentore così grande e ricco di grazia». E Karl Barth, che nella *Kirchliche Dogmatik* strenuamente difende il dogma della verginità di Maria, afferma: «Maria è semplicemente l'essere umano a cui accade il miracolo della rivelazione».

È vero! Ma come accade questo «miracolo» (per usare la parola di Barth), che fa di Maria un anello ineludibile e ineliminabile della storia della salvezza? L'evangelista Luca, che ha fatto «ricerche accurate su ogni circostanza fin dagli inizi» (Lc 1,3) e ha attinto al «racconto degli avvenimenti successi tra di noi così come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni» (Lc 1,1-2), riferisce con precisione: «L'Angelo fu inviato da Dio in una città della Galilea, chiamata Nazareth, a una vergine, promessa sposa di un uomo della casa di Davide, chiamato Giuseppe. La vergine si chiamava Maria» (Lc 1,26-27). È importante notare subito che la

Galilea era una regione talmente disprezzata da essere chiamata «Galilea delle genti», cioè una regione senza identità e, pertanto, senza titoli di primato o di privilegio. Del resto, Nicodemo, che tentava di difendere l'opera di Gesù agli occhi dei farisei, si sentì rispondere seccamente: «Sei forse anche tu della Galilea? Studia e vedrai che non sorge profeta dalla Galilea» (Gv 7,52).

Questa era la reputazione della Galilea agli occhi degli uomini, dimentichi dei criteri di preferenza di Dio. Il popolo d'Israele, infatti, avrebbe dovuto ricordare le parole del Deuteronomio: «Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli: siete infatti il più piccolo di tutti i popoli» (Dt 7,7); e avrebbe dovuto ricordare anche le ripetute esclamazioni dei Salmi, che registrano così lo stile di Dio: «Il Signore sostiene gli umili, ma abbassa a terra gli empi» (Sal 147,6); e Israele avrebbe dovuto riflettere sulle parole esplicite di Isaia:

«Io, il Signore, sono il primo
e io stesso sono con gli ultimi» (Is 41,4).

Maria, memoria e coscienza di tutto il popolo d'Israele, sapeva tutto questo e lo viveva nella semplicità e nel nascondimento della casa di Nazareth. E l'angelo va a Nazareth, che era un villaggio così insignificante da strappare a Natanaele questa colorita esclamazione: «Che cosa mai può venire di buono da Nazaret?» (Gv 1,46).

Natanaele però dovette subito ricredersi e, colto da un improvviso raggio di luce, disse a Gesù: «Rabbì, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re di Israele» (Gv 1,49): la provenienza da Nazareth non era un *ostacolo*, ma una *conferma* dello stile preferito da Dio.

1. La scintilla del sì

Ma al centro dell'evento dell'incarnazione c'è il *sì* di Maria: nel Suo *sì* si fondono l'espressione più alta della libertà umana e l'espressione più paradossale della libertà divina.

Seguiamo il racconto del Vangelo di Luca. L'angelo Gabriele consegna a Maria il saluto, che Dio custodisce nel cuore da tutta l'eternità: «Gioisci, Maria, tu sei stata e sei piena della benevolenza di Dio. Il Signore è con te!» (Lc 1,28).

Mi sembra non irraguardoso tentare di tradurre con linguaggio moderno l'annuncio dell'Angelo. Potremmo renderlo così: «Gioisci, Maria! Dio stravede per te e pensa di affidarti la più grande missione».

La notizia è gettata nell'anima di Maria come un seme di divina potenza. E le parole dell'Angelo colpiscono profondamente la giovane di Nazareth: ella percepi-

Maria: la libertà che dice "sì!"

sce chiaramente l'irruzione di Dio nella propria esistenza; avverte la grandezza vertiginosa del momento e si sente investita da una tempesta che la travolge e la fa tremare. L'evangelista puntualmente riferisce: «A queste parole ella rimase turbata e si domandava che senso avesse un tale saluto» (Lc 1,29).

Perché Maria è turbata? Non ha forse ricevuto una bella notizia, anzi la più bella notizia di tutta la storia umana? Perché, allora, esita a rispondere? San Luca, per descrivere il turbamento interiore di Maria, usa il verbo *diatarasso* e dice: «essa fu tutta attraversata dal turbamento!». Pensate che lo stesso verbo *tarasso* viene usato da Matteo per esprimere il grande turbamento di Erode e della città di Gerusalemme all'annuncio dell'arrivo dei Magi, che cercavano il neonato Re dei Giudei dopo che avevano visto sorgere la sua stella (Mt 2,1-3)!

Il verbo *tarasso* denota un autentico terremoto interiore. Perché?

Certamente non è il turbamento della paura: mai, infatti, Maria appare una donna paurosa. Tutt'altro! Basta leggere il Vangelo!

Perché, allora, reagisce così all'annuncio dell'Angelo? La risposta possibile è una soltanto: Maria prova il turbamento dello stupore; il turbamento che nasce da una profonda umiltà. Maria interiormente si chiede: «Perché Dio ha scelto me? Io sono l'ultima, io sono piccola, io non sono degna!». Questa è la radice del turbamento di Maria.

E l'Angelo va incontro al turbamento di Maria e la soccorre con un esile raggio di luce: questo raggio di luce è sufficiente affinché Ella possa pronunciare un sì responsabile e libero; però il raggio di luce è così esile da lasciare intatto tutto lo spazio della fede di Maria.

Seguiamo attentamente il racconto:

«L'Angelo le disse: "Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre nella casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine"» (Lc 1,30-33).

Le parole dell'Angelo a noi, che viviamo dopo il compimento degli eventi, appaiono chiare. Però quanti problemi potevano porre alla coscienza di Maria in quel particolare momento! Ella, giustamente avrebbe potuto far notare la sua particolare condizione di "promessa sposa"; ella avrebbe, legittimamente, potuto esigere garanzie per tutelare la sua onorabilità davanti a Giuseppe e davanti alla gente di Nazareth; ella, per lo meno, avrebbe avuto il diritto di avere precise spiegazioni su come Dio pensava di portare avanti un progetto così ardito e unico.

Ma, ecco il prodigio! Ecco la bellezza e la grandezza del cuore di Maria! Ecco il

salto meraviglioso della fede: Maria pone all'angelo una delicatissima domanda, che non nasce dal desiderio di difendersi ma dal desiderio di consegnarsi al progetto di Dio in totale obbedienza: «Come è possibile? Non conosco uomo!» (Lc 1,34). Maria domanda quale è il *sì* che Dio aspetta da Lei.

E l'Angelo dà ulteriori chiarimenti e assicura Maria che la maternità avverrà per opera dello Spirito Santo, lasciando intatta la sua verginità: fatto paradossale e, ancora di più, problematico per Maria.

L'Angelo stesso, a questo punto, si accorge di aver detto una cosa enorme, una cosa che non era mai accaduta e che non si sarebbe mai più ripetuta. E dice a Maria: «Vedi: anche Elisabetta, tua parente, nella sua vecchiaia ha concepito un figlio e questo è il sesto mese per lei che tutti dicevano sterile: nulla è impossibile a Dio» (Lc 1,36-37).

E Maria, in un atto di pura libertà, si apre a Dio, si consegna a Lui, si restituisce al Creatore che diventa Salvatore e dice: «Eccomi! Sono la serva del Signore. Avvenga di me secondo la tua parola» (Lc 1,38).

Questo atto di libertà apre a Dio un varco dentro la storia umana, affinché Egli possa accendere, nel freddo del peccato, il fuoco dell'Amore. E Maria, nel momento in cui si dichiara serva del Signore, tocca il vertice più alto della libertà umana. La libertà, infatti, ci è stata donata come opportunità per aprirci a Dio, del quale portiamo dentro di noi un innato bisogno e verso il quale avvertiamo una oggettiva gravitazione. L'uomo può, se vuole, rinnegare la gravitazione verso Dio, ma, in questo modo, la libertà umana abortisce e diventa essa stessa la punizione dell'uomo.

Blaise Pascal (1623-1662) nel *Pensiero* 267 ha scritto acutamente: «L'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la superano. Essa [= la ragione] è debole se non arriva a capire questo».

Maria l'ha capito e, davanti alla storia, brilla come la creatura più ragionevole e, nello stesso tempo, come la creatura più libera: anzi, la maestra di libertà!

E dal momento in cui ha pronunciato il Suo *sì*, Maria è coinvolta, per decisione dell'Altissimo, in un meraviglioso ruolo di collaborazione nell'opera della salvezza compiuta dal Suo Figlio. Jean-Paul Sartre, mentre era prigioniero a Treviri nel 1940, ebbe una autentica illuminazione riguardo alla singolare missione di Maria. E si espresse così: «Ciò che bisognerebbe dipingere sul viso di Maria è uno stupore ansioso che non è apparso che una sola volta su un viso umano. Poiché il Cristo è il suo bambino, la carne della sua carne e il frutto del suo ventre. L'ha portato nove mesi e gli darà il seno e il suo latte diventerà il sangue di Dio. E in certi momenti, la tentazione è così forte che dimentica che è Dio. Lo stringe tra le sue braccia e dice: piccolo mio! Ma in altri momenti, rimane interdetta e pensa: Dio è là! E si sente

Maria: la libertà che dice "sì!"

presa da un orrore religioso per questo Dio muto, per questo bambino terrificante. Poiché tutte le madri sono così attratte a momenti davanti a questo frammento ribelle della loro carne che è il loro bambino e si sentono in esilio davanti a questa nuova vita che è stata fatta con la loro vita e che popolano di pensieri estranei. Ma nessun bambino è stato più crudelmente e più rapidamente strappato a sua madre, poiché egli è Dio ed è oltre tutto ciò che lei può immaginare. Ed è una dura prova per una madre aver vergogna di sé e della sua condizione umana davanti a suo figlio. Ma penso che ci sono anche altri momenti, rapidi e difficili, in cui sente nello stesso tempo che il Cristo è suo figlio, il suo piccolo, e che è Dio. Lo guarda e pensa: "Questo Dio è mio figlio. Questa carne divina è la mia carne. È fatta di me, ha i miei occhi e questa forma della sua bocca è la forma della mia. Mi rassomiglia. È Dio e mi assomiglia. E nessuna donna ha avuto dalla sorte il suo Dio per lei sola. Un Dio piccolo che si può prendere nelle braccia e coprire di baci, un Dio caldo che sorride e respira, un Dio che si può toccare e che vive. Ed è in quei momenti che dipingerei Maria, se fossi pittore, e cercherei di rendere l'espressione di tenera audacia e di timidezza con cui protende il dito per toccare la dolce piccola pelle di questo bambino-Dio di cui sente sulle ginocchia il peso tiepido e che le sorride". Questo è tutto su Gesù e sulla Vergine Maria»².

È singolare il fatto che Sartre sia riuscito a darci questa perfetta sintesi di mariologia. Lo Spirito veramente soffia dove vuole!

² J.-P. SARTRE, *Bariona o il Figlio del tuono*, Milano 2004, 90-91.

Laici e teologia nel XX secolo. Mounier e la Francia¹

Giorgio Campanini

Università degli Studi di Parma

1. Oltre la separatezza

Nella prospettiva della vicenda di insieme della cultura cattolica, il Novecento può essere considerato il secolo nel quale ha cominciato ad essere abbattuto il “muro di separatezza” che aveva a lungo diviso cultura laica e cultura teologica. Se in una prima stagione, quella delle origini (caratterizzata da significative presenze dei laici, da Giustino a Tertulliano), anche nell’ambito della ricerca teologica, questa separatezza non era esistita, tuttavia, dopo la caduta dell’impero romano, cominciò a delinearsi una pressoché totale identificazione fra chierici e cultura (e, dunque, anche fra chierici e teologia). Nascevano in questo contesto le categorie, tipicamente medievali nella loro contrapposizione, del “chierico” e del “laico”, figure rispettive del dotto e dell’indotto e specificamente della cultura religiosa e dell’agire profano.

Di qui lo stereotipo, destinato a durare a lungo, dell’identificazione fra cultura e stato di vita religiosa. Anche quando prese corpo il nuovo “spirito laico”² le sue rivendicazioni riguardarono gli ambiti della filosofia, delle arti, delle scienze, piuttosto che la ricerca teologica in senso proprio, ritenuta ancora ambito esclusivo dei chierici.

¹ Il testo costituisce l’Introduzione del volume *Incontro con Emmanuel Mounier*, che uscirà per i tipi di Eupress FTL nel prossimo mese di aprile, in occasione del centenario della nascita dello studioso francese.

² Cfr., al riguardo, il classico lavoro di G. DE LAGARDE, *Aux origines de l’esprit laïque*, tr. it. (parziale) *Alle origini dello spirito laico*, voll. I-II, Brescia 1962-1965. Una ripresa del tema in G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, nuova ed. aggiornata e ampliata, Bologna 2004 (cfr. in particolare «Laici e teologia», 183 ss.).

Di conseguenza nella storia complessiva dell'Occidente medievale e moderno (se si eccettuano forse gli anni dell'Umanesimo e la breve stagione di Marsilio Ficino e di Thomas More, di Pico della Mirandola e di Erasmo da Rotterdam) le scienze religiose furono quasi pacificamente consegnate ai soli chierici: anche perché la cultura moderna rivendicava i suoi spazi di autonomia soprattutto negli ambiti delle scienze profane, dando indirettamente per acquisito il fatto che la ricerca teologica rappresentasse una sorta di terreno riservato a coloro, appunto i chierici, che facevano istituzionalmente professione del "Sacro". La emergente cultura laica appariva del resto scarsamente interessata alla teologia in quanto il cammino che essa aveva imboccato era soprattutto quello del sapere pratico. Quella che, nella grande stagione medievale delle *universitates*, appariva come la "regina" dei saperi diventava, nella stagione della modernità, un'umile "ancella", relegata in una posizione di marginalità e progressivamente estromessa dai percorsi della "grande" cultura.

Punti pressoché unici di collegamento restavano da una parte le scienze storiche – poiché non sarebbe stato possibile ripercorrere la vicenda dell'Occidente senza incontrarsi con il Cristianesimo, la sua visione del mondo, e dunque la sua teologia; dall'altra le scienze filosofiche, dato che alla fine la questione della Trascendenza, e cioè il permanente riproporsi del problema di Dio, non poteva che essere terreno comune a filosofi e teologi. Ma ciò non bastava ad abbattere, o almeno ad aggirare, il già ricordato "muro di separatezza". L'apice di questa divaricazione fu probabilmente raggiunto nella seconda metà dell'Ottocento, e cioè nell'epoca del positivismo e del trionfo, apparentemente inarrestabile, della "ragione laica". Ma proprio la crisi del positivismo e soprattutto della sua idea di Progresso, drammaticamente confutata dal distruttivo trentennio 1914-1945, determinava nel Novecento la rimessa in discussione dell'antica distinzione di ruoli e di compiti.

2. I nuovi scenari del Novecento

Nella complessa storia dei rapporti fra cultura laica e teologia il Novecento rappresenta, da molteplici punti di vista, un vero e proprio punto di svolta, tanto da parte della teologia³ quanto da parte della stessa cultura laica⁴.

³ Cfr., sia pure limitatamente all'area tedesca, le dense riflessioni di I. MANCINI, *Novecento teologico*, Firenze 1977. Ma è estensibile anche al contesto francese la valutazione del Novecento come il «compiuto momento di un dinamismo complesso e articolato» che si pone nella prospettiva dell'«ermeneutica di un Cristianesimo aperto» (*op. cit.*, XIII e IX).

Da parte della teologia, l'isolamento crescente nel quale essa si era venuta a trovare – sino a vedersi estromessa dall'area stessa delle scienze e relegata nella sfera dei “miti” o, al più, dei “sentimenti” – costringeva quanti continuavano questo tipo di ricerca, sino ad allora quasi esclusivamente “chierici”, a confrontarsi con i vari aspetti della cultura moderna e a recuperarne le potenzialità positive. L'esegesi biblica non poteva non tenere conto delle nuove scoperte della linguistica, dell'archeologia e della storia; la teologia dogmatica era indotta a misurarsi con il nuovo approccio al problema religioso tipico della cultura moderna; la teologia morale veniva interrogata, e provocata, dall'avvento della “psicologia del profondo”, che rimetteva in discussione, a confronto con l'inconscio e le sue pulsioni, la tradizionale categoria etica di “coscienza”. Non vi era ambito delle scienze religiose che non dovesse procedere a una radicale revisione dei suoi approcci e delle sue metodologie.

Veniva così messa in questione la tradizionale “autoreferenzialità” della teologia, la sua pretesa di autosufficienza, l'atteggiamento generalmente critico e polemico assunto nei confronti della modernità. Gli spiriti più sensibili avvertivano sempre più chiaramente che occorreva misurarsi con il nuovo contesto culturale per dare una valida risposta ai problemi degli uomini. Di qui l'aprirsi progressivo della ricerca teologica (e progressivamente delle facoltà teologiche e dei loro *curricula*) a importanti acquisizioni della cultura moderna, con la quale si apriva quel confronto che a partire dalla fine del medioevo era sostanzialmente venuto meno.

Nello stesso tempo, da parte della cultura laica (almeno delle sue componenti più lucide e aperte) venivano a poco a poco rimesse in discussione, se non del tutto abbandonate, talune antiche preclusioni. Con la crisi del positivismo e l'emergenza di forti correnti spiritualistiche tipiche degli inizi del Novecento, il problema religioso riacquistava la sua dignità e la fenomenologia del fatto religioso appariva come un ambito che era necessario esplorare al fine della comprensione della stessa struttura della società. Non è un caso, sotto questo aspetto, che nelle università laiche proprio agli inizi del Novecento si attivino le prime cattedre di Storia del Cristianesimo, di Fenomenologia della religione, di Storia delle religioni e simili⁵. Se,

⁴ Per un quadro d'insieme della “letteratura della crisi” e della sua incidenza sul movimento delle idee del Novecento e sullo stesso Mounier cfr. G. CAMPANINI, *Il pensiero politico di Mounier*, Brescia 1984 («Mounier e la crisi della coscienza europea», 11 ss.).

⁵ Un profilo di insieme in ordine a questa riemersione delle scienze religiose in AA.VV., *Cristianesimo e storia. Rapporti e percorsi*, Roma 2002. Per quanto riguarda specificamente la Francia, cfr. C. PRUDHOMME, *In Francia*, 101 ss., che ripercorre il cammino delle scienze religiose in Francia a partire dalla soppressione della Facoltà di teologia della Sorbona (1885) (cfr. 102 ss.).

dopo la soppressione delle Facoltà di teologia in molti paesi dell'Occidente e specificamente in Francia⁶, veniva meno un momento pubblico e istituzionale di presenza delle scienze religiose nelle Università statali (in Francia permaneva la sola eccezione dell'Università di Strasburgo, con le sue due facoltà teologiche, l'una cattolica e l'altra protestante), non per questo cadeva il silenzio sul fatto religioso. In qualche modo la teologia cercava, e trovava, nuovi percorsi⁷ e, anche al di là di un riconoscimento pubblico del suo statuto scientifico, riacquisiva gran parte della perduta dignità e trovava nuovi spazi anche nelle Università di stato, soprattutto negli ambiti della filosofia e delle scienze storiche.

La convergenza di questi due atteggiamenti – la nuova autocoscienza di sé maturata nella teologia e la rivalutazione del fatto religioso intervenuta nell'ambito delle scienze umane – apriva la strada all'instaurarsi di un rapporto fra teologia e cultura che si sottraeva tanto al rischio della reciproca autoreferenzialità quanto alla tentazione dell'autosufficienza. Di conseguenza gli orizzonti della teologia si aprivano ed entravano nella scena nuovi interlocutori, soprattutto laici. Se la teologia ufficiale, nelle sue varie espressioni, rimaneva sostanzialmente affidata ancora ai chierici, tuttavia diventavano sempre più numerosi i laici aventi precisi interessi teologici e alla ricerca di un serio confronto con la teologia. Si affacciavano così nuove figure di laici credenti che, pur senza esercitare professionalmente le scienze teologiche, concorrevano al loro rinnovamento. Figure come quelle di M. Blondel, di J. Maritain, di G. Marcel, di E. Mounier in Francia non potevano non sollecitare, e in qualche modo *dall'interno*, la ricerca teologica.

Questo nuovo rapporto tra teologia e cultura “laica” si collocava a diversi livelli; di particolare importanza tre specifici momenti di dialogo fra la teologia e le scienze umane.

Un *primo* ambito di incontro riguardava i termini nuovi nei quali si poneva nel Novecento, dopo la crisi del positivismo, il problema di Dio. Le ricerche sul Sacro di un Rudolf Otto, le indagini fenomenologiche avviate da E. Husserl e da M. Scheler, la nostalgia del “Totalmente Altro” evocata da M. Heidegger sollecitavano fortemente la ricerca teologica.

Un *secondo* terreno di confronto riguardava la nascita e lo sviluppo del senso

⁶ Cenni anche al contesto francese in B. FERRARI, *La soppressione delle facoltà teologiche in Italia*, Brescia 1969. In Italia la soppressione fu decretata nel 1873.

⁷ Per l'analisi di alcuni momenti di questa storia (che continuò per tutto il Novecento, nonostante la crisi originata dalla vicenda modernista) cfr. M. GUASCO, *Dal modernismo al Vaticano II. Percorsi di una cultura religiosa*, Milano 1991.

religioso. Introdotto prepotentemente nel dibattito in Francia da M. Blondel, il tema sarebbe stato a più riprese affrontato da prestigiose figure di intellettuali, dall'ultimo Bergson de *Les deux sources de la morale et de la religion* al Miguel de Unamuno di *Agonía del Cristianismo*⁸.

Una forte sollecitazione al rinnovamento della teologia proveniva, *infine*, dalla lezione di una storia, quella della Chiesa e dello stesso Cristianesimo, di cui più acute e penetranti ricerche ponevano in luce la valenza teologica. Le ricerche di un Christopher Dawson in Gran Bretagna o di un Erik Peterson in Germania, così come quelle di Henri-Irenée Marrou (amico di Mounier e assiduo collaboratore di *Esprit*, soprattutto nella sua fase iniziale) in Francia davano avvio a una riconsiderazione complessiva della storia del Cristianesimo e per certi aspetti anticipavano la successiva "teologia della storia", quasi ultima venuta nell'area delle discipline teologiche.

Nessuno dei filosofi e degli storici sopra citati può essere considerato in senso stretto "teologo" (anche se non pochi di essi possedevano una solida cultura teologica di base); ma l'insieme delle loro ricerche non poteva non influire sulla teologia.

3. Il contesto degli anni 1930-1950 in Francia

Se i nuovi termini in cui si pone il problema del rapporto fra cultura laica e cultura religiosa sono comuni a pressoché tutto il contesto europeo, il tema assume connotazioni particolari nello specifico contesto francese degli anni dal 1930 al 1950 (sui quali mette conto in particolare di soffermarsi, dato che essi coincidono con gli anni della precocemente interrotta maturità di Emmanuel Mounier).

La splendida stagione teologica di quegli anni – dominata da figure come quelle di H. de Lubac e di Y. Congar, di M.-D. Chenu e di J. Daniélou, senza dimenticare lo scienziato-teologo P. Teilhard de Chardin – non sarebbe comprensibile senza il fecondo rapporto che intervenne allora fra teologia e cultura laica. Sono note le connessioni tra la filosofia di Blondel (e di Péguy) e il pensiero di de Lubac; i debiti che la teologia della storia di Daniélou ha nei confronti della riflessione di Maritain, a partire da *Religion et culture* (1930); le sollecitazioni che provennero a Chenu, per

⁸ Un panorama d'insieme di queste tendenze, sullo sfondo del problema della comprensione della "identità europea", in A. CANAVERO – J. D. DURAND (a cura di), *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, Milano 1999 (ivi G. CAMPANINI, *La cultura cattolica del Novecento e l'idea di Europa*, 233-246, cui rinviamo per ulteriori approfondimenti).

l'elaborazione della sua teologia del lavoro, dai suoi rapporti con il gruppo *Esprit*; gli stimoli che alla teologia di Congar e alla sua rilettura della storia della teologia provennero dalle ricerche di un grande studioso laico come Étienne Gilson; ma gli esempi si potrebbero moltiplicare, ad avvalorare l'assunto che *dietro la grande teologia francese del Novecento sta un grande movimento intellettuale di cui i laici cristiani sono un'essenziale componente*. Finiva, in quegli anni, l'età delle separatezze, se non dei conflitti, e iniziava l'età dell'incontro, del dialogo, del reciproco arricchimento.

La storia di questi "intrecci" fra cultura "laica" e cultura teologica è ancora in gran parte da scrivere⁹; ma certo si è trattato di una stagione in un certo senso irripetibile, per il convergere di una serie di circostanze particolarmente favorevoli a questo dialogo: dal particolare contesto parigino, che favorì l'incontro personale e diretto delle migliori intelligenze francesi, dal girondino F. Mauriac al grenoblese Mounier¹⁰; alla presenza in quegli anni nella capitale francese di significative espressioni dell'*intelligentsia* filosofica e teologica russa, da N. Berdjaev a L. Šestov; sino al fiorire di una serie di vivaci riviste, espressione di un fervore intellettuale che negli stessi anni non ha avuto paragoni in Europa¹¹.

Questa fioritura intellettuale non sarebbe stata possibile senza il clima di almeno relativa libertà di cui la cultura cattolica ha goduto in quel periodo in Francia, grazie all'azione in complesso equilibrata di un episcopato per un verso aperto alle nuove correnti culturali e per un altro verso non immemore delle rivendicazioni di indipendenza della Chiesa gallicana. Non mancarono gli interventi, a volte pesanti, della Curia romana – preoccupata di un fervore intellettuale che sembrava sfuggire a ogni rigido controllo gerarchico –, dalla tentata condanna di *Esprit*¹² alla emarginazione di Chenu¹³, sino ai duri attacchi rivolti a Jacques Maritain¹⁴ e alla sconfes-

⁹ Un interessante documento di questi incontri (e talora di questa dura dialettica) è rappresentato da *Journet-Maritain Correspondance*, Paris-Fribourg 1996 ss., in quattro voll. (lettere tanto più interessanti in quanto non destinate alla pubblicazione e nelle quali i due interlocutori si esprimono con assoluta franchezza). Sulla figura del teologo svizzero, del resto assai vicino alla cultura francese, soprattutto per i suoi stretti rapporti con Maritain, cfr. Ph. CHENAUX, *Charles Journet. Un théologien en son siècle*, Fribourg-Paris 1992.

¹⁰ Di particolare importanza il maritainiano cenacolo di Meudon, sul quale cfr. le notazioni autobiografiche di J. MARITAIN, *Ricordi e appunti*, Brescia 1967. Cfr. altresì Raissa MARITAIN, *I grandi amici*, nuova ed. it. a cura di P. VIOTTO, Milano 1991; M. ZITO, *Gli anni di Meudon*, Napoli 1990.

¹¹ Cfr. J.-L. LOUBET DEL BAYLE, *I non conformisti degli anni '30*, Roma 1972.

¹² Sui difficili rapporti fra Mounier e la Curia romana a proposito della rivista *Esprit* cfr. N. BOMBACI, *Una vita, una testimonianza: Emmanuel Mounier*, Messina 1999, 121, 131 e *passim*.

sione dei preti operai¹⁵. Nonostante queste periodiche crisi e queste minacciate (e talvolta comminate) condanne, la cultura cattolica francese fra il 1930 e il 1950 si trovò ad operare in una situazione per certi aspetti privilegiata, soprattutto se la si paragona alla condizione dei cattolici in Italia, in Germania, in Spagna in quegli stessi anni¹⁶.

Negli anni conclusivi del pontificato di Pio XII il contesto in parte cambiò, in relazione alla vicenda, già richiamata, dei “preti operai” e alla “sindrome di accerchiamento” che caratterizzò negli anni della guerra fredda le gerarchie vaticane; ma fra gli anni '30 e '50 la cultura cattolica godette in Francia di una sostanziale libertà che coincise, non a caso, con una delle sue fasi più felici e creative¹⁷.

L'opera di Emmanuel Mounier e la rivista da lui fondata nel 1932, *Esprit*, si inseriscono a pieno titolo in questa feconda stagione.

4. Una stagione irripetibile

La cultura cattolica francese degli anni '30 rappresenta pertanto un capitolo, per certi aspetti unico e irripetibile, di fecondo incontro fra la “teologia dei teologi” e la “teologia dei laici”; una teologia, quest'ultima, in parte implicita, ma che si pone consapevolmente al servizio della teologia esplicita, la anima, la ispira, la sorregge (e talora, dialetticamente, la sollecita a una salutare autocritica). In una storia nel

¹³ Si vedano le spesso amare notazioni autobiografiche dello stesso teologo in M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* (1937), Torino 1982.

¹⁴ Cfr. J.-D. DURAND, *La grande attaque de 1956*, in «Cahiers J. Maritain» 30 (1995) 2-31. Ma sulla vicenda cfr. anche AA.VV., *Dopo "Umanesimo integrale". Dibattiti di ieri, problemi di oggi*, a cura di A. PAVAN, Genova 1992 (qui, di particolare interesse, anche per la ricostruzione del clima di quegli anni, il contributo di E. POULAT, “Umanesimo integrale” nella cultura degli anni Trenta, 42-67).

¹⁵ Sulla vicenda cfr. la puntuale ricostruzione di Marta MARGOTTI, *Preti e operai. La "Mission de Paris" dal 1943 al 1954*, Torino 2000 (con frequenti riferimenti a Mounier).

¹⁶ Emblematico il caso di Pierre Teilhard de Chardin. Sebbene non gli sia stato consentito di pubblicare in volume i suoi scritti, essi ebbero larga circolazione in Francia in testi dattiloscritti. Inoltre Teilhard poté pubblicare non pochi articoli e saggi e tenere incontri e conferenze durante i suoi soggiorni in Francia. Risalgono già agli anni '30 i rapporti tra Teilhard e Mounier (questi lo cita, in *Personnalisme et Christianisme*, in *Oeuvres*, vol. I, Paris 1961, 910, come «grand anthropologue»). Sui rapporti intervenuti fra i due negli anni '40 cfr. *Trois lettres de Teilhard de Chardin à Mounier*, in «Bulletin des amis d'E. Mounier» 27 (1966) 29-32.

¹⁷ Emblematico di questa vivacità, e di questa capacità critica, H. GODIN – Y. DANIEL, *La France pays de mission?*, Lyon 1943, che non poté mai essere tradotto in italiano per gli interventi censori delle gerarchie ecclesiastiche, ma che circolò liberamente in Francia, pur fra vivaci polemiche.

suo complesso ancora da scrivere¹⁸, resta da ricostruire la vicenda della silenziosa fermentazione della cultura dei laici cristiani. Alcuni degli intellettuali dianzi ricordati, da Maritain a Blondel, da Mounier a Marcel, da Bergson a Marrou, non potrebbero essere facilmente inseriti in una formale “storia della teologia”; ma non per questo il loro apporto alla ricerca teologica è secondario.

La grande stagione della teologia in Francia non può essere compresa e ricostruita se non attraverso l’altrettanto grande stagione della cultura cattolica. In questa linea non è illegittimo situare Mounier all’interno di questo complessivo movimento di pensiero del quale il filosofo di Grenoble e il gruppo di intellettuali raccolti attorno a lui nel fervido laboratorio di *Esprit* sono stati parte integrante.

¹⁸ Cfr. tuttavia, a titolo di esempio, gli importanti materiali, e i profili biografici, contenuti in R. GERARDI, *Storia della morale*, Bologna 2003. Su uno dei maggiori esponenti di questo movimento cfr. A. FRANCO, *M.-D. Chenu*, Brescia 2000. Vedi inoltre i profili di R. VODERHOLZER, *Incontro con Henri de Lubac*, Lugano 2004; M. SCHULZ, *Incontro con Karl Rahner*, *ibid.* 2003; *Id.*, *Incontro con Hans Urs von Balthasar*, *ibid.* 2003; J. REBER, *Incontro con Romano Guardini*, *ibid.* 2004.

Bollettino balthasariano (2003)

André-Marie Jerumanis

Centro di studi Hans Urs von Balthasar – Facoltà di Teologia (Lugano)

In questa seconda edizione del «Bollettino balthasariano», relativa all'anno 2003, si include all'inizio anche la recensione di un volume comparso nel 2002, che non è pervenuto in tempo per essere inserito nella prima edizione del «Bollettino» (2001-2002), pubblicata nel n. 3 (2003) della RTLu.

A. PEELMAN, *Le salut comme drame trinitaire. La Theodramatik de Hans Urs von Balthasar*, Médiaspaul, Montréal 2002, pp. 476.

Achiel Peelman offre al mondo francofono una presentazione della drammatica teologica di Balthasar. Essa merita di essere considerata come un apporto allo studio della drammatica in quanto proviene non da un giovane teologo, ma da uno studioso e docente di teologia da numerosi anni alla Facoltà di teologia dell'Università Saint-Paul nel Canada: nella sua analisi critica dell'opera balthasariana si può intravedere un pensiero maturo e dunque prudente nel far dialogare la drammatica con il pensiero teologico contemporaneo. Nell'introduzione l'autore insiste sull'importanza di leggere Balthasar tenendo unite la sua estetica e la sua drammatica ed espone l'intenzione di analizzare criticamente i grandi temi della teodrammatica senza presentare in modo sistematico i volumi – scelta giustificata, secondo Peelman, dal pensiero circolare di Balthasar. Il suo studio si svolge in cinque capitoli. Nel primo capitolo, «La mise en scène du drame trinitaire», l'autore colloca la teodrammatica nell'insieme dell'opera balthasariana, esponendo brevemente i fondamenti filosofici e il linguaggio teatrale per esporre il dramma dell'esistenza umana e della vita divina. Peelman evidenzia l'intenzione di Balthasar di costruire una teologia più concreta – dunque drammatica – e utilizza a questo scopo il lin-

guaggio teatrale per esprimere più drammaticamente la rivelazione in reazione al razionalismo dei manuali di teologia moderna (53). Inoltre sottolinea come la drammatica divina prenda sul serio la questione della relazione tra la libertà finita (umana) e infinità (divina). Infine conclude questo primo capitolo con una esposizione degli elementi di base della soteriologia drammatica. Evidenziando la struttura della soteriologia neotestamentaria, e la sua interpretazione storica, patristica, medievale e contemporanea, Peelman mostra che l'intenzione di Balthasar è di far incontrare nella soteriologia drammatica la soteriologia della solidarietà e della sostituzione, rilevando subito, all'inizio del suo studio, un limite della soteriologia di Balthasar che non tiene conto dell'apporto delle scienze umane (92). Nel capitolo secondo, «L'entrée en scène des personnages du Théodrame», Peelman analizza un aspetto centrale della drammatica, quello della partecipazione al gioco divino da parte di coloro che sono stati chiamati sulla scena del mondo a realizzare la loro missione, sempre secondo la norma cristiana dell'accordo perfetto tra la missione e la persona. L'autore insiste sulla dimensione cristocentrica del pensiero di Balthasar per sottolineare come Cristo è il protagonista divino per eccellenza, mostrando che la sua cristologia è «una teologia dell'ortoprassia del Dio Trinitario, cioè della sua azione salvifica nel e per il mondo» (99). La cristologia di Balthasar è fondamentalmente una soteriologia che ha come asse portante la croce. Nello stesso tempo, il professore canadese, rileva che la scena teodrammatica è uno spazio aperto dallo Spirito. Si trova poi un accenno al problema della metodologia balthasariana (105-112). Peelman sviluppa la cristologia della missione presentando la coscienza «missionaria» di Cristo e analizzando in modo positivo la questione dell'inversione trinitaria che non rimette in questione l'unione eterna tra Padre e Figlio (125). Dalla cristologia della coscienza passa alla cristologia ontologica, che sfocia nella sua definizione «teologica» della persona a partire dalla quale considera l'inclusione degli altri protagonisti sulla scena del mondo nella missione di Cristo. Per Balthasar ogni essere umano come soggetto spirituale scopre il suo ruolo unico in relazione con la persona di Cristo. A questo punto della sua riflessione, Peelman si chiede se il teodramma balthasariano non diventi esclusivista, partendo dall'analisi del suo concetto teologico di persona, dello spazio ecclesiale dell'azione drammatica e della mediazione cosmica di Cristo. Secondo Peelman è essenziale mantenere «una relazione dialettica tra "soggetto spirituale" e "persona" (attore e attrice), tra comunità umana e comunità ecclesiale, tra solidarietà cosmica e comunione dei santi cristologica e pneumatologica» (160). Nel terzo capitolo, «Le salut comme drame trinitaire», considerato dall'autore come il centro del suo studio (14), tratta direttamente

della salvezza come dramma trinitario. Egli presenta i temi maggiori della teologia balthasariana quali il significato redentivo della Croce, la morte di Cristo come morte *pro nobis* (sostituzione), il mistero del Sabato Santo o il significato per la salvezza della discesa di Cristo negli inferi. Per valutare l'apporto del pensiero di Balthasar alla riflessione teologica, propone una riflessione che non si limita a procedere secondo un riferimento esclusivo alla tradizione, ma cerca di capire il pensiero all'interno dello sviluppo della teologia balthasariana. Peelman insiste sul fatto che per Balthasar il dramma della salvezza è essenzialmente un dramma trinitario, «un dramma che si svolge nel seno stesso del Dio trinitario la cui vita non è "statica" ma "dinamica"» (169). Secondo l'autore, Balthasar ha scelto una via intermedia tra Rahner, Hegel e Moltmann cercando di capire come Dio può essere coinvolto nel dramma della salvezza e come il dramma che si svolge sulla scena del mondo si lascia interpretare solo a partire dal dramma originario. Sarà il tema della sostituzione ad essere considerato come il tema centrale della soteriologia drammatica di Balthasar, che cerca una terza via tra la teoria classica della redenzione proposta da Anselmo e la posizione estrema di Lutero. Sarà sempre in relazione al tema della sostituzione che Balthasar presenta la morte di Cristo come un «sacrificio» ed elabora la sua teologia del Sabato Santo (170). Peelman afferma che Balthasar evita il razionalismo filosofico di Hegel e il rischio di presentare la negatività come una necessità, per via della sua filosofia dell'amore che concepisce la coestensività della verità e dell'amore, ma si domanda se eviti sufficientemente il radicalismo di Lutero (*simul justus et peccator*) (209). Infine si occupa del problema dell'immutabilità di Dio e della *passio divina*, mostrando che parlare di *passio* non tocca l'immutabilità di Dio. Per Balthasar la sofferenza non fa parte dell'essenza divina (228), ma è da leggere nel contesto della libertà divina. Tuttavia Peelman si chiede se Balthasar riesca veramente a distanziarsi da coloro che inscrivono la sofferenza nell'essenza di Dio, questione difficile da risolvere visto il carattere non sistematico della sua teologia e l'uso del linguaggio poetico e metaforico di Adrienne von Speyr (235). Il teologo dell'Università Saint-Paul conclude con prudenza che l'apporto di Balthasar alla questione della *passio divina* è notevole, ma certamente non l'ultima parola su tale problema (238). Nella quarta parte, «Le déploiement du drame trinitaire», Peelman evidenzia il ruolo drammatico della Chiesa nel mediare storicamente la salvezza di Cristo. Dapprima presenta i tratti fondamentali dell'ecclesiologia balthasariana: persona drammatica della Chiesa, il principio mariano (Maria come centro «personale» della Chiesa), la nozione di «anima ecclesiastica», la figura della Chiesa come «immagine dinamica dell'Amore» incentrata sull'Eucaristia. Poi illustra la

drammatica interna della Chiesa, a partire dalla concezione della Chiesa come Sposa e Istituzione e come proto-sacramento, evidenziando la tensione drammatica tra la Chiesa come «evento» e la Chiesa come «istituzione». Nella sua dimensione sacramentale, la Chiesa vive questa tensione tra la mediazione della salvezza per i suoi membri e la sua missione di salvezza universale. Per quanto riguarda la dimensione esterna della Chiesa, Peelman afferma che la teologia di Balthasar è una teologia per la missione evangelizzatrice della Chiesa (265). Balthasar insiste sul fatto che la Chiesa può essere luce per il mondo se nella sua sostanza è attraversata dalla vita di Cristo. La missione intesa come autotrascendenza della Chiesa comprende sempre un elemento di crisi, in quanto richiede dai suoi membri una decisione per Cristo, e in quanto incontra l'ambiguità del mondo e la resistenza delle strutture, è chiamata a umanizzare questo mondo innanzitutto attraverso la testimonianza personale (270). Peelman esamina il posto d'Israele e dei popoli nello sviluppo del teodramma. L'autore nota che Balthasar figura tra i primi teologi cattolici che hanno cercato di sviluppare una teologia del giudaismo dopo la venuta di Cristo. Viene evidenziato il mistero permanente dell'elezione di Israele, che possiede il carattere di persona teologica. Esiste una rottura primitiva tra Israele e la Chiesa, che segna profondamente quest'ultima: manca il cuore d'Israele (279); è un dramma per la Chiesa, più profondo del dramma con il mondo. Infine Balthasar offre elementi per considerare una complementarità tra la missione d'Israele e la missione della Chiesa (288). Peelman si chiede in seguito se esista nella dramma cristocentrico di Balthasar un posto per le religioni extrabibliche e le altre nazioni, constatando che il teologo di Basilea si mostra poco preoccupato delle altre religioni. Non sembra attribuire alle altre nazioni uno statuto di persona teologica (295). L'autore si distanzia nettamente da una tale posizione sostenendo che si tratta di una svalutazione non sostenibile della situazione culturale dei popoli extrabiblici (296). Egli considera che la Bibbia stessa presenta la storia d'Israele come paradigma per gli altri popoli e che la Chiesa missionaria ha il dovere teologico di accogliere la «preistoria» degli altri popoli (298). Su questo punto sembra che Peelman sia troppo critico. Il fatto di affermare una differenza di qualità nella prospettiva biblica tra la storia del popolo eletto e la storia di qualsiasi popolo è semplicemente prendere atto del mistero d'elezione d'Israele e del valore «particolare» dell'esperienza religiosa dell'AT, che diventa condizione di un linguaggio universale di salvezza. D'altronde, voler attribuire ad altre esperienze particolari uno statuto di «rivelazione» suscita la questione dell'unicità della rivelazione cristiana. Ci sembra che nel pensiero di Balthasar non ci sia disprezzo per l'*humanum* presente in ogni cultura, ma una con-

siderazione del compimento della rivelazione in Cristo e dunque di un punto di non ritorno per il cristiano a partire dal quale entrare in dialogo con le culture. Peelman fa riferimento alla teologia di Rahner, considerandola su questo punto più attenta al nuovo dato storico del pluralismo culturale e religioso attuale (304). Secondo Peelman, Balthasar si è tenuto a distanza dalla questione della pluralità delle religioni, convinto di dover affermare prima di tutto la propria identità per iniziare un dialogo fecondo (312). Tuttavia l'autore riconosce che ci sono elementi validi nel pensiero di Balthasar per costruire una teologia cristiana delle religioni, come l'insistenza sul fondamento contemplativo della vita umana, come il mistero della comunione dei santi, come il ruolo dello Spirito nel teodramma trinitario e universale (322). Nel quinto capitolo, «Le dénouement du drame trinitaire», Peelman evidenzia l'orizzonte trinitario dell'escatologia balthasariana (340). Sarà la figura dell'Agnello dell'Apocalisse a determinare tutta la sua escatologia, in quanto Cristo è considerato da Balthasar come l'Alfa e l'Omega. Cristo è il senso dell'universo perché si trova a fondamento del mondo (344) e ciò permette di integrare l'essere umano nell'Amore trinitario (348). La via cristiana viene compresa da Balthasar come la via dell'Amore che contribuisce a determinare la figura della speranza cristiana, chiamata a valorizzare il tempo presente (356). L'autore sottolinea come l'integrazione nella vita trinitaria significhi prendere sul serio la drammatica divina della comunione dei santi, nucleo essenziale del pensiero drammatico di Balthasar. Infine Peelman affronta la questione dell'universalità della salvezza, presentando l'intenzione fondamentale di Balthasar di affermare la speranza per tutti. Egli nota che Balthasar non nega l'esistenza dell'inferno in quanto correlata all'idea della libertà umana, ma sottolinea che la rivelazione cristiana ci obbliga a sperare per tutti. Nel suo epilogo, Peelman riconosce che la teodrammatica di Balthasar è originale nel campo della teologia contemporanea, ma conclude affermando che esiste una *reductio ad crucem* e un restringimento cristologico; peraltro invita a far uscire quest'opera straordinaria dall'isolamento, cercando di contestualizzarla nell'ambito odierno. A proposito della riduzione cristologica, ricordiamo che esistono interpretazioni che invece sottolineano l'equilibrio di Balthasar nell'affermare l'autonomia della creatura in Cristo, come lascia intravedere il suo dialogo con Barth sull'*analogia entis*. Pensiamo che il pensiero di Balthasar permetta di uscire da un estrinsecismo tra la natura e la grazia pur mantenendo la loro consistenza reciproca. *Analogia entis* e *analogia fidei* rimandano l'una all'altra.

S. MYCEK, *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di Hans Urs von Balthasar*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2003, 307 pp.

La ricerca svolta nella tesi dottorale del giovane teologo polacco attorno al concetto di missione nella teodrammatica di Balthasar segue il metodo analitico-critico e mira a proporre una sintesi sistematico-descrittiva della teodrammatica. L'opera si divide in quattro parti. Nella prima parte, «Delineamento del problema della missione», Stanislaw Mycek propone un panorama del concetto di missione nella teologia trinitaria secondo la teologia classica di Agostino e di Tommaso d'Aquino e secondo la teologia moderna (capitolo 1). Tratta poi nel capitolo 2 la specificità della formulazione balthasariana, mettendo in rilievo l'approccio drammatico della vita intra-trinitaria come «kenosi» in Dio che fonda ulteriori kenosi, e che apre sull'inversione trinitaria e sulla giustificazione teologica della sofferenza di Dio. L'autore rileva come il pensiero balthasariano sia originale soprattutto per quanto riguarda l'inversione trinitaria. Nella seconda parte, «La realizzazione divina della missione», l'autore presenta nel capitolo 3 la cristologia della missione (processione eterna, missione temporale, e sottomissione eterna) ed entra in dialogo critico con essa. Mycek rimprovera in modo particolare a Balthasar la sua concezione dell'analogia metaforica e il suo riferimento alla von Speyr, che viene usato in modo acritico e lo porta a una vicinanza pericolosa con la gnosi (103), oltre che a un avvicinamento con il sistema dialettico idealista di Hegel per quanto riguarda la generazione del Figlio come generazione dell'Altro (104). Mycek sostiene che Balthasar «fa uscire la creazione e la fa ritornare a Dio in forza della kenosi, della distanza, ma non in forza dell'amore divino» (104). Egli osserva che «nel caso del linguaggio teodrammatico si perde la distinzione tra le perfezioni miste esistenti in modo formale e virtuali» (104). Inoltre critica l'introduzione nell'ordine immanente della prospettiva economica del dono, che porta addirittura ad una forma di «triteismo» (105). Egli si chiede se la prospettiva eucaristica-kenotica non lasci un dubbio sull'unione ipostatica che potrebbe attuarsi sia nella persona del Logos sia nella natura umana (109). Affronta poi criticamente l'inversione trinitaria e la discesa agli inferi, chiedendosi «se davvero esista una necessità e un diritto di mettere allo stesso livello, o peggio, il Figlio di Dio nella sua discesa agli inferi e un peccatore» (113). A proposito della coscienza della scienza di Gesù, egli si mostra reticente sulla concezione balthasariana della coscienza della missione, che sembra creare una confusione sulla visione beatifica e attribuire a Gesù la fede (118). Più positivamente l'autore auspica un approfondimento del rapporto esistente tra la drammatica di Balthasar e quella di

Bulgakov, il che permetterebbe di capire meglio la loro cristologia «eucaristica» (120). Egli conclude questo capitolo con una tonalità più positiva suggerendo di qualificare la cristologia di Balthasar come «cristologia dell'incontro» che offre elementi positivi per la riflessione antropologica e la vita cristiana, oltre che un punto di discernimento critico del pluralismo religioso (125). Nel capitolo 4, viene presentata la dinamica pneumatologica della realizzazione divina della missione. Entrando in discussione con la pneumatologia teodrammatica di Balthasar, Mycek considera che l'inversione trinitaria rispecchia in qualche modo la teologia kenotica di Bulgakov, essendo tuttavia originale in quanto sintesi delle tradizioni occidentale e orientale (135). L'autore afferma che «la categoria balthasariana dell'inversione forse potrebbe dare una nuova luce sul mistero dell'Incarnazione, sulla missione congiunta del Figlio e dello Spirito Santo, sulla presenza del Dio Trinitario nel mondo» (135). Si sofferma sulla distinzione tra lo Spirito soggettivamente ed oggettivamente inteso della pneumatologia balthasariana, per vedervi un'influenza di Hegel, riferendosi a una critica di I. Bokwa: «Non si può fino in fondo essere sicuri se von Balthasar sia riuscito in tutto ad eliminare l'idea di Hegel di "rendere logico il Mistero". La cosa la più discutibile in questo concetto è il concetto di "differenza assoluta" su cui viene edificata la struttura dell'amore trinitario» (140). Tuttavia per Mycek «non si può identificare la teologia balthasariana con la filosofia hegeliana», anche se cade nella trappola linguistica avvicinandosi al suo ritmo dialettico (142); comunque domina in Balthasar una legge di relazione dinamica e non di negazione hegeliana (143). Notiamo che qui l'analisi appare molto sinuosa. L'autore conclude il suo studio sulla pneumatologia di Balthasar definendola «pneumatologia dell'incontro» in quanto «movimento dello Spirito che si manifesta in modo oggettivo (*extremum*) nell'istituzione e nel sacramento della Chiesa e in modo soggettivo (*intimum*) nella vita del cristiano» (146). Infatti lo Spirito Santo rende possibile un incontro tra il Padre e il Figlio nell'eternità. Nella terza parte, «La partecipazione umana alla missione», Mycek presenta il lato antropologico della missione, analizzandola nella prospettiva mariologica, ecclesiologica ed antropologica. Nel quinto capitolo viene studiata la figura mariana della missione, mostrando in modo particolare la co-missione redentrice di Maria e l'inter-missione di Maria. Rileviamo la valutazione positiva della mariologia «teodrammatica»; ne vengono evidenziati il radicamento cristologico-trinitario, il privilegio mariano della preredenzione descritta teodrammaticamente e la cooperazione teodrammatica. Nel capitolo 6 si descrive lo spazio ecclesiologico della missione. Sulla personalità della Chiesa, Mycek nota che «la Chiesa come persona e come istituzione drammatica in von Balthasar si rivela

come prolungamento personale e istituzionale della missione di Cristo» (180); qui si allude però alla difficoltà che crea la definizione della persona teologica che rischia di confondere l'origine naturale e soprannaturale e si opta per la soluzione di L. Scheffczyk, che preferisce parlare della Chiesa come di una persona collettiva, sostenuta dal Verbo e sempre di fronte a Lui. Ci sembra al contrario che Balthasar sia molto attento a distinguere Cristo e la Chiesa. Sulla santità soggettiva e oggettiva, distinzione che Mycek attribuisce all'influenza di Hegel, riconosce che la riflessione balthasariana risulta molto originale (197). Conclude la sua presentazione dell'ecclesiologia teodrammatica definendola «ecclesiologia dell'incontro», in quanto la Chiesa rende possibile l'incontro tra Dio e l'uomo. Nel capitolo 7, Mycek presenta l'antropologia teologica di Balthasar, caratterizzata da una distinzione dell'uomo come soggetto spirituale e come persona teologica in Cristo tramite una missione personale. Balthasar parla effettivamente di missione personalizzante e socializzante dell'essere umano. L'autore sottolinea che la definizione balthasariana della persona teologica pone il problema della relazione tra la natura e la grazia. A proposito della situazione dell'uomo allo stato originale l'autore si chiede se la lettura balthasariana non lasci pensare che il peccato originale sarebbe stato commesso a «causa» del Dio Trinitario, affermazione a nostro avviso senz'altro riduttiva del pensiero di Balthasar che merita una lettura più fedele, secondo l'intenzione stessa dell'autore (208). L'antropologia teologica di Balthasar viene qualificata dall'autore come antropologia dell'incontro, sulla scia delle conclusioni precedenti. Nell'ultima parte, Mycek offre al lettore una prospettiva sistematica della missione. Viene proposta, nel capitolo 8, una sintesi sulle possibili dimensioni teodrammatiche del cristianesimo. Ne rileviamo alcuni aspetti. In modo particolare si evidenzia la validità di una definizione teodrammatica di persona in quanto «donazione», che permetterebbe un'applicazione alla vita spirituale; invece nella teologia trinitaria rifiuta di considerare un tale approccio come elemento costitutivo della vita trinitaria perché porterebbe a un triteismo; un tale approccio viene accettato come aspetto della vita trinitaria: «essere per» (225). Mycek è piuttosto reticente a usare la categoria di dramma per una teologia della vita trinitaria *ad intra*; ne vede piuttosto un'utilità per descrivere la vita *ad extra* della Trinità. Per quanto riguarda l'antropologia teologica, ritiene che Balthasar possa essere un punto di riferimento per l'antropologia teologica moderna, insistendo però sul fatto che la persona è dalla sua nascita persona ontologica e non solo soggetto spirituale, affermazione che Balthasar certamente non negherebbe. L'autore, nelle sue considerazioni in quest'ultima parte, pone giustamente la questione della relazione tra la filosofia e la

teologia, lasciando così intendere che le difficoltà con alcuni aspetti del pensiero di Balthasar vengono da un certo modo di intendere l'analogia dell'essere. L'autore si riferisce a una sola scuola filosofica per valutare la comprensione dell'analogia di Balthasar, escludendo a priori un dialogo più approfondito a livello filosofico. Sarebbe peraltro stato utile approfondire il pensiero filosofico di Balthasar. Rimandiano in modo particolare allo studio di Rafael Francisco LUCIANI RIVERO, *El misterio della diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 628. Lo studio di R. Luciani è un'opera di riferimento che contribuisce a chiarificare la discussione sorta intorno alla concezione balthasariana dell'analogia, mostrandone la sua continuità con il pensiero della *distinctio realis* tomista e la sua originalità nel fondarla nel mistero dell'amore trinitario. A mo' di conclusione, l'intenzione dell'autore di entrare in dialogo critico con Balthasar offrendo una «sistematizzazione della controversia balthasariana» non può certo essere rimproverata. Ci sembra però che spesso predomini una condanna senza appello di alcune opinioni teologiche di Balthasar.

La tesi di Mycek non è certamente l'ultima parola sulla teologia della missione in Balthasar¹.

E. LÓPEZ-TELLO GARCÍA, *Simbología y lógica de la redención: Ireneo de Lyon, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, pp. 389 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 102).

Il padre benedettino Eduardo López-Tello García offre al pubblico un approccio di lettura molto originale e fecondo della nozione teologica della sostituzione vicaria di Balthasar, a partire dalla filosofia ermeneutica di P. Ricoeur. Inserito in un lavoro organico nel quale analizza anche l'impatto della lettura ermeneutica della redenzione in autori come Ireneo e H. Küng, l'autore illustra il valore della sua lettura, avendo scelto i tre autori in quanto archetipi di una teologia narrativa e dell'incarnazione (Ireneo), di una teologia liberale e umanista (H. Küng), di una sote-

¹ Va segnalato che proprio in questi giorni il volume di Mycek è apparso in una seconda edizione aggiornata, con un titolo leggermente modificato: *Missione di salvezza. Dialogo con la Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2005.

riologia della sostituzione (Balthasar). La redenzione viene considerata come un testo da interpretare. Nella prima parte, «Economía de la salvación como proceso metafórico: Ireneo leído a la luz de P. Ricoeur», Ricoeur permette all'autore di leggere l'economia della salvezza in Ireneo come processo metaforico considerando la dialettica del simbolo che possiede una consistenza reale. In tal modo illustra come il circolo ermeneutico di Ricoeur offra una comprensione del pensiero di Ireneo in cui la riflessione teologica è profondamente esistenziale attraverso l'uso dei simboli: «La metafora unisce misteriosamente la vita con la vita futura» (85). La riflessione simbolico-teologica di Ireneo appare particolarmente feconda per percepire il valore esistenziale della salvezza che genera nel lettore, attraverso la conversione di un «processo metaforico» in «processo salvifico», la speranza del futuro (91). Nella seconda parte, capitolo VII: «Itinerario hermenéutico: el conflicto en Küng, a la luz de Ricoeur y su articulación ulterior en la reflexión», l'autore intende esaminare l'opera di Küng *Christ sein* a partire da *Le conflit des interprétations* de Ricoeur, interpretando la dialettica del soggetto e mostrando come si possano unire interpretazioni in conflitto. Egli analizza la nozione di conflitto in Küng alla luce del pensiero di Ricoeur, costruendo un'articolazione tra interpretazioni opposte per mezzo del simbolo. L'autore vede la possibilità di conciliare la demitologizzazione concepita come duplice ermeneutica, distruttiva e costruttiva (in riferimento al potenziale simbolico) (218). In tal modo è possibile articolare l'assurdità di un padre che punisce con la figura di un padre misericordioso. López parla proprio della via larga del simbolo che permette di evidenziare contraddizioni all'interno dell'opera di Küng, sottolineando che non si può affrontare la questione della demitologizzazione senza aprirsi attraverso il simbolo alla dimensione escatologica della speranza offerta dalla figura paterna del Dio della risurrezione. Nella terza parte, «La alteridad en el corazón del Sí mismo, camino para el intercambio admirable: H. U. von Balthasar leído en la perspectiva de Paul Ricoeur», l'autore inizia nel capitolo XI a evidenziare le diverse interpretazioni che offrono G. Marchesi e P. Martinelli circa l'opera del teologo di Basilea. Mentre, secondo l'autore, Marchesi cristallizza tutto il pensiero di Balthasar attorno alla sostituzione vicaria per poi trattare della kenosi, Martinelli considera le difficoltà a concepire una sostituzione senza collocarla primariamente nella teologia della kenosi (233). Riferendosi alla nozione di sostituzione di Ricoeur, López cerca di risolvere il conflitto d'interpretazione sul concetto centrale della sostituzione vicaria. Nel capitolo XII analizza le implicazioni soteriologiche della filosofia del linguaggio di Ricoeur applicata all'opera di Balthasar. Si tratta di un capitolo significativo, teso a percepire tutte le sfumature dell'argomen-

tazione ulteriore dell'autore nella sua lettura ricoeuriana di Balthasar. Nei capitoli successivi l'autore, seguendo la dinamica di Ricoeur – descrivere, riferire e prescrivere –, affronta in modo dettagliato l'azione salvifica della Trinità. Nel capitolo XIII, descrive dapprima l'azione salvifica nella cornice di *Soi-même comme un autre*, per poi passare al collegamento dell'azione con il suo agente, il Figlio, per via della categoria dell'«ascrizione». La salvezza viene presentata nel contesto della «filosofia dell'azione», che apre alla nozione della kenosi come modo di «pensare l'iniziativa divina» che rimanda sempre all'aspetto positivo della donazione. Nel capitolo XIV l'autore passa dal descrivere al riferire l'azione per mezzo della teoria narrativa di Ricoeur. L'identità narrativa e il pensiero del «medesimo» permettono all'autore di illustrare la soteriologia baltasariana. 1) L'identità personale viene affrontata sulla base dell'argomentazione di Ricoeur che distingue *l'identità come idem* (che indica la continuità del medesimo nel tempo; essa viene descritta come relazione: identità numerica, identità qualitativa e continuità) e *l'identità come ipse* (che indica la singolarità), tra i quali esiste non solo una dialettica complementare ma anche una dialettica del sé e dell'altro: il Sé dell'uomo è altro da se stesso, è alterità. 2) L'identità narrativa illustra il modo con il quale Ricoeur cerca a concepire la dialettica tra il medesimo e *l'ipse*. L'autore applica al concetto di kenosi in Balthasar la configurazione narrativa dell'identità personale. Poiché la configurazione per Ricoeur è concordanza discordante, la kenosi funziona come sintesi dell'eterogeneo (300). Nel capitolo XV, López si richiama alla concezione ricoeuriana del «medesimo nel cuore dell'altro» ed entra in dialogo con la nozione di sostituzione in Balthasar. Insiste sulla prospettiva etica per pensare la redenzione. Come la vita buona con e per gli altri è il fine ultimo dell'azione, si può considerarla come il risultato della vittoria sul mistero dell'iniquità mediante una introduzione nella vita trinitaria – il *pro nobis* essendo concepito come un scambio di posto tra il peccatore e Dio (318). Inoltre, alla luce del concetto di sollecitudine, López mostra come Ricoeur offra la possibilità di pensare la dimensione dialogale della stima di se stesso che apre alla responsabilità e al soffrire con gli altri, che nel linguaggio baltasariano corrisponde secondo il nostro autore al «mirabile scambio» (321). Egli distingue una dialettica di primo grado (reciprocità dell'amicizia) da una dialettica di secondo grado che rimanda all'alterità e che corrisponde in Balthasar al concetto di alienazione (322) e permette di parlare della responsabilità per l'altro nella missione (323). Inoltre sottolinea come la chiamata alla responsabilità inglobi anche l'idea della sofferenza con l'altro. «La stima di sé come altro e dell'altro come sé è la formulazione in termini ricoeuriani del comandamento dell'amore» (328). È la formulazione ermeneutica di

questa idea di stima-amore come sostituzione. La dimensione interpersonale della salvezza concepita sulla positività dell'alterità in Dio permette di pensare l'alterità sul modello dialogico dell'amore (331). Si capisce così come «l'inclusione del peccatore non si realizza per via di un processo dialettico, ma attraverso l'integrazione di opposti (io-tu) in una *fecundità* particolare che suppone una "generazione del bello", segno della positività dell'altro in Dio e nella quale la pluralità ha un ruolo attivo come potenza di attuazione, in particolare come *atto congiunto di amore (condilectio)*» (332). L'autore conclude rilevando la relazione che ne emerge tra l'etica e la sostituzione: la vita con e per gli altri è così espressione della sostituzione. La vittoria sulla morte nell'atto della morte è per Ricoeur servizio per gli altri che si prolunga nella diaconia della comunità (339). La *ipseità* consiste *nell'essere con e per gli altri*, in modo da poter interpretare la morte di Cristo come «puro essere l'uno per l'altro» (339). L'alterità-sostituzione che nasce nel cuore della ipseità si comprende come unità profonda di amore e di libertà che si radica nella vita profonda della Trinità (340). Nel capitolo XVI, in modo retrospettivo, dopo aver seguito tutto il processo ermeneutico delineato in *Soi-même comme un autre*, López conclude facendo emergere una nuova prospettiva della teologia di Balthasar. Egli mette in evidenza come Balthasar vada oltre il contrasto tra *idem* e ipseità. Secondo López, la Trinità è archetipo di ogni sostituzione: in tal modo si può capire che la categoria della kenosi non è sufficiente per spiegare la soteriologia balthasariana. L'ermeneutica della sostituzione significa che non è sufficiente l'alterità, ma bisogna superarla, perché l'alterità nasce da una ipseità. Dal concetto di kenosi non si deduce logicamente il suo superamento. Dalla nascita dell'alterità nel cuore della ipseità sorge l'autodonazione in libertà non solo con, ma per l'altro, cosicché il sé è essere altro distinto da sé, permettendo a questo altro di essere un sé come altro (344). In tal modo l'ermeneutica del sé di Ricoeur offre la possibilità di comprendere la soteriologia di Balthasar. Si può considerare la vita trinitaria come amore divino che si dona, la kenosi come riflessione su questo amore e infine la sostituzione stessa come ermeneutica dell'alterità dell'amore di Dio (345). Nella sua conclusione generale l'autore rileva che l'ermeneutica di Ricoeur offre la possibilità di pensare e di vivere metaforicamente la redenzione. «Balthasar descrive la sostituzione come mirabile scambio, che ci offre una metaforologia possibile della redenzione nella quale la mutualità dello scambio è superata dalla dialettica dell'alterità nello spazio drammatico dell'azione congiunta dei co-attori; uno spazio nel quale Dio e gli uomini ricevono la capacità di attuare in questo dramma... la metafora dell'intercambio si fonda su una concezione del soggetto come medesimo, capace di essere concepito,

a sua volta, come *ipse-amor* responsabile della missione che realizza l'inclusione degli altri per mezzo della condizione, riflessività congiunta dell'amore» (365). Va rilevato come López noti giustamente che una delle questioni più difficili da affrontare in questa concezione dell'ipseità come logica della redenzione è la questione ontologica. Egli vede nell'ipseità concepita da Ricoeur come «attestazione» una possibile ontologia: essere in libertà per gli altri (366). L'ermeneutica teologica permette di affermare che «la sostituzione è la categoria adeguata che permette di pensare la logica di questa ipseità-alterità e la possibilità di vivere la redenzione come processo di personalizzazione in Cristo» (366). La ricerca di López mostra tutta la fecondità di una lettura ricoeuriana dell'opera di Balthasar per percepire in profondità l'arricchimento che offre il teologo di Basilea nel pensare il mistero della salvezza radicandolo nel mistero trinitario. Nel dibattito sul pensiero di Balthasar e in modo particolare sulla sua concezione della kenosi in Dio (*Urkenosi*), la via proposta da López sulle orme di Ricoeur taglia i ponti con la classica polemica attorno a Balthasar sulla vita intratrinitaria, offrendo una pista per integrare la kenosi nella teologia dell'amore e per capire che l'alterità nasce sempre da una ipseità. Dire che l'essere divino è dinamico non significa che c'è progresso in Dio, significa che Dio è vita dinamica eterna, nel quale ciascuna delle persone è in quanto si dona. Una tale lettura ricoeuriana necessita certamente di una previa assimilazione del suo pensiero e di un atteggiamento aperto verso una riflessione non sistematica che può generare qualche difficoltà. Per coloro che sono abituati a dialogare criticamente con Balthasar a partire dalla *philosophia perennis*, lo studio di López sembrerà una provocazione, che a nostro avviso non si deve troppo rapidamente respingere, ma dalla quale invece lasciarsi interpellare in quanto permette di dialogare con Balthasar a partire dal pensiero postmoderno stesso, utilizzando gli strumenti della filosofia del linguaggio e dell'ermeneutica.

I. RAGUZ, *Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar*, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2003, pp. 546 (Bonner Dogmatische Studien 36).

Il giovane teologo croato Ivica Raguz ci offre nel suo studio sull'estetica di Kant e di Balthasar un approccio molto originale che tenta di far dialogare filosofia e teologia. Agli studiosi del pensiero di Kant ricorda l'importanza della sua estetica per una filosofia della religione e invita i teologi ad assumere non solo la teoria della

conoscenza e l'etica kantiana, ma ad integrare la sua estetica trascendentale. Per gli studiosi di Balthasar è un invito a non dimenticare la sua estetica teologica che attraversa tutta la sua opera (25). Nella prima parte, «Sinn für das Gott-Menschliche in der "Kritik der Urteilsraft"», l'autore presenta l'estetica trascendentale ne *La Critica del Giudizio* di Kant, ricordando come per il filosofo di Königsberg esistono una speranza e un senso immanente al mondo. «La speranza deve aver senso per il mondo, per avere senso per l'uomo» (469). È proprio nell'esperienza estetica che attraversa la dinamica del "di più" della sua ragione che l'uomo scopre l'unità significativa con se stesso e con il mondo (19). «Nell'esperienza del bello l'uomo si sente unito con la natura e sperimenta la totalità del mondo in armonia con se stesso; nel sentimento del sublime l'uomo malgrado i limiti della natura sperimenta la legge morale come grazia...» (470). La terza critica di Kant prepara l'uomo alla religione in quanto il mondo viene percepito come grazia. L'autore interpreta la *Critica del giudizio* come una critica della speranza umana che apre secondo lui ad una comprensione più completa di tutto il pensiero filosofico kantiano e in modo particolare della sua concezione della religione (472). Nasce così la possibilità di un altro fondamento per una filosofia della religione che va oltre la *Critica della Ragion pura* e la *Critica della Ragion pratica*, offrendo il punto d'aggancio per un tentativo di dialogo nella seconda parte del suo lavoro con l'estetica teologica di Balthasar. L'autore è cosciente che la dinamica balthasariana è contraria a quella di Kant, nel senso che si tratta di accogliere il senso dato dall'alto per l'*humanum* e il *divinum* in Gesù Cristo. L'autore evidenzia che per Balthasar la concezione del rapporto tra Dio e mondo è determinata dal suo approccio all'analogia, che è analogia di proporzionalità e di attribuzione (480). L'estetica trascendentale di Balthasar non analizza l'esperienza del bello a partire dal soggetto, ma come proprietà dell'essere. Nella terza parte della sua ricerca, «Epilog- Versuch einer kritischen Verbindung der kantischen mit Balthasars transzendental-theologischer Asthetik», Raguz tenta un dialogo tra le due visioni a partire dai loro punti forti e deboli. Mentre a Kant l'autore rimprovera il suo fenomenismo e a Balthasar il suo oggettivismo, riconosce tuttavia il valore kantiano del soggetto autonomo e il valore balthasariano dell'unità organica tra il *divinum* e l'*humanum*. A Kant viene imputata la debolezza di un pensiero che si limita all'*analogia proportionalitatis* con il rischio di rimanere al livello fenomenologico, aprendo la strada a una disontologizzazione dell'estetica, e di considerare la moralità, l'idea di Dio e il senso del mondo come irreali (477). A proposito di Balthasar l'autore denuncia l'atteggiamento prevalentemente negativo verso l'estetica di Kant, sottolineando così una forma di incoerenza che tradirebbe il suo metodo integrativo; non esita infatti ad affermare:

«Pensiamo che l'estetica teologica trascendentale di Balthasar è significativa per l'uomo contemporaneo solo se si lascia fecondare dall'estetica kantiana» (464). A Balthasar vengono inoltre rimproverati un oggettivismo esagerato e una concezione passiva dell'uomo che rischia di essere manipolato dalla Chiesa e dalla società in nome di un'obbedienza all'ordine oggettivo (483). Raguz sviluppa una filosofia estetica della religione nella quale cerca di liberare Balthasar dal suo oggettivismo e Kant dal suo soggettivismo. Inoltre mostra come una teologia che si fondi sull'estetica teologica è essenzialmente una teologia del senso (sentimento). Da qui il titolo del suo libro, «Senso per il divino e l'umano», che può anche significare sentimento per il divino e l'umano. L'autore è dunque convinto che l'estetica dei tempi moderni è un *locus teologicus* per la teologia fondamentale odierna. Per quanto riguarda la critica mossa a Balthasar, se è vero che una certa passività dell'uomo sembra a prima vista emergere, è altrettanto vero che un approfondimento della santa indifferenza ignaziana e un riferimento all'epistemologia dell'autore nella *Teologica I* rivela che Balthasar è attento alla bipolarità dell'oggetto e del soggetto. Inoltre la sua concezione della *Erblickungslehre* mostra una partecipazione del soggetto nel processo della conoscenza. Ci sembra che l'affermazione, secondo la quale l'uomo contemporaneo segnato dalla rivoluzione antropologica copernicana non è più in grado di accogliere un discorso estetico significativo a partire dall'impostazione balthasariana (che appartarrebbe ad una concezione premoderna) che privilegia l'essere, meriti alcune riserve. A Balthasar viene rimproverato di favorire un certo elitarismo, mentre la maggioranza non è più in grado di pensare a partire dall'oggetto (488). Ma è proprio nel nome della verità che precede ogni uomo che Balthasar, partendo dalla sua metafisica dell'infanzia, sviluppa un pensiero ben radicato nell'esperienza dell'uomo d'ogni epoca e anche dell'uomo postmoderno. Infatti Balthasar parte da una comprensione dell'essere come dono. Ci potremmo chiedere se l'autore non legga troppo facilmente come segno dei tempi la chiusura all'essere da parte dell'uomo di oggi, dimenticando che l'uomo che viene preso in considerazione è l'uomo occidentale postmoderno, mentre il pensiero africano o asiatico rimane più aperto all'ordine cosmico e a un certo concetto dell'essere (488). Inoltre il ritorno del religioso sotto la forma della *new age* e il rifugio nell'anonimato di un Essere senza volto non è in un certo senso che una reazione contro un soggettivismo chiuso, che giustamente non è più capace di offrire senso alla vita. L'ultimo capitolo dell'epilogo che rappresenta la conclusione della ricerca svolta da Raguz merita di essere menzionato in quanto lodevole tentativo di integrazione teologica dell'esperienza del bello e del sublime. In effetti ci offre un'estetica teologica che cerca di integrare la proposta kantiana partendo dall'esperienza del bello e del

sublime della persona di Gesù Cristo che radicalizza ogni esperienza del bello e del sublime, integrando l'esperienza della drammaticità della ricerca di senso da parte dell'uomo. L'autore permette a una certa teologia che s'ispira alla filosofia trascendentale kantiana di non accontentarsi solo dell'epistemologia di Kant e della sua teoria morale, invitandola a prendere sul serio il valore del gusto estetico, aprendo così all'uomo contemporaneo l'esperienza del senso a partire dall'esperienza della sensibilità per il bello e il sublime.

D. OETTLER, *In der Spur des Anderen. Motivationstheoretische Überlegungen anhand von Emmanuel Levinas und Urs von Balthasar*, Lit Verlag, Münster-Hamburg-London 2003, pp. 91 (Pontes Band 17).

Dietrich Oettler esamina nel suo breve studio il rapporto tra il sapere e l'agire nel desiderio di superare l'aporia esistente tra di loro. Parte dalla constatazione dell'insufficienza del sapere per generare un comportamento morale. Nel primo capitolo, «Analyse der Aporie zwischen Wissen und Handeln», l'autore passa in rassegna diversi modi di considerare nella storia della filosofia morale la relazione tra la conoscenza e l'azione, a partire dall'etica delle virtù di Platone, mostrando come la conoscenza della virtù non conduca automaticamente alla virtù, per analizzare in seguito il tentativo kantiano di fondare la morale nella ragion pratica distinguendo il principio del giudizio (*principium diudicationis*) dal principio di esecuzione (*principium executionis*) e così la norma della motivazione. Anche se l'evidenza della ragione nella conoscenza della norma è per Kant il fondamento del dovere, l'autore sottolinea che mai come nell'epoca contemporanea, contrassegnata da una fiducia totale nella razionalità, abbiamo assistito a barbarie di una tale ampiezza che l'uomo di oggi dubita della sua propria ragione. Una terza prospettiva viene offerta dall'opera di Adam Smith che vede nella motivazione economica e dunque nella forza dell'interesse proprio un tentativo di fondare la morale in una società contraddistinta dallo sviluppo industriale. Ma anche in questa visione Oettler sottolinea la difficoltà nello stabilire ciò che è veramente buono e come non basta il riferimento all'«osservatore neutrale» della coscienza che rimane legato alla logica della realtà economica. Nemmeno una quarta prospettiva, chiamata «istituzionale», riesce a risolvere la situazione in quanto il sistema economico liberale moderno richiede un minimo di regole per il suo funzionamento, per cui si assiste a una tensione ambivalente tra il sapere e l'agire morale. L'impossibilità di dare una risposta soddisfacente conduce l'autore a imboccare la strada della metaetica (o protoetica). Nel

secondo capitolo, «Die Protoethik als universaler Weg aus der Aporie zwischen Richtschnur und Triebfeder (Emmanuel Levinas)», Oettler trova nel pensiero di Levinas un modello per concepire la relazione tra la conoscenza e l'agire secondo la prospettiva dell'Alterità, così da definire l'identità dell'uomo, e non secondo un'approccio egologico dell'essere umano. Prima di essere libero, l'uomo è costituito nella sua libertà in quanto essere responsabile che risponde all'interpellazione dell'altro. È questa secondo Oettler una via per fondare le norme nella prospettiva levinasiana. Egli mostra come per Levinas non sia primaria la questione della motivazione, ma la passività intesa come accoglienza filiale del volto dell'Altro. Allo stesso modo la questione della normatività viene intesa come una disponibilità accogliente del bene che si manifesta nel volto dell'Altro. Inoltre per Levinas la questione della normatività non si concepisce senza la domanda implicita dell'Infinito. Oettler sottolinea bene che l'apertura all'altro significa anche essere immersi in una relazione con gli altri e in tal modo con l'Altro. Così per Oettler Levinas offre una via per pensare la relazione tra la norma e la motivazione in modo dialogale e non come contrapposizione. Passività (accoglienza) e obbedienza all'Altro ritmano la struttura dell'etica levinasiana. Questo modello, che non parte dall'*ego* ma dall'altro, è dunque per l'autore una via per superare l'aporia tra norma e motivazione. Tuttavia Oettler si chiede come sia possibile approfondire all'interno del dinamismo dell'alterità la traccia della trascendenza, senza l'incarnazione dell'Altro, cosa che Levinas nega. È la questione dell'Universale concreto che viene posta da Oettler e che lo spinge a guardare nella direzione della teologia cristiana, in modo particolare quella di von Balthasar. Perciò nel terzo capitolo, «Jesus Christus als die Spur des Vaters – die Frage nach dem universalen und zugleich konkreten Weg aus der Aporie zwischen Richtschnur und Triebfeder», Oettler definisce la relazione tra Levinas e Balthasar come «nachgeordnetes Miteinander» esprimendo così la subordinazione reciproca. «I due pensatori sono nel loro modo proprio animati dal mistero dell'Altro» (70), senza dimenticare le differenze che esistono tra di loro. L'alterità in Balthasar viene definita a partire dall'Alterità critica che chiama l'uomo a uscire da sé nel dono di sé agli altri, all'Altro, a Dio. Oettler in maniera molto originale considera che la gloria della figura della rivelazione è una mediazione possibile tra Levinas e Balthasar. L'autore evidenzia infatti in Levinas l'idea della gloria dell'Infinito che è glorificato dal soggetto quando si mette a sua disposizione e rende testimonianza all'Altro nell'altro (75). Proprio in questo dinamismo della testimonianza del Figlio che glorifica il Padre, Oettler mostra la similitudine tra Levinas e Balthasar, ma anche il compimento che permette al teologo svizzero di pensare l'Universale concreto. E questo appare in tutta evidenza nella teologia della missio-

ne di Balthasar, che costituisce il fondamento per elaborare una visione dell'Alterità a partire dalla missione di Cristo. Oettler vede proprio nella teologia della missione una via per uscire dall'aporia tra la norma e il desiderio. Riferendosi alle «Nove tesi per un'etica cristiana», l'autore mostra come per Balthasar il dovere sia un poter fare in Cristo. In Cristo viene superata l'aporia tra la Norma e la motivazione. È in lui che il cristiano è chiamato e reso capace di vivere la sua propria missione sul modello di Cristo, l'Universale concreto.

Benché lo studio di Oettler sia breve, non possiamo non riconoscerne il valore, in quanto è teso a creare ponti tra universi diversi, offrendo al pensiero di Balthasar l'immagine non solo di compimento nella ricerca di un'etica dell'alterità, ma anche di richiamo del valore del volto altrui alla luce del volto cristico.

La vita consacrata

Editoriale. Tre compiti per la vita consacrata, di Aldino CAZZAGO
La teologia del voto religioso, di Hans Urs von BALTHASAR
I consigli evangelici come rivelazione dell'“uomo originario”, di Antonio
M. SICARI
Consigli evangelici e dono di sé, di Jacques SERVAIS
Per una fenomenologia del monachesimo femminile medievale,
di Vincenza MUSARDO TALÒ
Tra Juliana e Abuna Matteo. Immagini di vita consacrata
nella letteratura contemporanea, di Pierluigi FIORINI
Le parole difficili. Cinema e vita religiosa, di Maria Vittoria GATTI
La Pira e i monasteri di clausura, di Riccardo BIGI
Un avvenire aperto, di Marc HAYET
Apoftegmi di un novizio del deserto, di Xavier MORALES
L'ora della luce, di Grazia LISSI
Mel Gibson tra i dottori, di Guy BEDOUELLE

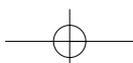
communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 198, novembre-dicembre 2004

Editoriale Jaca Book

Abbonamento annuo, 6 numeri, 45,00€
Ccp 14918205, intestato Editoriale Jaca Book, via Frua 11, 20146 Milano
Oppure carte di credito BA, AE, CartaSI, Diners

Finito di stampare
nel mese di marzo 2005
da Reggiani S.p.A. - Varese



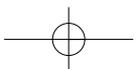
RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

2 Anno X
Giugno 2005

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)





Sommario

RTLu 2/2005

Editoriale 157

Articoli:

Giuseppe Lorizio, *“Pensiero rivelativo” e “metafisica agapica”*.
Una prospettiva di teologia fondamentale 161

Klaus Müller, *Rechenschaft über den Glauben auf dem Forum der Vernunft*.
Debatten in der deutschen Fundamentaltheologie der Gegenwart –
nach Rahner 183

Azzolino Chiappini, *Teologia e liturgia. La liturgia “locus theologiae”* 207

Contributi:

Francesco Coccopalmerio, *Alcune note sui Consigli Pastorale Diocesano*
e Presbiterale 221

Edouard Divry, *La Montagna della Trasfigurazione,*
luogo teologico di dialogo 235

Michael Schulz, *Unicità della mediazione della salvezza in Cristo*
e pluralità delle religioni. Considerazioni sulla scia di Karl Rahner 253

Dibattiti:

Libero Gerosa, *Segreto confessionale e diritto-dovere dei ministri del culto*
di astenersi dal deporre in processi penali.
Brevi annotazioni canonistiche 265

Arturo Cattaneo, *Le anomalie del Diritto ecclesiastico in Svizzera* 273

Hans Christian Schmidbaur, *Dio e il male* 287

In memoria di Papa Giovanni Paolo II 299

Un evento storico: l’accreditamento della FTL 305

Recensioni:

Martin Fohl, *Die göttliche Wurzel bei Matthias Joseph Scheeben.*
Die Bedeutung des Bildes von der zweifibrigen Wurzel der übernatürlichen
Gnadenordnung für die Gnadenlehre von Matthias Joseph Scheeben
 (di Manfred Hauke) 313

Sommario

Emery de Gaál Gyulai, *The Art of Equanimity: A Study on the Theological Hermeneutics of Saint Anselm of Canterbury* (di Manfred Hauke) 317

Giovanni Morello – Vincenzo Francia – Roberto Fusco (a cura di),
Una Donna vestita di sole. L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri (di Davide Riserbato) 321

Editoriale

Azzolino Chiappini

Facoltà di Teologia (Lugano)

Questo numero della RTLu si presenta ai lettori, fin dal sommario, ben diversificato, con una varietà di argomenti che, pensiamo, possano interessare molti tra quelli che seguono il lavoro e la ricerca che si svolgono nella nostra Facoltà.

Alcune pagine (L. Gerosa) si riferiscono, molto da vicino, all'attualità. In particolare si segnalano quelle dedicate a un problema che si è già presentato con una certa urgenza e gravità in certi ambiti della nostra società (in Francia, in Svizzera nel Cantone Ticino) e che nasce dalle discussioni, e dalle opposizioni al (fin qui riconosciuto dalle leggi) segreto legato al ministero ecclesiale del sacramento della riconciliazione. Si tratta di un problema grave, che tocca diversi aspetti, tra cui quello primario del valore, degli obblighi e dei diritti della coscienza umana. Ancora interessano la situazione ecclesiale, le riflessioni relative ai consigli diocesani (F. Coccopalmerio), che non sono soltanto strumenti di efficacia pastorale, ma traduzioni nel concreto della dimensione comunionale della Chiesa.

Il tema centrale di questo fascicolo è dedicato alla teologia fondamentale. Dopo il concilio Vaticano II questa disciplina è una di quelle che ha subito la più radicale trasformazione, indicata dallo stesso cambiamento del nome. Quella che, fin quasi alla fine degli anni sessanta del secolo scorso, era chiamata *apologetica* è diventata la *teologia fondamentale*. Con questo, ha parzialmente mutato stato e metodo, perché, da disciplina sviluppata soprattutto nell'orizzonte della razionalità (e dunque quasi più vicina alla filosofia), essa ha acquisito più compiutamente uno statuto teologico (riflessione a partire dalla rivelazione e sulla e dalla fede, senza, evidentemente, rinunciare alla ricerca e al pensare con l'intelligenza e la ragione).

Il Vaticano II ha riportato a fondamento e al centro di tutta la teologia la Parola di Dio e l'evento (realtà fatta da storia, fatti e discorso) della rivelazione. In tal modo, senza ridursi a quest'aspetto, la teologia fondamentale ha riscoperto il ruolo

Editoriale

centrale di teologia della rivelazione. A questo proposito non è possibile dimenticare l'impegno e i risultati decisivi della scuola della Gregoriana, in particolare a partire dall'opera del P. René Latourelle e dei suoi allievi. Latourelle, già agli inizi degli anni sessanta, quando i vescovi del concilio non avevano ancora iniziato la discussione relativa alla tema che darà poi la *Dei Verbum*, sviluppava già il suo corso fondamentale che aveva proprio come tema *la teologia della rivelazione*.

Da quel momento, e dal Vaticano II, sono passati ormai quarant'anni, tante situazioni nella Chiesa e nel mondo sono mutate, problemi nuovi si sono presentati e la teologia fondamentale si è trovata di fronte a nuove sfide, senza però una qualche perdita di attualità e di significato della rinnovata teologia della rivelazione. Si pensi, per esempio, a come appare oggi nuovo e urgente il tema dell'incontro con le altre religioni (diverso da come si aveva nella vecchia apologetica, nel *de vera religione*, ma anche differente da come era percepito al momento della fondamentale subito dopo la *Dei Verbum*, e ancora diverso dalla tematica, pure importante, della *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II).

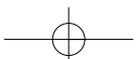
Questo numero della Rivista intende, senza voler essere completo, presentare un quadro attuale della teologia fondamentale. Un buon bilancio è stato fatto in occasione del Congresso internazionale alla Pontificia Università Gregoriana, nel 1995 (cfr. gli atti a cura di R. Fisichella, *La teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1997).

La fondamentale è nata, come apologetica, nel XIX secolo in Germania (a Tubinga) e a Roma (alla Gregoriana). Ancora oggi è soprattutto in questi due luoghi (Germania e Roma) che la ricerca e la discussione sulla fondamentale sono sviluppate in maniera intensa e sempre rinnovata. Per quanto riguarda la teologia nel contesto italiano è però necessario fare un'osservazione: a Roma alla scuola della Gregoriana si è, specialmente negli ultimi anni, affiancata con risultati di rilievo quella che ormai si può chiamare la scuola della Pontificia Università Lateranense. Inoltre, non si deve dimenticare o soltanto lasciare in ombra l'opera significativa, difficile ma senza alcun dubbio importante, di un maestro della scuola milanese, Pierangelo Sequeri (*Il Dio affidabile*, Brescia 1996).

Per queste ragioni la RTLu offre ai lettori due articoli che danno una buona visione del dibattito attuale in Germania (Klaus Müller), soprattutto a partire dalle questioni e dalle sfide poste dal pensiero di Karl Rahner e dalle discussioni attuali attorno alla sua teologia; e in Italia, proprio a Roma, alla Lateranense, con una proposta interessante di manuale, che però è anche un ripensamento del metodo, delle tematiche e dei problemi della teologia fondamentale in questo momento (Giuseppe Lorizio). Un terzo contributo riflette alla liturgia come *locus theologiae*, partendo

dalla convinzione che, se fare teologia significa pensare la fede, la verità della fede va trovata nella rivelazione, ma anche cercata nella esperienza vissuta della comunità credente, che si esprime in maniera forte nella preghiera e nella celebrazione, che è sempre *fons et culmen* della vita stessa della Chiesa (Azzolino Chiappini).

È bene, allora, concludere questa presentazione del fascicolo della Rivista della FTL con le ultime righe del contributo di Giuseppe Lorizio che chiaramente sintetizzano come oggi può essere sentito il compito della fondamentale, quasi nell'espressione dell'autocoscienza del teologo che è impegnato in questa disciplina: «Ciò che consente alla teologia fondamentale di mantenere, in ogni momento del percorso ed anche quando tratta questioni che ha in comune con altri trattati teologici (come la trinitaria, la cristologia, l'antropologia, l'ecclesiologia), la propria connotazione, senza pericolose invasioni di campo, è la capacità di esprimere sempre e comunque la valenza rivelativa (anche a livello di credibilità) dei misteri centrali della fede cristiana, che questo settore del sapere teologico è chiamato di volta in volta ad indagare ed *intelligere*».



“Pensiero rivelativo” e “metafisica agapica”. Una prospettiva di teologia fondamentale

Giuseppe Lorizio

Pontificia Università Lateranense (Roma)

Le occasioni di offrire dei bilanci e delle riflessioni di carattere generale su quel settore della teologia, che si denomina fondamentale, certamente non mancano e spesso si incrociano con le sezioni introduttive dei trattati o manuali che intendono accompagnare il cammino di coloro che affrontano, a livello accademico, lo studio di questa disciplina¹. Inutile qui riproporre i risultati di queste ricognizioni, ovviamente e giustamente influenzate ed orientate dalle prospettive adottate da chi si fa carico di realizzarle, cercherò piuttosto – a partire dal punto di vista assunto nel recente manuale di teologia fondamentale da me diretto e coordinato² – di indicare

¹ Una occasione per tracciare un bilancio è stata senz'altro quella della celebrazione del Congresso Internazionale del 1995 presso la Pontificia Università Gregoriana, i cui atti sono stati pubblicati in R. FISICHELLA (ed.), *La teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1997. A livello di recensione critica della produzione teologico fondamentale soprattutto manualistica cfr. M. ANTONELLI, *Manuali di teologia fondamentale*, in *La Scuola Cattolica* 122 (1994) 587-613; M. EPIS, “Ratio fidei”. *I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, Milano 1995; G. TRABUCCO, *Teologia fondamentale: recenti manuali e trattati*, in *Orientamenti bibliografici* 25 (2005) 5-12. Da parte nostra abbiamo tentato un bilancio della teologia fondamentale del XX secolo non tanto in relazione alla disciplina accademica e alla cosiddetta produzione scientifica, ma rilevandone alcune tematiche di fondo a partire dalla prospettiva testimoniale e dalle figure di testimonianza di tre “martiri” teologi del secolo breve: P. A. Florenskij, E. Stein e D. Bonhoeffer: cfr. G. LORIZIO, *Teologia fondamentale*, in G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 1: *Prospettive storiche*, Roma 2003, 391-499. Una occasione mancata per tracciare un bilancio è stata invece l'organizzazione di un “secondo” (?) convegno di teologia fondamentale a Lublino: cfr. a questo proposito la mia nota critica: *Il Cristianesimo di domani. Note in margine al II Congresso Internazionale di Teologia Fondamentale (Lublino 18-21 settembre 2001)*, in *Rassegna di Teologia* 42 (2001) 891-902.

² Queste riflessioni nascono, col senno di poi, dalla pubblicazione, che per me è stata una vera e propria “esperienza”, della quale devo di cuore ringraziare l'editore e tutti i collaboratori-autori, del manuale: *Teologia fondamentale. I: Epistemologia*, Roma 2004, 472 pp.; *Teologia fondamentale. II: Fondamenti*, *ibid.* 2005, 474 pp.; *Teologia fondamentale. III: Contesti*, *ibid.* 2005, 394 pp.; *Teologia fondamentale. IV: Antologia di testi*, *ibid.* 2004, 192 pp.

alcune chiavi di lettura di tipo epistemologico e di segnalare alcune problematiche, a mio avviso decisive, alcune delle quali ben individuate e in un certo senso risolte, altre in via di soluzione e che richiedono ulteriori approfondimenti, altre che – a mio avviso – un teologo fondamentale oggi non può non considerare e di fatto si ritrova un po' in tutte le proposte, anche se con impostazioni differenziate. Oltre che prospetticamente orientata, si tratta anche di una scelta che risulterà naturalmente parziale e tutt'altro che esaustiva, in quanto si propone di mostrare dei "nervi scoperti" o punti nevralgici, con la speranza di suscitare un autentico dibattito-dialogo fra i cultori della fondamentale e fra le diverse scuole teologiche di appartenenza.

Le tematiche che ci apprestiamo ad affrontare potremmo definirle di carattere epistemologico generale ad un duplice livello: a) nel senso dello statuto epistemologico di quest'area del sapere teologico e b) nel senso connesso al fatto che – almeno nella prospettiva da noi adottata – l'epistemologia teologica appartiene appunto all'ambito fondamentale della teologia. Si tratta in fondo di tematiche che, affrontate in sede teologico-fondamentale, finiscono col risultare trasversali a tutte le discipline teologiche ed in particolar modo a quelle "speculative". Accanto alla prospettiva formale adottata, tuttavia, non ci sembra fuori luogo richiamare i contenuti centrali della nostra impostazione, in quanto optiamo per un'epistemologia che si lascia plasmare e rappresentare a partire dal proprio "oggetto".

Il secondo senso sopra indicato risulterà particolarmente gravoso ed impegnativo in quanto chiama in causa il sapere teologico *tout court* ed in un certo senso viene a determinarne la figura complessiva e trasversale *ad intra* e a configurarne il disegno *ad extra*. Ne va insomma della stessa struttura e al tempo stesso dell'immagine della teologia, compito la cui gravità non sembra sempre adeguatamente percepita né fra gli addetti ai lavori, né nel contesto socio-culturale odierno, nel quale si produce – non senza responsabilità degli stessi teologi – la marginalità del sapere della fede e delle sue istanze, con l'incoscienza risultato relativo al diffondersi di forme di fondamentalismo (anche cristiano), tra le cui concause non è da sottovalutare quella relativa all'evacuazione del sapere teologico dall'ambito delle forme di sapere (culturale e scientifico) pubblicamente riconosciute.

Posso esprimere schematicamente questa dimensione epistemologico-generale e più ampiamente culturale attraverso l'enunciazione di tre tesi, elaborate nel quadro di una riflessione più ampia sul rapporto fra Rivelazione e conoscenza o, se si vuole, nell'orizzonte della tematica degli «occhi della fede»³ (*fides oculata*⁴), con alcuni

corollari che mostrano e al tempo stesso espandono i contenuti degli enunciati basilari. Le tre tesi indicano un percorso che si sviluppa in tre momenti: nel primo si tratta del riferimento alla Rivelazione e alla fede come conoscenza (*momento gnoseologico*); nel secondo momento si mette a tema il sapere ("scientifico") che dalla Rivelazione si produce, ossia la teologia (*momento epistemologico*); nel terzo momento si situano i primi due nel cosiddetto "villaggio globale" (*momento contestuale*).

I TESI: *La Rivelazione ebraico-cristiana dischiude una visione del mondo dell'uomo e di Dio, quindi comporta un quadro conoscitivo ben individuabile.*

1° corollario: In quanto portatrice di un messaggio salvifico, la Rivelazione non si lascia ridurre alla dimensione conoscitiva dell'esistenza (eresia gnostica), a meno che non si conferisca al termine conoscenza (gnosi) il significato biblico originario di rapporto conoscitivo-amativo (es. la scuola alessandrina e la vera gnosi).

2° corollario: L'atto di fede coinvolge tutto l'uomo nella sua intelligenza, volontà ed affettività. Anche in questo caso la riflessione non può ridursi alla sola dimensione della conoscenza.

3° corollario: L'intelligenza e la conoscenza fanno riferimento alla verità del credere.

- La volontà fa riferimento al bene che il credere offre.

- L'affettività fa riferimento al bello che la fede propone.

- L'unità dell'atto di fede esige che nessuna di queste dimensioni venga oscurata o tralasciata.

4° corollario: La credibilità della Rivelazione passa attraverso la possibilità di coglierne i contenuti come veri, come beni, come belli.

Corollari dell'ultima affermazione:

- difficoltà a far percepire il vero in un contesto in cui esso viene sempre e comunque ridotto ad opinione (deriva dossica e paradosso);

- difficoltà a far cogliere il credere come bene, in un contesto dove si

³ Cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede*, Milano 1977 (si tratta di due articoli del 1910).

⁴ L'espressione viene adottata da S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15)*, Brescia 2002, 430s.

cerca di pagare il meno possibile (la "grazia a caro prezzo" e la "libertà recalcitrante"⁵);
- disattenzione verso la tematica del bello e crisi dell'arte contemporanea.

5° corollario generale: la comunicazione della fede richiede un'approfondita discussione della tesi teologica secondo cui: la fede non si comunica, né si trasmette, ma può essere solo testimoniata⁶.

6° corollario: La comunicazione della fede si esprime nella forma della *traditio*.

II TESI: *Il sapere della fede in quanto autenticamente scientifico richiede di essere interpretato come sapere strutturato secondo precisi canoni metodologici e pubblicamente riconosciuto come tale.*

1° corollario: La misura della scientificità della teologia nel momento dell'*auditus fidei* è data dalla capacità di utilizzo del metodo della critica storica (non solo in sede esegetica).

La misura della scientificità della teologia nel momento dell'*intellectus fidei* consiste nella capacità di elaborazione speculativa del messaggio dato.

2° corollario: La Rivelazione può essere colta come *lumen* e come *forma mentis (Denkform)* da essa derivante (rivelazione originaria - rivelazione interna - rivelazione esterna).

3° corollario: La Rivelazione come "voce che si vede" (interpretazione di Filone Alessandrino ad Es 20,18)⁷.

4° corollario: Il "pensiero rivelativo" come possibilità di superamento, spesso denunciato, ma non sempre attuato, dell'*Offenbarungspositivismus* da un lato e del *razionalismo teologico* dall'altro.

⁵ Per questa tematica rimando a H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, Regensburg 2000³ (tr. it. della III ed. riveduta e con aggiunte, Brescia 2001, 234 ss.). Una interessante discussione delle tesi di questo teologo, ma anche di altri autori in ordine alla tematica della "deliberazione vitale" nel lavoro dottorale di G. GHIO, *La deliberazione vitale come origine ultima della certezza applicata a Dio. Indagine sugli elementi d'ignoranza presenti nella certezza*, Roma 2004.

⁶ Su questa tematica cfr. G. LORIZIO, *Rivelazione come comunicazione. Una prospettiva di teologia fondamentale*, in C. GIULIODORI - G. LORIZIO (edd.), *Teologia e comunicazione*, Cinisello Balsamo 2001, 29-74 [anche in *Rassegna di Teologia* 41 (2000) 187-222].

⁷ Cfr. la ripresa della interpretazione filoniana ed una sua interessante lettura in H. JONAS, *Heidegger e la teologia*, Milano 2004, 25-28. Su questa tematica si sta per pubblicare l'interessante lavoro dottorale di un mio allievo: S. GABURRO, *La Voce della Rivelazione. Fenomenologia della Voce per una Teologia della Rivelazione*, Cinisello Balsamo 2005.

5° *corollario*: La necessaria pluralità delle “scuole” teologiche e di un pubblico dibattito tra loro sulle principali tematiche teologiche.

6° *corollario*: La necessaria rivendicazione della “ricerca” in teologia.

III TESI: *La differenza fra “comunicazione della fede” e “comunicazione del sapere della fede (teologia)” non elimina, ma reclama la necessità di un fondamentale nesso fra i due momenti.*

1° *corollario*: Il rapporto Vangelo/dottrina e la cristallizzazione “scientifica” della stessa richiama lo stretto legame fra il sapere che la fede implica e la sua strutturazione “scientifica”.

2° *corollario ad extra*:

- Il “villaggio globale” e la detradizionalizzazione della società⁸.
- Il mancato riconoscimento di valenza “scientifica” a forme del sapere che hanno a che fare con visioni del mondo, dell’uomo e di Dio.

3° *corollario generale*: Il mancato riconoscimento della necessità dell’elaborazione scientifica del sapere credente:

- all’interno della comunità cristiana;
- nel contesto della comunità scientifica.

4° *corollario ad intra*:

- Il pericolo di un cedimento “ideologico” della teologia e il problema-rivendicazione della sua “laicità” (nel senso della professionalità propria del teologo⁹).
- Il problema del linguaggio teologico e del suo rapporto col linguaggio comune e mediatico.

Se il quadro sopra disegnato ha una sua plausibilità, il dato incontrovertibile o punto di non ritorno, che peraltro oggi si può ritenere ampiamente acquisito, riguarda la connotazione propriamente teologica dell’ambito del sapere di cui ci occupiamo. Penso sia infatti ormai definitivamente archiviata una concezione della fondamentale che la strutturi e la presenti come una sorta di disciplina ibrida e quindi multivalente nelle prospettive epistemiche e negli strumenti di conoscenza di

⁸ Cfr. a questo riguardo G. LORIZIO, *La tradizione cristiana nel villaggio globale*, in C. GIULIODORI – G. LORIZIO – V. SOZZI (edd.), *Globalizzazione, Comunicazione e Tradizione*, Cinisello Balsamo 2004, 313-378.

⁹ Su questo tema mi sia consentito richiamare la memoria di un importante teologo, di recente scomparso, al quale penso debba essere grato anche chi, come chi scrive, non appartiene alla sua “scuola” o non adotta il suo “modello”: cfr. G. COLOMBO, *Professione teologo*, Milano 1996.

volta in volta adottati. Ma ciò che determina il carattere profondamente teologico della disciplina è, in ultima istanza, quello che nella buona scolastica veniva individuato come "oggetto formale" della disciplina stessa: nel caso della teologia si tratta del *lumen revelationis* e della sua capacità di illuminare e orientare i diversi "oggetti" (materiali) che il teologo di volta in volta descrive e riflette.

E tuttavia le "ibridazioni" o "contaminazioni" che il sapere teologico ha saputo produrre nel corso della sua lunga storia, una volta acquisito questo dato epistemico fondamentale, non sembrano né irrilevanti, né divaganti, rispetto al compito che il teologo fondamentale oggi è chiamato ad assumere. E di particolare rilievo si può ancora considerare l'ibridazione con il sapere filosofico e le sue diverse forme storiche, che non di rado hanno determinato il configurarsi e strutturarsi della teologia in "scuole" e la produzione di "modelli", spesso confliggenti fra loro, ma che certamente hanno contribuito alla vitalità e alla fecondità di questo settore del sapere. Un sapere teologico che non si esprime nel riferimento ad una "scuola" o nella formulazione di un "modello" risulterebbe infatti di difficile individuazione, proprio come sapere strutturato e quindi "scientifico", in senso lato. Voglio semplicemente dire che oggi (come sempre) non si può essere genericamente teologi, magari adducendo a sostegno dei propri "capolavori di genericità" la pur necessaria connotazione "sapienziale" del sapere della fede, a scapito del rigore che la dimensione appunto "scientifica" di tale sapere richiede. Bisogna inoltre registrare, anche se con grande rammarico, la dipartita di tutte le grandi singolari (e singole) figure che hanno scritto la storia della teologia del Novecento, con la loro capacità (a mio avviso irripetibile, ma sarei felice di sbagliarmi su questo punto) di coprire tutto l'ambito e le dimensioni del sapere della fede e al tempo stesso di conferirgli l'impronta inconfondibile del genio di ciascuno di loro. Ora mi sembra che per la teologia sia piuttosto il tempo del "gioco di squadra", con tutti i rischi, ma anche le potenzialità che questo comporta. A livello epistemologico generale, la rivendicazione della possibilità e libertà della ricerca anche in teologia, non può non rimandare alla costituzione di *équipes* di ricerca, coordinate e strutturate in modo da poter esibire i risultati del loro lavoro e confrontarlo nel dialogo interdisciplinare con i cultori di altri settori del sapere. Riguardo all'epistemologia speciale propria della teologia fondamentale, ciò significa la necessità di seriamente considerare questo settore del sapere teologico non come una disciplina, ma come un ambito disciplinare, cui concorrono competenze diverse, che condividono la stessa appartenenza epistemica.

Sono solito richiamare a me stesso, ai miei studenti e, se non fosse presunzione, ai miei colleghi, alcuni ammonimenti di Max Weber riguardo alla dimensione scientifica del sapere teologico: «E chi non è capace di infilarsi i paraocchi e convincersi

fino in fondo che il destino della sua anima dipende proprio dall'esattezza di quella particolare congettura su quel passo di quel manoscritto, costui è bene che non si avvicini affatto alla scienza, perché non riuscirà mai a fare esperienza dentro di sé della scienza. Senza questa strana ebbrezza derisa da tutti, senza questa passione per la riuscita della tua congettura, senza questo "millenni dovevano passare prima che tu nascessi, e altri ancora attendono silenziosi". Senza tutto questo non c'è vocazione professionale alla scienza, ed è meglio dedicarsi a qualcosa d'altro»¹⁰. E ancora: «L'idea non sostituisce il lavoro. E da parte sua il lavoro non può sostituire o produrre forzatamente un'idea, non più di quanto possa farlo la passione. Tutti e due, e in particolare tutti e due insieme, la favoriscono. Ma lei viene a suo, non a nostro piacimento. È un dato di fatto che le idee migliori vengono fumandosi un sigaro sul divano, o facendo una passeggiata lungo una strada in leggera salita, oppure in qualche altro modo analogo, ma sempre quando meno le si aspetta, e non durante le lunghe riflessioni e i tentativi alla scrivania. Solo che non sarebbero venute in mente se uno non avesse prima sperimentato le lunghe riflessioni alla scrivania e l'indagine appassionata»¹¹. Due ulteriori annotazioni ci aiutano a descrivere quale consequenziale atteggiamento assumerà il teologo in quanto docente di una disciplina scientifica: «La cattedra di un'università non è posto per profeti e demagoghi [...]. L'errore in cui incorre una parte dei nostri giovani è questo: "sì ma se noi veniamo alle lezioni è per avere qualcosa di più che semplici analisi e constatazione di fatti", sta nel cercare nel professore qualcosa di diverso da ciò che questi è, una "guida", anziché un "insegnante", mentre è solo in qualità di insegnanti che ci è stata data la cattedra [...]. La profezia delle cattedre finirà col dar vita solo a sette fanatiche, non certo a una comunità autentica [...]. Dentro le aule universitarie non vale altra virtù che, appunto, la semplice onestà intellettuale»¹².

Cercherò ora di sviluppare, intorno a tre tematiche principali la prospettiva epistemologica concernente in prima battuta la teologia fondamentale e a lungo raggio l'insieme del sapere della fede, senza la pretesa di offrire soluzioni, ma con la consapevolezza di poter indicare dei nodi problematici.

¹⁰ M. WEBER, *Scienza come professione*, Milano 1997, 77.

¹¹ *Ibid.*, 79.

¹² *Ibid.*, 107, 115, 131.

1. *Auditus* ed *intellectus*: la fondamentale tra Bibbia e filosofia

In primo luogo la fondamentale, come l'intero plesso del sapere teologico, non può non affrontare il tema del rapporto col dato che la Rivelazione offre, il che, in termini propriamente epistemici, si può esprimere attraverso la necessità di articolare il rapporto fra dimensione positiva e dimensione speculativa del proprio sapere. Senza voler tornare ai corollari della seconda tesi sopra enunciata¹³, mi sembra che alla domanda tommasiana *utrum sacra doctrina sit scientia practica* (*S. Th.* I, 1, 4), bisogna se non sostituire almeno affiancare quella relativa alla prevalenza della dimensione positiva o di quella speculativa nel sapere teologico. Qui, mentre il *magis speculativa* potrebbe comportare la deriva razionalistica (così come in particolare si è sperimentata e vissuta nel modello neo-scolastico¹⁴), il *magis positiva* comporterebbe al contrario la deriva nel positivismo teologico, già denunciato da Hegel¹⁵.

¹³ Mi riferisco in particolare alla dimensione scientifica della teologia nei rispettivi momenti dell'*auditus* e dell'*intellectus fidei* (cfr. per ulteriori approfondimenti G. LORIZIO, *Che cos'è la teologia? Riflessioni introduttive a carattere epistemologico*, in G. LORIZIO – N. GALANTINO [edd.], *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo 2004³, 11-56).

¹⁴ Per la critica rahneriana al modello neoscolastico cfr. K. RAHNER, *La fatica di credere*, Milano 1986, 98-100, dove si legge: «La filosofia e la teologia neoscolastica, pur avendo al proprio attivo tante benemerite, oggi sembra in qualche modo giunta alla fine» e, più avanti, si afferma che il Concilio Vaticano II «ha posto fine al periodo neoscolastico della teologia». La necessità del superamento del modello neoscolastico è stata recentemente ribadita da B. SESBOÛÉ, *Comment sortir de la néo-scholastique?*, in *Gregorianum* 86 (2005) 257-275, in un saggio pubblicato in occasione del centenario della nascita dei due grandi teologi del Novecento, K. Rahner e H. U. von Balthasar, nel quale si descrive la genesi del loro pensiero. E che il superamento del modello neoscolastico non si configuri nella forma di una sorta di operazione rivoluzionaria o spregiudicatamente innovativa, lo testimoniano le considerazioni svolte meno di dieci anni fa dall'allora card. Ratzinger, che si interrogava intorno alla situazione del sapere teologico e ai compiti dello stesso: «Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i *Praeambula Fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati» (il testo in una conferenza tenuta in Messico dal Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1996 e pubblicata sia ne *L'Osservatore romano* del 27 ottobre dello stesso anno sia ne *La Civiltà Cattolica* q. 3515 del vol. IV dello stesso anno: il testo si trova anche in internet: <http://www.ratzinger.it/conferenze/crisiteologia.htm>).

¹⁵ Hegel, in un brano molto famoso, dopo aver lamentato il «prodursi del singolare spettacolo di un popolo civile privo di metafisica», paragonato ad un «tempio riccamente ornato, ma privo di santuario», rimprovera la teologia del suo tempo (oggi senz'altro bisognerebbe rincarare la dose!) accusandola di non svolgere più il suo ruolo di «custode dei misteri speculativi e della metafisica», avendo preferito muoversi in una triplice fuorviante direzione: quella dei sentimenti, quella dell'indirizzo pratico-popolare ed infine quella dell'erudizione storica: cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, Bari 1974, vol. I, 6 (= introduzione alla I edizione del 1812).

L'equilibrio fra queste due dimensioni: la Rivelazione come "dato" e la Rivelazione come *forma mentis* non si può considerare né previamente costituito, né acquisito una volta per tutte. Un dato che non si lascia pensare e riflettere nella mente, risulterebbe fideisticamente assunto e acriticamente accolto e comporterebbe lo scacco di ogni sapere, anche di quello teologico. Una speculazione che non si confrontasse continuamente col dato, lasciandosi verificare e falsificare da esso, finirebbe col produrre vane fantasie, non senza il rischio della ideologizzazione del proprio sapere e della rincorsa spasmodica non tanto dell'attualità, quanto della moda.

La soluzione di queste decisive problematiche non può non tener conto della storia, non solo come luogo in cui l'Assoluto trascendente si rivela, ma come modalità strutturalmente propria della Rivelazione cristiana¹⁶. D'altra parte, una riflessione non superficiale intorno alla suddetta polarità può essere in grado di mostrare come essa comporti la configurazione del dinamismo rivelativo nella forma dell'evento e della parola implicante il *gestis verbisque* della *Dei Verbum*, che ovviamente il testo conciliare non risolve, ma che il teologo fondamentale è chiamato a declinare direi in ogni momento del suo percorso. Tali tematiche, che il Novecento teologico e filosofico ha ampiamente affrontato, non possono ovviamente essere accantonate in una coerente esposizione teologico-fondamentale, che deve peraltro porsi al riparo da fuorvianti alternative dilemmatiche, come quella fra "rivelazione come storia" e "rivelazione come parola".

L'accadere della parola nella forma della voce da un lato e la possibilità di esprimersi ed articolarsi della ragione storica dall'altro mi sembrano orizzonti proble-

¹⁶ A questo riguardo risulta decisivo, nella teologia protestante più recente, il tentativo di Pannenberg e del circolo di Heidelberg cfr. W. PANNENBERG – R. RENDTORFF – T. RENDTORFF – U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, Bologna 1969 (sulla III ed. tedesca del 1965); W. PANNENBERG, *Rivelazione e «rivelazioni» nella testimonianza della storia*, in W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale. II: Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, 95-122. Al pensiero di Pannenberg è dedicato l'importante lavoro di G. ACCORDINI, *La rivelazione di Dio come storia e come atto. Scenari e codici nella teologia di W. Pannenberg*, Milano 2002. In campo cattolico mi limiterò a richiamare la tematica della storia nella prospettiva rahneriana e balthasariana. Quanto alla prima cfr. K. RAHNER, *La storicità umana di una possibile rivelazione*, in Id., *Uditori della Parola*, Torino 1967, 195-210. A proposito della "storia della salvezza" cfr. K. RAHNER, *Storia del mondo e storia della salvezza*, in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969², 497-532 e tutta la sez. V del *Grundkurs*: K. RAHNER, *Storia della salvezza e storia della rivelazione*, in Id., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba 1977, 189-237; quanto a Balthasar cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento. Per una teologia della storia: ecco l'Uomo*, Milano 1972; Id., *Teologia della storia*, Brescia 1969. A proposito della coscienza storica nella filosofia e nella teologia, cfr. C. GRECO (ed.), *Pensiero e storicità. Saggi su Hegel, Marx, Gadamer e Bonhoeffer*, Brescia 1985 e E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. L'ingresso della categoria "storia"*, Roma 1985.

matici di interesse teologico non marginale, ma strutturale. Al loro interno si possono e, secondo me, si devono adeguatamente articolare ulteriori polarità, così schematicamente individuate: a) la polarità che si può facilmente intravedere fra Rivelazione e Scrittura (il cristallizzarsi della voce/parola in un testo); b) la polarità che si esprime nel rapporto storia/dogma (in gran parte eluso in ambito cattolico a causa della crisi modernista¹⁷); c) la polarità che si pone nel rapporto diacronia/sincronia, come dimensioni specifiche del sapere teologico, chiamato a nostro avviso ad esprimersi e strutturarsi secondo la figura di una sincronia che si genera dalla diacronia e non viceversa¹⁸.

Il nesso evento-parola, nel testo esplicitato e indicato come elemento costitutivo della rivelazione stessa, in cui si intravede la problematica sottesa al termine ebraico *dabar* e la stessa logica neotestamentaria del λόγος σὰρξ, è decisamente complesso e per nulla facile da districare. In primo luogo va notato che qui confluiscono due tendenze molto vive del pensiero filosofico del Novecento, che ha offerto contributi di notevole spessore intorno alle analisi del linguaggio umano, intorno al tema della storicità dell'essere e intorno al rapporto fra queste due dimensioni fondamentali non solo e in primo luogo antropologiche, ma propriamente ontologiche. Raccogliendo i risultati di tale riflessione e confrontandoli con la teologia della rivelazione dobbiamo osservare come risulti decisamente fuorviante separare o contrapporre l'aspetto storico-eventuale della manifestazione di Dio dall'aspetto intelligibile-dicibile della stessa, giacché, in una prospettiva unificante e di intreccio reciproco, l'evento di fatto già parla e inversamente e reciprocamente la parola accade, per cui isolare queste due dimensioni portanti della manifestazione divina comporta un'analisi che non riesce a tener conto fino in fondo della complessità del rapporto. Ed è in questo orizzonte teoretico che vanno pensate e interpretate le diverse prospettive teologiche che il sapere della fede ha proposto in questo secolo ora facendo leva sulla dimensione verbale (es. K. Barth, R. Bultmann, il G. von Rad di certe interpretazioni ed altri) ora sulla dimensione storico-effettuale (es. W. Pannenberg e il circolo di Heidelberg, H. Schlette ed altri), ora tentando una visione complessiva ed integrale delle due dimensioni (es. O. Cullmann e il concetto di *Heilsgeschichte* = *historia salutis*, come verrà accolto ed espresso nel Vaticano II). Sta di fatto che la comprensione più profonda della rivelazione cristianamente intesa esige da un lato

¹⁷ Cfr. M. BLONDEL, *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, Brescia 1992.

¹⁸ Cfr. a questo proposito G. LORIZIO, *Elogio della diacronia*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA – SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE, *Di generazione in generazione. La difficile costruzione del futuro. V Forum del progetto culturale*, Bologna 2004, 153-155.

che la storia non venga considerata soltanto alla stregua di uno scenario della rivelazione o un repertorio di paradigmi più o meno edificanti, ma come luogo e struttura portante fondamentale della manifestazione di Dio in Cristo, dall'altro che l'intelligibilità espressa nella parola non venga interpretata soprattutto in senso intellettualistico e dottrinale, come lasciava intendere l'espressione *locutio Dei attestans*, che i trattati neoscolastici avevano assunto per definire la rivelazione, bensì come parola capace di interpellare e muovere e addirittura di trasformare la storia stessa.

La polarità fondamentale evento/parola e quelle ulteriori ad essa connesse hanno suggerito a chi scrive da un lato la sottolineatura, non sporadica e occasionale, ma strutturale, del carattere sacramentale della Rivelazione cristiana, e dall'altro lato la sua articolazione secondo i criteri della «logica del paradosso»¹⁹, attraverso cui il mistero cristiano si realizza e si esprime e a cui il sapere che ne deriva è chiamato a conformarsi. Quanto al carattere sacramentale della Rivelazione, sarà sufficiente richiamare il prezioso suggerimento contenuto nella *Fides et ratio*²⁰ a proposito della struttura sacramentale della rivelazione e della dinamica rivelativa del sacramento, con particolare riferimento all'Eucaristia: «Si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell'Eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto san Tommaso, "tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. È un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi". Gli fa eco il filosofo Pascal: "Come

¹⁹ Cfr. a questo riguardo lo scritto programmatico G. LORIZIO, *La logica del paradosso in teologia fondamentale* (Cathedra 1), Roma 2001. È noto come il senso del paradosso, inteso sia come antinomia che come dirompenza, in rapporto al soprannaturale emerga in particolare nell'opera di Henri de Lubac, tanto che questa tematica è stata assunta come chiave interpretativa fondamentale del pensiero di questo grande teologo francese. Cfr. H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967; ID., *Paradoxes* suivi de *Nouveaux Paradoxes*, Paris 1983 (riedizione aumentata, la I ed. era del 1946). Tra i lavori su de Lubac ci limitiamo a segnalare questi saggi che affrontano il tema del paradosso: G. CHANTRAINE, *Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac*, in *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 543-559; N. CIOLA, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Roma 1980; J. HAGGERTY, *The Centrality of Paradox in the Works of Henri de Lubac* (tesi di dott.), Boston 1987; E. SALMANN, *Henri de Lubac. Stile sapienziale e paradosso teologico*, in *Gregorianum* 78 (1997) 611-625; J. F. THOMAS, *La vérité du paradoxe*, in *Communio* (ed. fr.) 5 (1992) 92-109. Per una introduzione cfr. A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma 1990; ID., *Henri de Lubac*, Cinisello Balsamo 1994.

²⁰ Circa il ruolo e l'importanza dell'enciclica di Giovanni Paolo II in rapporto alla teologia fondamentale in genere e al modello proposto nel nostro manuale in specie cfr. G. LORIZIO, "Fides et ratio" e la teologia fondamentale, in A. LIVI - G. LORIZIO (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da "Fides et ratio"*, Roma 2005, 259-303.

Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l'Eucaristia tra il pane comune". La conoscenza di fede, insomma, non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell'uomo: Cristo Signore «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione, che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio»²¹. Il paradosso si nasconde quindi tra le opinioni, il Dio di Gesù Cristo non ha bisogno dell'aspetto portentoso ed inebriante del miracolo per rendere presente il soprannaturale nella storia, l'Eterno nel tempo, il trascendente nell'immanente.

Quanto alla «logica del paradosso», secondo le sue dimensioni di dirompenza, di antinomia e di inveramento, mi preme qui segnalarne due aspetti. Il primo è connesso con l'evento fondatore e il suo rivelarsi sacramentalmente. Il carattere dirompente della risurrezione del Signore sembra fuori discussione sia in rapporto al contesto culturale e religioso ebraico sia a quello pagano. La struttura antinomica (rilevabile dalla stessa analisi del testo più antico attestante tale evento 1 Cor 15,1-11) rinvia al carattere escatologico dell'evento stesso, inteso come evento metastorico con valenza storica, ossia come evento strutturalmente escatologico. La fede, come atto meta-storico, svincolato e libero sia dagli artifici della ragione speculativa come dalle erudizioni storiche e storiografiche, e solo essa, consente la «contemporaneità» col paradosso che è Cristo stesso. Appunto in quanto soprannaturale e meta-storico l'atto di fede richiede un vero e proprio «salto»²² e la logica della fede cristiana sarà appunto la logica del paradosso, ossia la logica del λόγος σάρξ: il luogo del «raccolgimento» fra l'ontologico e il teologico, per il sapere credente, non sarà dunque il λόγος greco, ma appunto il verbo-carne, di fronte al quale il credente è chiamato ad esercitare la «professione dei contrari». Ma accanto alla legge dell'incarnazione e della paradossalità suggerita da Gv 1,14, non si può tacere la dimensione kenotica connessa con l'evento della croce: «Nessuno ha mai osato pensare ad una "logica" della passione. Contro di essa sta l'evidenza: quel Logos, in cui tutto nel cielo e sulla terra, è raccolto e possiede la sua verità, cade egli stesso nel buio, nella angoscia, nella paralisi d'ogni sentimento e d'ogni conoscenza, nella via senza

²¹ FeR, 13.

²² Mi rendo conto come questa posizione, peraltro radicale, ma tutt'altro che fideistica, possa suscitare perplessità ed obiezioni soprattutto da parte di chi continua ad ispirarsi sia in teologia che in filosofia al modello teologico neoscolastico. Ho affrontato tali posizioni critiche nel breve saggio: G. LORIZIO, *Rivelazione e metafisica nell'orizzonte del rapporto fede/ragione*, in *Rassegna di Teologia* 45 (2004) 883-905.

scampo, nell'abisso, nell'assenza di ogni rapporto col Padre, che solo sostiene ogni verità; e perciò in un nascondimento, che è proprio l'opposto dello svelamento della verità dell'essere»²³.

Il secondo aspetto della «logica del paradosso» riguarda la tematica della fede e del suo rapporto con il vedere (gli occhi). A questo riguardo basterà richiamare il testo agostiniano, dal quale la teoria degli «occhi della fede» trae ispirazione: «*La fede infatti ha i suoi occhi, con cui vede in certo modo ch'è vero ciò che ancora non vede* chiaro e coi quali vede con assoluta certezza che ancora non vede chiaro ciò che crede. Orbene, chi mediante la vera ragione capisce ciò che prima riteneva certo solo per fede, è senz'altro da preferirsi a chi desidera ancora di capire ciò che crede. Qualora poi costui non sentisse nemmeno un tale desiderio e considerasse quale solo oggetto da credere le verità che ancora dovesse intendere, ignorerebbe a che giova la fede. Infatti la fede ispirata dal sentimento religioso non vuol restar separata dalla speranza e dalla carità. Il fedele quindi deve credere quel che ancora non vede in modo da sperare e amare di vedere in futuro»²⁴. Si dà quindi nella fede un vedere, ma anche l'oscurità e la difficoltà, peraltro rilevate nella citazione di Tommaso inserita nel brano di *Fides et ratio* sopra riportato. Di fronte al sacramento, infatti, *visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur*.

Dalle considerazioni fin qui svolte, tuttavia, non solo onde evitare sempre possibili fraintendimenti, ma in conformità con la forma cattolica della fede cristiana e del teologare che ne sgorga, si può facilmente dedurre la necessità di elaborare una teoria cattolica del paradosso, che risulti il meno inadeguata possibile in rapporto alla struttura della dinamica rivelativa cristiana. Si tratta in fondo della rivendicazione pienamente cattolica del paradosso²⁵, che si può cogliere nel fatto che il suo carattere di dirompenza si oppone alle opinioni false ed errate, mentre rispetto alle

²³ H. U. VON BALTHASAR, *La passione della parola*, in Id., *Il tutto nel frammento*, cit., 223.

²⁴ AGOSTINO, *Lettera* 120, 2,8. Ovviamente si tratta di una metafora e gli occhi della fede fanno riferimento ai sensi spirituali, ma pur tenendo conto di questa ovvia accezione, nei misteri della fede resta una certa oscurità, la quale ad esempio rende guardinghi i teologi circa la possibilità di adottare la formula "fede di Gesù". In ogni caso nella teologia più tradizionale si sono sempre tenute ben distinte la dimensione della fede da quella della "visione" (metaforicamente intesa rispetto ai sensi spirituali).

²⁵ Pur cogliendone il nucleo veritativo questa concezione del paradosso risulta notevolmente differente da quella luterana: cfr. M. LUTHERS, *Disputatio Heidelbergae habitae. 1518*, in *Kritische Gesamtausgabe*, in *Werke*, Graz 1966, 353-355. È comunque grazie alla lezione di Italo Mancini, che il tema dell'"ossimoro teologico" può essere appreso e ripreso nell'attuale configurazione del discorso su Dio: cfr. a questo riguardo I. MANCINI, *Doppi pensieri*, in Id., *Frammento su Dio*, Brescia 2000, 279-348. Sul tema cfr. anche A. FABRIS, *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Brescia 2000 e Id., *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Brescia 2002.

opinioni vere, il paradosso assume la funzione di ulteriore inveramento. Naturalmente più il contesto risulta pervaso da opinioni fallaci più emerge la necessità del paradosso come contrapposizione, o, se si vuole, come profezia. In rapporto al carattere antinomico del paradosso non è difficile far emergere la sua cattolicità, in quanto il riconoscimento dell'antinomia suppone il principio di non contraddizione (a livello di ragione naturale)²⁶. Non si può infatti ritenere antinomica una proposizione se non in rapporto a tale principio. Alla ragione spetta dunque il compito di "riconoscere" la paradossalità della rivelazione, desistendo da ogni tentativo di cattura meramente concettuale del mistero.

2. Razionalità teologica e razionalità metafisica

Dovrebbe risultare a questo punto relativamente agevole situare le precedenti considerazioni nel contesto di un'adeguata riflessione concernente il rapporto fra la forma di razionalità propria del sapere credente (= logica del paradosso) e le altre forme di razionalità presenti nell'areopago contemporaneo, con particolare riferimento alla razionalità filosofica. Si tratta dell'elaborazione, in sede teologico-fondamentale del rapporto fede/ragione, che chiama in causa, pur non identificandosi con esso, il rapporto teologia/filosofia. Il sapere credente non può infatti ignorare la presenza, nella cultura, sia accademica che diffusa, del nostro tempo, di una sorta di "politeismo" delle forme di razionalità o di polimorfismo della ragione, risultante dalla frammentazione del sapere, come segno e indice della più radicale frammentazione del senso, secondo l'interpretazione che ce ne offre la *Fides et ratio*²⁷.

Piuttosto che ad una ragione univocamente rappresentantesi (e come tale onnicomprensiva e totalizzante) l'intellettuale (occidentale) contemporaneo si trova di fronte alla pluralità delle razionalità, supposta dai differenti ambiti del sapere: ab-

²⁶ La discussione e l'elucidazione della validità e delle posizioni critiche del "principio di non contraddizione" è tema prettamente filosofico (gnoseologico e logico).

²⁷ «So bene che queste esigenze, poste alla filosofia dalla parola di Dio, possono sembrare ardue a molti che vivono l'odierna situazione della ricerca filosofica. Proprio per questo, facendo mio ciò che i Sommi Pontefici da qualche generazione non cessano di insegnare e che lo stesso Concilio Vaticano II ha ribadito, voglio esprimere con forza la convinzione che l'uomo è capace di giungere a una visione unitaria e organica del sapere. Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio dell'era cristiana. La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo. Come potrebbe la Chiesa non preoccuparsene? Questo compito sapienziale deriva ai suoi Pastori direttamente dal Vangelo ed essi non possono sottrarsi al dovere di perseguirlo» (FeR, 85).

biamo così (solo per fare qualche esempio) una razionalità scientifica, una razionalità tecnica, una razionalità matematica, una razionalità informatica, una razionalità filosofica, una razionalità teologica, ecc. La possibilità di superare la frammentazione, attraverso un fecondo dialogo interdisciplinare, passa attraverso il reciproco riconoscimento delle diverse forme di razionalità e dalla loro interazione. Tra le problematiche connesse a questa visione epistemologica generale, dal nostro punto di vista, un rilievo non indifferente, ma direi decisivo, è dato dal fatto che la forma della razionalità teologica viene difficilmente riconosciuta, se non pregiudizialmente elusa, da parte dei cultori degli altri ambiti di razionalità (fra cui si situano quelli sopra indicati). Analoga sorte sembra subire la forma filosofica della razionalità, soprattutto allorché intenda esercitarsi intorno alle questioni più radicali concernenti il senso dell'essere e dello stesso sapere, in una parola allorché si tratta della «razionalità metafisica»²⁸.

Di qui i richiami di *Fides et ratio* alla necessità dell'istanza metafisica per la teologia. La questione risulta complessa anche dal punto di vista dell'epistemologia teologica: vorrei qui offrire qualche spunto di riflessione, enunciando alcune tesi, che ovviamente richiedono ulteriori approfondimenti e una non superficiale discussione:

1. La razionalità teologica e la razionalità metafisica (e genericamente filosofica – è convinzione di chi scrive che non si dia autentico filosofare senza l'istanza metafisica) non si identificano né coincidono. A questo riguardo basti richiamare il fatto che possiamo storicamente registrare forme di razionalità metafisica elaborate prima, in opposizione, in alternativa, fuori dell'ambito credente cristiano. Il che non significa che queste due forme di razionalità non possano trovare delle importanti convergenze, quali quelle già lungamente sperimentate nell'ambito dell'ibridazione-contaminazione del Cristianesimo col platonismo, medioplatonismo e neoplatonismo e con l'aristotelismo.

2. La razionalità teologica e la razionalità metafisica possono di fatto convergere (fin quasi a coincidere, ma non a identificarsi²⁹) nel momento in cui la prima rie-

²⁸ Riguardo al rapporto fra sapere metafisico e sapere teologico per ulteriori approfondimenti rimando a G. LORIZIO, *Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia*, in *Lateranum* 67 (2001) 203-258 e al più recente *Id.*, *Quale metafisica per, dalla, nella teologia? Una riflessione teologico-fondamentale a 40 anni dalla Dei Verbum*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, "Quale metafisica?", Brescia 2005, 189-227.

²⁹ L'identificazione fra queste due forme di razionalità perpetrata all'interno del modello neo-scolastico ha fatto sì che esso porgesse il fianco alla pertinente critica relativa al suo estrinsecismo epistemologico.

sce a sviluppare la Rivelazione come *forma mentis* secondo la figura del pensiero rivelativo. Tale profonda convergenza³⁰, che avrebbe il vantaggio di escludere almeno la forma epistemologica dell'estrinsecismo (non del tutto fugata nei casi sopra addotti di ibridazione) può aiutare a configurare la forma della razionalità metafisica secondo il profilo della «metafisica agapica»³¹.

3. Quando anche il compito delineato nella precedente tesi venisse compiutamente (o nella misura più compiuta possibile) assolto, resterebbe la necessità del confronto-dialogo:

- a) con le altre forme di razionalità;
- b) con la razionalità filosofica così come si è espressa e si esprime prima, al di fuori, in contrapposizione e dopo le grandi sintesi che il pensiero credente ha elaborato nel corso della sua lunga storia. Tale possibilità dialogica passa attraverso l'elaborazione (in campo teologico propria della fondamentale) di una visione teologica della ragione umana, che nelle diverse forme di razionalità si esprime e, oggi dovremmo dire piuttosto, si nasconde.

4. Tale elaborazione o visione teologica (lo sguardo della fede) sulla ragione ci consente di coglierne tre dimensioni (diacronicamente prima, sincronicamente poi) costitutive, la cui correlazione sembra imprescindibile per l'elaborazione di un corretto rapporto fede/ragione nell'ambito della razionalità teologica.

5. La prima dimensione possiamo disegnarla secondo il sintagma della "ragione creata". Si tratta di un ambito che certe impostazioni, sostanzialmente criptobarthiane, tenderebbero ad ignorare (pur senza escluderlo del tutto), almeno muovendo rigidamente nell'ambito della razionalità propriamente teologica, e tuttavia essa, nella formula linguistica della "ragione naturale", appartiene in maniera non marginale alla grande tradizione cattolica. All'interno della figura della "ragione creata" è possibile da un lato teologicamente riprendere le classiche tematiche dei *praeambula fidei*, del *duplex ordo cognitionis* e dell'*analogia* e, attraverso di esse,

³⁰ La teologia fondamentale come "disciplina di frontiera" sa bene che ci sono delle "zone comuni" fra le diverse forme di razionalità e specialmente fra quella teologica e quella filosofica, che dovrebbero essere smilitarizzate da ambo le parti, cosa che non sempre accade, dando origine a conflittualità nelle quali l'alterità tra fede e ragione rischia di trasformarsi in pericolosa alternativa.

³¹ Si tratta di una chiave di lettura importante del I cap. del II volume del nostro manuale di *Teologia fondamentale*, dove si può trovare anche un'articolazione della "metafisica agapica" secondo le dimensioni aitiologica, aletheologica, ontologica e teologica.

³² Le tre suddette tematiche sono oggetto di riflessione nell'*excursus* che segue l'esposizione del cap. III della II parte del vol. I del nostro manuale.

affrontare il confronto dialogo con altre forme di razionalità³². A proposito dell'analogia mi sembra doveroso qui sottolineare che sembra particolarmente urgente, proprio in relazione al "pensiero rivelativo" nella prospettiva della "metafisica agapica" un'elaborazione dinamica della stessa teoria del «più bello dei legami»³³. Tale elaborazione verrebbe a configurarsi secondo le tre dimensioni (che possono diventare tre momenti) dell'*analogia entis*, dell'*analogia relationis* e dell'*analogia charitatis*, quest'ultima come figura che non distrugge le precedenti, ma cerca di integrarle ed inverarle nello spirito della "metafisica agapica".

6. La seconda dimensione va disegnata secondo il sintagma della "ragione ferita". In questo senso al limite creaturale proprio dell'umana conoscenza va aggiunto, come suo indebolimento, il danno provocato dal peccato, che colpisce anche le facoltà intellettuali e razionali dell'uomo caduto. Queste due forme di limitazione imprimono un ritmo di "approssimazione" alle diverse forme di razionalità sopra indicate, compresa quella teologica in rapporto alla *res* che indagano e riflettono. Se debolezza della ragione o del pensiero significa il non pieno e trasparente esercizio della razionalità nelle diverse forme in cui si esprime, a causa della ferita impressa dal peccato all'uomo, allora da un lato tale insistenza sulla debolezza non può non riguardare anche la teologia, ma d'altro lato il teologo sa – dalla fede da cui sgorga il suo sapere – che questa debolezza o infermità non ha carattere ultimo e definitivo, ma solo penultimo e provvisorio.

7. Siamo così al terzo sintagma attraverso cui si esprime questa visione teologica della ragione umana, ossia la forma della "ragione redenta" a proposito della quale Maurice Blondel ebbe a definire la filosofia autentica come «santità della ragione»³⁴. A questo proposito siano consentite due considerazioni: la prima a proposito della formula tommasiana della filosofia come *opus perfectae rationis*, che a mio avviso è da intendersi appunto come "ragione redenta", ossia che riceve la sua perfezione da Cristo; la seconda tendente a porre questa figura della ragione anche

³³ «Ma non è possibile che due cose sole si compongano bene senza una terza: bisogna che in mezzo vi sia un legame che le congiunge entrambe. E il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una cosa sola di sé e delle cose legate: ora l'analogia compie questo in modo bellissimo» (*Timeo*, 31 ca), cfr. a questo proposito V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Milano 1996, in particolare il cap. VII: «Il più bello dei legami. L'analogia dell'uno in Platone», 231-239. In relazione alla metafora e alla paternità divina, ho trattato il tema in G. LORIZIO, *Analogia e/o metafora nel linguaggio teologico su Dio Padre*, in Id. (ed.), *Un solo Dio e Padre di tutti* (Ef 4,6). *Atti del Convegno della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense*, in *Lateranum* 46 (2000) 43-64, i cui risultati ho ripreso anche nel manuale.

³⁴ M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, ed. it. a cura di S. SORRENTINO, Cinisello Balsamo 1993, 552.

in rapporto alle *reliquia peccati*, ossia al fatto che la redenzione e il battesimo, pur togliendo il peccato non ne elimina tutte le tracce, il che comporta l'assunzione di un atteggiamento di profonda umiltà soprattutto allorché questa forma della "ragione redenta" si esprime secondo le modalità proprie della razionalità filosofica (giustificando ampiamente il correlato sintagma della "filosofia cristiana") sia in quella della razionalità teologica³⁵.

Nel senso suddetto la riflessione sul rapporto fede/ragione, sviluppata nell'ambito della "metafisica agapica" da un lato non intende instaurare alcuna alternativa rispetto alla classica "metafisica dell'essere", ma consentire al *lumen Revelationis* di rivestirla della nuova luce che emana dal Vangelo; d'altro lato rende fondamentalmente estrinseca la domanda circa il rapporto della fede con la ragione e della teologia con la filosofia nei termini di una "filosofia prima" oppure di una "filosofia ermeneutica". Inoltre il ricorso alla prospettiva della "metafisica agapica" consente di evitare una sorta di "riduzionismo ontologico", nonché di ripensare radicalmente il modulo teologico-fondamentale della *triplex demonstratio*, che – spesso anche per ragioni condivisibili – stenta a lasciarsi superare soprattutto nelle proposte elaborate in ambito tedesco, anche di recente³⁶, intrecciandosi e non di rado confondendosi col "modello antropologico trascendentale", magari rivisitato e riproposto in forme diverse. Infine la prospettiva da noi adottata consente di smascherare il falso dilemma tendente a porre in alternativa verità e carità³⁷. A questo proposito vale la pena richiamare, in quanto descritto come punto focale della fede cristiana, un passaggio dell'omelia *pro eligendo Pontifice*, nella quale l'allora ancora per poco cardinale J. Ratzinger così si esprimeva: «Ed è questa fede – solo la fede – che crea unità e si realizza nella carità. San Paolo ci offre a questo proposito – in contrasto con le continue peripezie di coloro che sono come fanciulli sbalottati dalle onde – una bella parola: fare la verità nella carità, come formula fondamentale dell'esistenza cristiana. In Cristo, coincidono verità e carità. Nella misura in cui ci avvicini-

³⁵ Per ulteriori approfondimenti di queste tematiche rimando al mio piccolo lavoro: G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero* (Diaconia alla Verità 13) Milano 2003.

³⁶ Risulta fin troppo evidente nella strutturazione dell'*Handbuch* l'adozione di questo modulo: cfr. W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. I: *Trattato sulla religione*; vol. II: *Trattato sulla rivelazione*; vol. III: *Trattato sulla Chiesa*; vol. IV: *Trattato sulla gnoseologia teologica*, tr. it., Brescia 1990; ma esso viene a determinare strutturalmente ad esempio anche le proposte di H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001; J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Brescia 2002.

³⁷ La contrapposizione è stata propugnata in un recente saggio di V. MANCUSO, *Per amore. Rifondazione della fede*, Milano 2005, la cui prospettiva teoretica è dal nostro punto di vista del tutto inaccettabile.

niamo a Cristo, anche nella nostra vita, verità e carità si fondono. La carità senza verità sarebbe cieca; la verità senza carità sarebbe come “un cembalo che tintinna” (1 Cor 13, 1)». Se questa in coincidenza consiste la formula fondamentale della fede cristiana, come essa non potrebbe valere a configurare il sapere che dalla fede si origina?

3. La credibilità della Rivelazione

Come terzo ed ultimo momento di riflessione, avvertirei l'urgenza di rivisitare a grandi linee una delle tematiche non solo emergenti, ma ormai imprescindibili su cui la teologia fondamentale odierna si esercita: quella della credibilità della Rivelazione cristiana³⁸. Qui il livello propriamente epistemologico incrocia gli altri due livelli-momenti propri del progetto espresso nel modello fondativo-contestuale, in prospettiva sacramentale. L'aggancio con le precedenti riflessioni è costituito dalla possibilità (che per chi scrive è una vera e propria necessità) di innestare la tematica della “credibilità” dell'amore nel quadro della prospettiva agapica sopra indicata. In questo senso vengono a coincidere la credibilità della Rivelazione con quella dell'amore³⁹. La questione della credibilità tocca il momento fondativo della nostra disciplina in quanto non precede, ma accompagna e segue l'evento rivelativo, essa inoltre tocca il momento contestuale in quanto chiamata ad esprimersi in rapporto non all'uomo teorizzato da una qualche antropologia filosofica o culturale, ma inserito in un preciso contesto, nel quale giocano un ruolo non irrilevante le altre forme di razionalità (compresa la filosofica) con cui quella teologica deve confrontarsi. L'innesto della questione della credibilità nei due suddetti momenti consente da un lato di non considerarla come elemento accessorio o estrinsecamente

³⁸ La tematica della credibilità ha trovato impulso e sviluppo, all'interno della scuola della Gregoriana, nell'opera del successore del P. René Latourelle, Rino Fisichella, il suo manuale di teologia fondamentale resta un punto di riferimento imprescindibile a riguardo: R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna 2002⁸. Questa prospettiva riesce ad evitare, direi radicalmente, il rischio dell'estrinsecismo, mostrando come la credibilità si possa e si debba cogliere a partire e all'interno della stessa Rivelazione. Sul tema va segnalato il numero monografico *Sulla credibilità del Cristianesimo. Le questioni e gli interrogativi*, a cura di M. ANTONELLI e M. EPIS, in *La Scuola Cattolica* 125 (1997).

³⁹ Cfr. H. U. VON BALHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977; su questo tema balthasariano cfr. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del Cristianesimo*, Roma 1981. Alla “credibilità dell'amore” è stato intitolato il convegno celebrativo del centenario della nascita del teologo svizzero organizzato per ottobre 2005 presso la Pontificia Università Lateranense.

giustapposto rispetto all'evento rivelativo e d'altra parte a non configurare la Rivelazione dell'agape divina come una sorta di monologo di Dio con se stesso. Se un elemento di "svolta" della *Dei Verbum* rispetto a *Dei Filius* possiamo qui segnalare è quello che riguarda la sottolineatura della dimensione dialogica della Rivelazione che la Costituzione dogmatica dell'ultimo Concilio così descrive: «Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV, 2).

In questo orizzonte la stessa credibilità si esprime non senza una polarità costitutiva che si può così formalizzare:

1. La credibilità a partire dal soggetto-oggetto della Rivelazione (*auctoritas Dei revelantis*) come capacità della Rivelazione stessa di produrre ed esibire i segni della propria affidabilità. Si tratta del versante fondativo della questione, che trova nei segni connessi all'evento fondatore (tomba aperta e vuota e apparizioni) una sua strutturale configurazione originaria.

2. La credibilità della Rivelazione in rapporto all'interlocutore, non previamente costituito se non nell'orizzonte creaturale, che costituisce peraltro una delle dimensioni del manifestarsi di Dio nella natura e nella storia. Si tratta del versante contestuale della questione, dove ad esempio trova il suo luogo di pertinenza teologico-fondamentale la riflessione sull'esperienza religiosa e sul pluralismo delle appartenenze religiose⁴⁰. Ma è questo il luogo anche entro cui instaurare il dialogo del sapere teologico con le altre forme di razionalità, dove da un lato si misura la capacità di un dialogo interdisciplinare da parte della razionalità teologica, dall'altro la razionalità filosofica può essere assunta nella forma del "proprio tempo appreso col pensiero" e quindi come strumento interpretativo ultimo dei contesti da cui la credibilità della Rivelazione si lascia interpellare e coi quali è chiamata a misurarsi. La provvisorietà in questo momento del cammino è ovviamente strutturale e la complessità e il dinamismo della contestualità richiedono un continuo sforzo di ripensamento e di aggiornamento da parte del teologo.

Oltre questa polarità costitutiva mi preme, inoltre segnalare come la credibilità della Rivelazione, e qui mi riferisco prevalentemente al versante fondativo del problema, ma non escludo ricadute su quello contestuale, si possa declinare ed articola-

⁴⁰ Su queste questioni per ulteriori approfondimenti, oltre ai rispettivi capitoli del III volume del manuale, rimandiamo a G. LORIZIO (ed.), *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Padova 1998. Qui si mostra credo con sufficiente chiarezza il superamento del modulo della *triplex demonstratio*.

lare a partire dalla capacità connessa con la Rivelazione stessa di rispondere alle domande di senso che la condizione umana in ogni contesto e in ogni forma espressiva di razionalità esprime in maniera implicita o esplicita, comunque sempre interpellante. Una formulazione di queste domande di senso la ritroviamo nella *Fides et ratio*, che così si esprime: «Un semplice sguardo alla storia antica, d'altronde, mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: *chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita?* Questi interrogativi sono presenti negli scritti sacri di Israele, ma compaiono anche nei Veda non meno che negli Avesta; li troviamo negli scritti di Confucio e Lao-Tze come pure nella predicazione dei Tirthankara e di Buddha; sono ancora essi ad affiorare nei poemi di Omero e nelle tragedie di Euripide e Sofocle come pure nei trattati filosofici di Platone ed Aristotele. Sono domande che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza»⁴¹. Le diverse forme di razionalità che l'uomo riesce ad attivare, se correttamente articolate ed in quanto aperte ad un orizzonte sapienziale che trascende i singoli ambiti epistemici, ma è ad essi profondamente immanente, potranno intravedere intanto la non assurdità del mondo e dell'uomo, quanto alla ricerca di una risposta compiuta a tali domande essa viene con chiarezza e determinazione indicata proprio dalla Parola di Dio. Di qui la necessità di non sottrarci, nell'itinerario teologico fondamentale che proponiamo, dal mostrare queste risposte nell'approfondimento della dimensione cosmico-antropologica della Rivelazione, con l'assunzione della tematica della creazione (come risposta alle domande chi sono e da dove vengo?), nella elaborazione di una "teodicea cristocentrica" (come risposta alla domanda perché il male?) ed infine nella articolazione del tema della risurrezione della carne (come risposta alla domanda dove vado?)⁴².

Un'ultima generale, ma non generica e meramente intenzionale, istanza che la fondamentale non può eludere riguarda l'orizzonte trinitario della Rivelazione, che nella maggior parte dei trattati e dei saggi trova il suo luogo privilegiato di riferi-

⁴¹ FeR, 1. Si tratta delle domande da cui Maurice Blondel fa iniziare il percorso speculativo della sua opera principale: «La vita umana ha o non ha un senso? E l'uomo ha un destino?» (M. BLONDEL, *L'azione*, cit., 65).

⁴² Queste riflessioni trovano il loro spazio di approfondimento in tre *excursus* del I capitolo del II volume del manuale. Da notare che qui la trattazione sulla creazione viene annessa e sviluppata all'interno della riflessione sulla dimensione sapienziale della Rivelazione.

mento nella riflessione sull'identità di Gesù Cristo e sul suo rapporto col Padre, ma che non può prescindere dal riferimento allo Spirito Santo, nella sua dimensione personale, ma anche nel suo ruolo di legame agapico fra il Padre e il Figlio⁴³.

4. Conclusione

Ciò che consente alla teologia fondamentale di mantenere, in ogni momento del percorso ed anche quando tratta questioni che ha in comune con altri trattati teologici (come la trinitaria, la cristologia, l'antropologia, l'ecclesiologia), la propria connotazione, senza pericolose invasioni di campo, è la capacità di esprimere sempre e comunque la valenza rivelativa (anche a livello di credibilità) dei misteri centrali della fede cristiana, che questo settore del sapere teologico è chiamato di volta in volta ad indagare ed *intelligere*.

⁴³ Anche questa riflessione è presente sotto forma di excursus nel I capitolo del II volume del manuale.

Rechenschaft über den Glauben auf dem Forum der Vernunft

Debatten in der deutschen Fundamentaltheologie der Gegenwart – nach Rahner

Klaus Müller

Katholisch-Theologische Fakultät (Münster)

Was der Untertitel dieser Ausführungen ankündigt, verlangt nach der Arbeit eines Kartographen. Dessen Funktion besteht darin, in einem unübersichtlichen Gelände halbwegs verlässliche Orientierung zu schaffen. Das geht nur dadurch, dass er einzelne Örtler von Bekanntem ausgehend zu diesem ins Verhältnis setzt, Nähen und Fernen angibt, viele Details auslässt, Ähnlichkeiten wie Differenzen markant herausarbeitet – was auch impliziert, auf diese Feinheit und jenen Zwischenton zu verzichten, ohne darum Klischees zu erzeugen. Und natürlich braucht es ein Koordinatennetz als formalen Bezugsrahmen.

Wer seinen Glauben verantworten möchte, akzeptiert als diesen seinen Bezugsrahmen das Forum der Vernunft, weil dort Motive und Gründe für bewusstes Denken und Handeln gewogen werden – und darin, in gewichteten Motiven und Gründen, besteht die Währung, mit der Verantwortungen als eingelöst anerkannt oder zu erbringende als Soll zugeschrieben werden. Robert B. Brandom, der derzeitige Star am us-amerikanischen Philosophenhimmel, spricht vom «Gründe-geben- und Gründe-verlangen-Spiel» als der Kernoperation vernunftgeleiteter Kommunikation¹. Dass Brandoms Lehrer Richard Rorty in seiner jüngsten einschlägigen Wortmeldung ausdrücklich darauf insistiert, Glaubensaussagen und theologische Behauptungen hätten in eben diesem Gründe-Spiel nichts verloren, denn

¹ Vgl. R. B. BRANDOM, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard 1994 (Deutsch: *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Übers. v. E. Gilmer und H. Vetter, Frankfurt a.M. 2000). Vgl. dazu auch DERS., *Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik*, Interviewt v. S. Schellenberg, in *DZPh* 47 (1999) 1005-1020. DERS., *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Aus dem Amerik. v. E. Gilmer, Frankfurt a.M. 2001.

weder erklärten sie etwas noch ließen sich Gründe für eine ihnen zuschreibbare etwaige Notwendigkeit oder auch nur Plausibilität angeben², müsste ich an dieser Stelle nicht unbedingt erwähnen, wenn nicht – ich gestehe: zu meiner Ratlosigkeit – vergleichbare Optionen auch unter gegenwärtigen Vertretern systematischer Theologie im Umlauf wären, die selbst in dem zu kartierenden Feld der Glaubensverantwortung agieren. So viel zum Koordinatennetz. Das Bekannte, von dem die Kartierung auszugehen hat, ist ebenfalls bereits im Untertitel benannt: Karl Rahner, der nach seinem 100. Geburts- und 30. Todestag 2004 nach wie vor als ein unverbrauchter Dreh- und Angelpunkt der deutschsprachigen systematischen Theologie zu gelten hat. Vergewegenwärtigen wir uns darum zunächst im Stenogramm, wie er in Absicht einer Verantwortung des Glaubens auf dem Forum der Vernunft Bezug auf die Philosophie nimmt, um von dort den Gang der Debatte nach ihm in Übersicht zu bringen:

1. Ein prekärer Name für eine kühne Idee: Transzendente Theologie

Als *common sense* gilt, dass die Idee einer Transzendentaltheologie auf Rahner zurückgeht. Dabei erhebt er selbst diesbezüglich keinerlei Anspruch auf Originalität, nicht einmal auf die des Namens³, sofern er selbst überzeugt ist, dass er in Gestalt einer für ihn in ihrer Unbekümmertheit typischen Aufnahme einer philosophischen Terminologie nur einem Sachverhalt Ausdruck verleiht, der «[...] schon immer in der Theologie gegeben war [und jetzt nur; K.M.] reflex erfaßt wird und seinen eigenen Namen erhielt»⁴.

Das Recht für die Neuprägung «Transzendentaltheologie» gründet dabei für ihn in der den Aufgaben der Transzendentalphilosophie analogen theologischen Frage, «ob eine “transzendente” Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis im Subjekt selbst hinsichtlich eines Gegenstandes der Offenbarung

² Vgl. R. RORTY, *Wahrheit und Wissen sind eine Frage der sozialen Kooperation. Nicht die Religion, wohl aber religiöser Zwist kann aufgehoben werden: Die Suche nach Gott ist dem Menschen nicht einmontiert*, in *Süddeutsche Zeitung* 279 (4.12.2001) 14.

³ Vgl. P. IMHOF – H. BIALLOWONS (Hgg.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986, 51-52.

⁴ K. RAHNER, Art. *Transzendentaltheologie*, in SM IV, 986-992. Hier zit. nach K. RAHNER, *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973*, Bearb. v. H. Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien 2002 (SW 17,2), 1332-1337. Hier 1332.

und des Glaubens (des Gegenstandes überhaupt und bestimmter Gegenstände) gestellt werden kann»⁵.

Das bejaht Rahner und verbindet dem im Gang seines Denkens je später, um so forciert die Überzeugung, dass «[...] „Gnade“ als notwendige Bedingung des Hörenkönnens des Wortes Gottes als solchen gefordert wird»⁶ und dem Menschen darum konstitutiv ein übernatürliches Existential zuzuschreiben sei. Zwar lag eine solche Option von Anfang an in Rahners Sichtbereich, wie gerade in den Vorlesungen «Hörer des Wortes» zur Geltung kommt: Auch die dort entfalteten religionsphilosophischen Überlegungen sind unter einem tauf- und damit gnadentheologischen Horizont entwickelt⁷. Doch prägt die erste Auflage von «Hörer des Wortes» aus dem Jahr 1941⁸ im Ausgang von einer Analyse des Urteils und dem in diesem implizierten Vorgriff auf ein absolutes Sein eine Bestimmung des Menschen als *potentia oboedientialis* für das freie und geschichtliche Ergehen einer Selbstmitteilung Gottes von so starkem philosophischen Eigengewicht, dass Rahner nur über den Hegelschen Begriff der Aufhebung einen Konnex zwischen Religionsphilosophie und Theologie herzustellen vermag⁹. Dass die volle Entfaltung des theologischen Aprioris eines übernatürlichen Existentials weitreichende Folgen nach sich zieht, diesen Ansatz sprengt und auch zu einer Verunklarung der methodischen Differenz von Theologie und Philosophie beiträgt, hat Rahner wenig beschäftigt und auch die ursprüngliche Position nicht widerrufen lassen¹⁰. Das ist wohl der Tatsache zuzurechnen, dass er je länger, je mehr philosophischen Elementen innerhalb seiner Denkbewegung eher eine funktionale Hinordnung auf pastorale Anliegen zubilligte¹¹ – das meine ich ohne jeden diminutiven Unterton, vielmehr

⁵ RAHNER, *Transzendentaltheologie* (Anm. 4), 1333.

⁶ *Ibid.*

⁷ Vgl. R[OMAN] S[IEBENROCK], *Glauben gibt zu denken: «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes»*, in A. Batlogg u.a., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003, 54-105. Hier 91-92. 103 mit Bezug auf die einschlägigen Arbeiten von P. RULANDS, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Innsbruck-Wien 2000 (IThS 55). F. GMAINER-PRANZL, *Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie*, Innsbruck 1996, 23-183.

⁸ Vgl. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Bearb. v. A. Raffelt, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i. Br. 1997 (SW 4), 1-281.

⁹ Vgl. K. RAHNER, *Religionsphilosophie und Theologie*, in DERS., *Hörer* (Anm. 8), 285-293. Hier 286.

¹⁰ Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Frankfurt u.a. 1994 (RSTh 46), 53-82. Hier bes. 77. Vgl. dazu auch T. PRÖPPER – M. STRIET, Art. *Transzendentaltheologie*, in LThK³, Bd. 10, Freiburg u.a. 2001. Sp. 188-190.

¹¹ Vgl. SIEBENROCK, *Glauben* (Anm. 7), 77 mit Anm. 70.

bin ich der Überzeugung, dass ihn auf diese Weise das von seinem Bruder Hugo und anderen urgiertere Anliegen der «kerygmatischen Theologie» praktisch einholte¹², dem er auf theoretischer Ebene ausgesprochen reserviert gegenüber stand.¹³ Auf der theologischen Diskursebene kam diese Transformation freilich dadurch zu weitreichender Wirkung, dass die Überarbeitung der Neuauflage von «Hörer des Wortes» durch Johann Baptist Metz von 1963¹⁴ – geleitet zudem von dessen eigenen philosophischen Umorientierungen – die transzendental-anthropologische Ontologie freiheitsphilosophisch reinterpretierte und die gnadentheologische Orientierung Rahners retrospektiv forcierend in das ältere Werk eintrug. Karsten Kreuzer bringt diese Rezeptions- und Transformationsprozesse vornehm auf den Nenner, dass es durch Metz «[...] zu einer Art hermeneutischer Verflüssigung der transzendentalen Reflexion Rahners kam»¹⁵ – was freilich in der Sache nichts weniger bedeutet, als dass einer sich auf Rahner berufen könnenden Auffassung von Theologie die Bahnen gespurt wurde, die diese als exklusiv hermeneutisch konzipierte und damit das immanenzapologetische Bemühen um Glaubensbegründung, allem voran dabei natürlich die Perspektive der Entfaltung eines Begriffs letztgültigen Sinnes preisgab.¹⁶ Jedenfalls fällt auf, dass nach dem Erscheinen der zweiten Auflage von «Hörer des Wortes» für lange Zeit keine diesbezüglich einschlägigen Ansätze zu beobachten sind¹⁷ – und mehr noch, dass die mittlerweile wieder einer erstphilosophischen Aufgabenstellung gewidmeten Konzeptionen vor allem seitens der jüngeren Vertreter der von Metz begründeten so genannten «Neuen Politischen Theologie» in der Regel einigermaßen heftig mit eben den Vorwürfen auf geschichtsvergessene Identitätsphilosophie konfrontiert werden, die Metz selbst ab etwa 1965/66 gegen Rahner vorgebracht hatte.¹⁸ Zwar muss sich diese Kritik das

¹² Vgl. dazu auch K. RAHNER, *Über die Verkündigungstheologie*, in DERS., *Hörer* (Anm. 8), 337-345.

¹³ Vgl. dazu RAHNER, *Verkündigungstheologie* (Anm. 12). DERS., Art. *Kerygmatische Theologie*, in LThK² VI, 126. Vgl. auch RAHNER, *Enzyklopädische Theologie* (Anm. 4), SW 17,1, 313.

¹⁴ Vgl. RAHNER, *Hörer* (Anm. 8), 1-281.

¹⁵ Vgl. K. KREUTZER, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Regensburg 2002 (Ratio fidei 10), Hier 4. Umschlagseite.

¹⁶ Vgl. KREUTZER, *Denken* (Anm. 15), 364-370.

¹⁷ Vgl. dazu H. VERWEYEN, *Wie wird ein Existential übernatürlich?*, in TThZ 95 (1986) 115-131.

¹⁸ Vgl. dazu exemplarisch die Beiträge von J. B. Metz und B. Langenohl in J. MANEMANN – J. B. METZ (Hgg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 1998 (Religion – Geschichte – Gesellschaft 12). Zur angeblich «subjektlosen (!) idealistischen Sinn- und

Prädikat der Geschichtsvergessenheit selbst replizieren lassen, weil einem halbwegs aufmerksamen Blick nicht entgehen kann, dass selbst Rahners frühes, gewiss spätscholastisch geprägtes Denken bereits eminent pastoral und geschichtskontextuell sensibel angelegt ist, seine Religionsphilosophie namentlich gegenüber der deutschnationalen Philosophie der Zeit längst eine politische Theologie war.¹⁹ Dennoch fungiert jenes Klischee in der Debatte um die Rolle der Philosophie in der Theologie, die sich in der Frage der Glaubensbegründung fokussiert, bis dato als *cantus firmus* derer, denen geboten scheint, in ihrem Theologietreiben zur Philosophie auf Distanz zu gehen. Das zeigt sich an einer:

2. Landschaftsskizze zur theologischen Rationalitätsdebatte

Wer sich heute an einer Rationalitätsdebatte in der Theologie²⁰ beteiligt, unterstellt zwei Voraussetzungen, die nicht oder nicht mehr selbstverständlich sind:

1) Die eine Voraussetzung macht aus, dass es zu den Aufgaben der Theologie gehört, auch und überhaupt eine solche Debatte um die Vernünftigkeit ihrer Geltungsansprüche zu führen. Der Abgang der Theologie vom Forum der Vernunft, weil es sinnlos sei, über den Glauben nach außertheologischen Kriterien Rechenschaft abzulegen, zählt zu den gegenwärtig ernsthaft vertretenen Optionen theologischer Selbstverständigung. Das kann sehr dezent etwa dergestalt geschehen, dass jemand unter ausdrücklicher Ausklammerung einer eigenständigen und erstpersönlich verantworteten denkerischen Verortung systematisches Theologietreiben auf das Arrangement von Traditionen und anderweitig entwickelten Positionen beschränkt und insbesondere philosophisch verankerte Begründungsansprüche zurückweist, weil sie «[...] die Gefahr einer (neuen) Gettoisierung der Theologie [...]»²¹ heraufbeschwören, so Harald Wagner in seiner jüngst erschiene-

Identitäts[philosophie]» (211) vgl. J. B. METZ, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in J. B. BAUER, *Entwürfe der Theologie*, Graz-Wien-Köln 1985, 209-233.

¹⁹ Vgl. SIEBENROCK, *Glauben* (Anm. 7), 73-74. 88.

²⁰ Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede*, in P. NEUNER (Hg.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 2002 (QD 195), 33-56. DERS., *Der Streit um Begründungsfiguren*, in J. VALENTIN – S. WENDEL (Hgg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Regensburg 2001, 9-22.

²¹ H. WAGNER, *Dogmatik*, Stuttgart 2003 (Kohlhammer Studienbücher Theologie 18), 46, Anm. 79.

nen «Dogmatik». Ungleich markanter kommt diese Option etwa in jüngeren Veröffentlichungen Thomas Rusters zur Geltung. «[...] ich (sehe) keinen Sinn mehr in dem Versuch, den christlichen Glauben vor dem Forum der allgemeinen Vernunft bzw. dem Begriff letztgültigen Sinns zu verteidigen»²², kann man bei ihm etwa lesen. Die gesamte neuzeitliche Vernunft sei für ihn ohnehin kein ernsthafter Gesprächspartner²³. Das ist die verschärfte Variante von Metz' These, dass es sich bei der philosophisch-kritischen Frage nach der kognitiven Verbindlichkeit der Geltungsansprüche etwa auch der angeblich exklusiv biblisch-jüdischen anamnetischen Vernunft nur um «ein "typisch deutsches" Problem»²⁴ handle, dem der angelsächsische Wissenschaftsbegriff vorzuziehen sei, der kraft seiner engen Fassung neben sich auch nicht-wissenschaftliche Formen kognitiver Verbindlichkeit kenne. Dass die Ersetzung solcher universal orientierter Rechenschaftsablage bei Ruster durch die semiotische Rekonstruktion einer biblischen Binnenwelt²⁵ dabei auch noch ausdrücklich mit möglichen Erfahrungen in medial erzeugten Science-Fiction-Welten verglichen wird, ohne die epistemische Konsequenz dieser Parallelisierung auch nur wahrzunehmen – ganz zu schweigen von den daraus gezogenen Konsequenzen für die Religionspädagogik²⁶ –, verrät nichts Gutes über den wissenschaftstheoretischen Zustand gegenwärtiger systematischer Theologie. Und es kann auch gar nicht überraschen, dass in das Vakuum, das durch die Verabschiedung vom Forum der Vernunft entsteht, anderweitige Instanzen verbürgender Autorität

²² Vgl. T. RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg-Basel-Wien 2000 (QD 181), 17, Anm. 27. Vgl. dazu kritisch M. BONGARDT, *Unverwechselbares Christsein? Zum Stand der Diskussion über die Religionskritik Thomas Rusters*, in HerKorr 55 (2001) 316-319.

²³ So Ruster wörtlich bei seinem Gastvortrag «Der verwechselbare Gott auf dem Forum der Vernunft» am 02.12.2003 an der Universität Münster. Was er daraus an theologiedidaktischen Konsequenzen zieht, exemplifiziert etwa der Vorlesungstext «Glaube und Vernunft. Ist Vernunft vernünftig?» Universität Dortmund, Sommersemester 2002. <http://eldorado.uni-dortmund.de:8080/FB14/seminarserver/ruster/ruster:internal&action=buildframes.action> [13.01.2004].

²⁴ J. B. METZ, *Athen versus Jerusalem?*, in Orientierung 60 (1996) 59-60. Hier 60. Vgl. zur diesbezüglichen Debatte zwischen Metz und Habermas auch Müller: *Streit* (Anm. 20), 9-11.

²⁵ Das Spezifikum von G. Theibens Vorschlag, die christliche Religion als einen «semiotischen Dom» aufzufassen, besteht genau darin, sich eben nicht auf die Binnenperspektive zu beschränken und der Frage nach der Plausibilität und dem Wirklichkeitsgehalt der semiotischen Konstruktion nicht auszuweichen. Vgl. G. THEIBEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, 2., durchges. Aufl. Gütersloh 2001. Hier bes. die rahmenden Teile 17-44. 385-411.

²⁶ Vgl. RUSTER, *Gott* (Anm. 22), 200. Vgl. DERS., *Die Welt verstehen «gemäß den Schriften». Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis*, in rhs 43 (2000) 189-203. Kritisch dazu vgl. G. BAUDLER, *Einführung in eine biblische Science-Fiction-Welt? Zur gegenwärtigen Infragestellung des erfahrungsorientierten Religionsunterrichts*, in KatBl 125 (2000) 426-431.

eintreten. Bei Ruster selbst ist das sozusagen eine Autorität «von oben» in Gestalt eines früh-barthianischen Links-Biblizismus. Demgegenüber kulminiert das im Wesentlichen auf Michel Foucault und vergleichbare Quellen gestützte Konzept eines Johannes Hoff²⁷ in der These, dass das Ernstnehmen der Gnadentheologie alles philosophisch-theologische Fragen nach Fundamenten des Glaubens in Sprachlosigkeit treibe. Dieser ortlose Diskurs finde darum seinen in einem mystischen Grund verankerten Platzhalter im apostolischen Amt – also statt Autorität «von oben» wie bei Ruster Autorität «von unten» als verbürgende Instanz theologischer Wahrheit²⁸. Oder aber es wird eine Art Autorität «von innen», d.h. aus dem Fundus der theologischen Tradition, ins Feld geführt, wie das der Ruster-Schüler David Berger in Gestalt einer ziemlich aggressiven Wiederauflage neothomistischer Denkfiguren versucht, die er mit dem Prädikat «Thomismus “striktter Observanz”»²⁹ siegelt und die ihr Zentrum in einer zumeist recht hemdsärmelig vorgetragenen Kritik des Transzendentalthomismus von Maréchal bis Rahner generell und dessen angeblichen gnadentheologischen Defekt speziell findet³⁰. Dass linker Biblizismus und rechtsgewickelter Theologierevisionismus bestens zusammengehen, führt derzeit ja nicht zuletzt die in den USA aufkommende Bewegung der «Radical Orthodoxy» vor, die unter Berufung auf Augustinus und Thomas von Aquin die gesamte Vernunftgeschichte seit Descartes und Kant philosophisch als Sackgasse und theologisch als Sündenfall brandmarkt³¹. Ernst Jandls Nicht-Verwechselbarkeits-

²⁷ Vgl. J. HOFF, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn u.a. 1999. Vgl. auch DERS., *Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der «Wut des Verstehens» in der Liturgie*, in HerKorr 54 (2000) 149-155.

²⁸ Vgl. HOFF, *Spiritualität* (Anm. 27), 19. 279. Zu Hoff vgl. auch MÜLLER, *Streit* (Anm. 20), 17-19.

²⁹ Vgl. diese Selbstbezeichnung bei D. BERGER, *Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Köln 2001, 4. Umschlagseite. Vgl. dazu auch zahlreiche Texte auf www.doctor-angelicus.de, der Online-Version des seit 2001 erscheinenden Jahrbuchs «Doctor Angelicus». Vgl. auch D. BERGER, *Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Regensburg 1998. DERS., *Zum gegenwärtigen Geisteszustand der deutschen Religionspädagogik*, in Theologisches 28 (1998) Sp. 427-430. DERS., *Die postkonziliare Religionspädagogik in Deutschland*, in Theologisches 29 (1999) Sp. 343-357. Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Theologiestudium unter Reformdruck. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf*, in StdZ 128 (2003) 463-472. Als überarb. und stark erweiter. Fassung vgl. DERS., *Kompetenzbildung im theologischen Lehramtsstudium. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf*, in G. HUNZE – K. MÜLLER (Hgg.), *TheoLiteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie*, Münster 2003 (Theologie und Praxis 17), 31-50.

³⁰ Vgl. bes. BERGER, *Natur und Gnade* (Anm. 29). DERS., *Geisteszustand der deutschen Religionspädagogik* (Anm. 29). DERS., *Die postkonziliare Religionspädagogik* (Anm. 29).

³¹ Vgl. dazu T. FLIETHMANN, *Radical Orthodoxy. Zu einer neuen Bewegung in der anglo-amerikanischen Theologie*, in HerKorr 56 (2002) 407-411.

Syndrom von links und rechts hat an Aktualität nichts eingebüßt³².

2) Die letzten der eben genannten kritischen Volten tangieren dabei bereits zugleich die zweite Voraussetzung, von der gegenwärtiges Theologietreiben nicht mehr unbesehen ausgehen kann: dass es legitim, sinnvoll und angemessen ist, auch in der Theologie transzendental anzusetzen. Im Gegenteil: Wer das tut, wirkt im durchschnittlichen theologischen Debattenszenario derart fremd, dass er ohne weiteres für sich selbst jenen Alteritätsbonus beanspruchen dürfte, den die auf Levinas Schoß groß gewordenen Theologien der Andersheit ansonsten für ihre besondere Stärke halten. Stattdessen ziehen transzendente Ansätze schwerwiegenden Verdacht auf sich, besonders dann, wenn mit ihnen auch die Entwicklung eines Begriffs letztgültigen Sinnes aus der Instanz der autonomen Vernunft verbunden ist, sofern nur so über die Gegebenheit und Gültigkeit als unbedingt begegnender Sinnansprüche befunden werden könne. Dann lautet der notorische Vorwurf, dies sei theologischer Rationalismus, dessen spekulativ verhängtem Frageverbot angesichts der Theodizeefrage nur eine «Zuletztbegründung»³³ wehre, wie Johann Baptist Metz selbst ironisierend formuliert.

Aus der Sicht eines narrativ-handlungstheoretischen Ansatzes wie demjenigen Edmund Arens' ziehen sich erstphilosophisch verankerte Ansätze gar den Verdacht eines impliziten Fundamentalismus zu, übrigens eine mittlerweile epidemisch gewordene Strategie, Überzeugungen, die nicht Gegenstand konsensueller Entscheidungsfindung sein können, als politisch inkorrekt zu diskreditieren³⁴ – als ob, wer Theologie auf starke Begründungsleistungen verpflichtet, im Schilde führte, gläubige Seelen zu «Reflexionsgangster[n]»³⁵ zu trimmen. Treuherzig versichert Arens, Begründungsfragen seien in der Philosophie längst erledigt³⁶, als seien die einschlägigen Wortmeldungen jüngerer und jüngster Zeit von Hilary Putnam³⁷,

³² Vgl. E. JANDL, *Lichtung*, in *Links und rechts. Gedichte – statements – peppermints*, München 1995, 74.

³³ J. B. METZ, *Auf dem Weg zur «geschuldeten Christologie»*, in MANEMANN – METZ (Hgg.), *Christologie* (Anm. 18), 99-103. Hier 100.

³⁴ Vgl. dazu kritisch J. JESSEN, *Grenzschränker des Westens*, in *Die Zeit* 40 (20.09.2002) 41-42. Hier 42.

³⁵ K. HUIZING, *Die Rückkehr der Heiligen ist unübersehbar: im Flimmern der Kinofilme und im Glanz der Kataloge*, in *Chrismo* 12 (2002) 46-47. Hier 46.

³⁶ Vgl. E. ARENS, *Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie*, in *Orientierung* 61 (1997) 152-156. Vgl. dazu K. MÜLLER, *Fegefeuer oder Feuerchen? Eine kleine Polemik*, in *Orientierung* 61 (1997) 239-241. DERS., *Streit* (Anm. 20).

³⁷ Vgl. H. PUTNAM, *Für eine Erneuerung der Philosophie. Aus dem Englischen übersetzt v. Joachim Schulte*, Stuttgart 1997 (Reclam-U.-B. 9660).

Gianni Vattimo³⁸, Thomas Nagel³⁹ und dem schon erwähnten Robert B. Brandom⁴⁰ an ihm vorbei gegangen. Wer diese ganze Debatte als irrelevant abkoppelt, täte wohl gut daran, dann auch Ernst Tugendhats Rat zu folgen, man solle «wenn man nicht mehr von Gründen spricht, auch das Wort “Wahrheit” fallen lassen»⁴¹.

Arens hält es für ausreichend, die jüdisch-christlichen Gottesgeschichten in reflexiver Narrativität ins «Erzählwerk menschlichen Zusammenlebens»⁴² zu vermitteln und Fundamentaltheologie als «theologische Theorie des Erzählens»⁴³ zu verstehen. Auch kritische Rückfragen haben zu keiner Vertiefung oder Erweiterung des Konzepts, nur zur angeschärften Wiederholung der alten Thesen geführt⁴⁴. Wie Arens auf dieser Basis den von ihm zu Recht gegen ekklesiale und theologische Kommunitarismen eingeforderten Öffentlichkeitscharakter der christlichen Gottrede kritisch zur Geltung bringen will⁴⁵, bleibt unklar. Mit einer «Kritik von innen»⁴⁶ – bezeichnender Weise das Kennwort der kommunitaristischen Position Michael Walzers⁴⁷ – wird es dafür kaum sein Bewenden haben können. Arens bleibt darum hinter Helmut Peukerts Pragmatik-Konzeption von 1977⁴⁸, auf die er sich

³⁸ Vgl. G. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*, Aus dem Italienischen v. Ch. Schultz, Stuttgart 1997 (Reclam-U.-B. 9664). Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Herbst der Hermeneutik? Eine philosophische Debatte von theologischer Brisanz*, in E. GARHAMMER – H.-G. SCHÖTTLER (Hgg.), *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München 1998, 137-148. DERS., *Cristianesimo e Occidente. Quale universalismo?*, in Il Regno XLIX (2004) [Im Druck].

³⁹ Vgl. T. NAGEL, *Das letzte Wort. Aus dem Englischen übersetzt v. Joachim Schulte*, Stuttgart 1999 (Reclam-U.-B. 18021).

⁴⁰ Vgl. oben, 183.

⁴¹ E. TUGENDHAT, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003, 169. Vgl. auch 17-19.

⁴² ARENS, *Fegefeuer* (Anm. 36), 156.

⁴³ ARENS, *Fegefeuer* (Anm. 36), 156.

⁴⁴ Vgl. E. ARENS, *Fundamentale Theologie im Anspruch kommunikativer Rationalität*, in NEUNER, *Glaubenswissenschaft* (Anm. 20), 57-75.

⁴⁵ Vgl. E. ARENS, *Ist Theologie Luxus? Ein Plädoyer für die öffentliche Gottrede*, in DERS. – H. HOPING (Hgg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg-Basel-Wien 2000 (QD 183), 171-194.

⁴⁶ ARENS, *Luxus* (Anm. 45), 193.

⁴⁷ Vgl. M. WALZER, *Kritik und Gemeinssin. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Aus dem Amerikan. und mit einem neuen Nachwort versehen von Otto Kallscheuer*, Frankfurt a.M. 1993.

⁴⁸ Vgl. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, Neuausg. Frankfurt 1978 (stw 231).

intensiv beruft⁴⁹, dadurch zurück, dass er den Theoriebegriff unter Rekurs auf Charles S. Peirce, Jürgen Habermas und Richard Rorty pragmatizistisch verschmiert⁵⁰ – erneut eine Fortschreibungsvariante des Klischees von der geschichtslosen Identitätsmetaphysik, das sich eigentlich schon von Hegel darüber belehrt sehen müsste, dass und wie gerade der moderne Erkenntnisbegriff mit seiner Dynamik erst durch einen Zusammenschluss mit dem Gedanken höchstmöglichen theoretischen Tuns, also der Kontemplation, zu einem wirklich wach in seiner Zeit stehenden Philosophieren führt und dies natürlich einen wohlbestimmten Begriff selbstbewusster Subjektivität impliziert⁵¹.

Zu den Weisen theologischer Rationalität, die ihre Bindekraft nicht aus Begründungen beziehen möchten, zählen auch bestimmte Varianten methodisch am analytischen Philosophieren orientierter Theologie, die unter dem Label «Reformed Epistemology»⁵² firmieren und die man am besten als Inversionsmodell theologischer Rationalität charakterisiert⁵³. Für einen solchen Ansatz scheint vor allem zu sprechen, dass ein Gutteil unserer praktischen Alltagsüberzeugungen normalerweise als irrational zu gelten hätte, weil sie sich nicht beweisen lassen. Daraus kann unter der Voraussetzung, dass Rationalität als solche anerkannt bleibt, nur eine Umkehr der epistemischen Beweislast resultieren. Vorgelegt hat ein solches Programm in klassischer Form Nicholas Wolterstorff⁵⁴. Wolterstorffs basale

⁴⁹ Vgl. bes. E. ARENS, *Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie*, in K. MÜLLER (Hg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher*, Regensburg 1998, 59-76.

⁵⁰ Vgl. ARENS, *Feuerprobe* (Anm. 49), 70.

⁵¹ Vgl. D. HENRICH, *Kontemplation und Erkenntnis. Dankesrede, gehalten anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart*, in FAZ 276 (27.11.2003) 41.

⁵² Vgl. dazu A. KREINER, *Demonstratio religiosa*, in H. DÖRING. – A. KREINER – P. SCHMIDT-LEUKEL (Hgg.), *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg 1993 (QD 147), 9-48. A. Plantingas, Programm religiöser Epistemologie hat sich mittlerweile in einer Komplexität entwickelt, dass es einer eigenen differenzierten Rekonstruktion bedürfte. Vgl. A. PLANTINGA, *Warrant and proper Function*, New York-Oxford 1993. DERS., *Warrant: The Current Debate*, New York-Oxford 1993. DERS., *Warranted Christian Belief*, New York-Oxford 2000.

⁵³ Zu anderen, ebenfalls analytisch imprägnierten theologischen Konzepten, die ebenso ausdrücklich mit der Begründungsthematik befasst sind vgl. A. DEEKEN, *Glaube ohne Begründung? Zum Rationalitätskonzept in George Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie*, Münster 1998 (Pontes 1). O. J. WIERTZ, *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie*, Mainz 2003.

⁵⁴ Vgl. N. WOLTERSTORFF, *Can belief in God be rational if it has no foundations?*, in A. PLANTINGA – N. WOLTERSTORFF (Hgg.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame-London 1983, 135-186.

Operation nimmt sich fast trivial aus (und ist in Wahrheit das Gegenteil): Er plädiert dafür, die Rationalität einer Überzeugung nicht daran festzumachen, welche Gründe für sie sprechen, sondern daran, dass es keine angemessenen Einwände gegen diese Überzeugung gibt. Daraus lässt sich umstandslos ein relativ präzises Kriterium gewinnen. Es heißt: Keinen positiven Grund für eine Annahme zu haben, ist noch kein Grund, diese Annahme aufzugeben. Sie kann solange als gerechtfertigt gelten, als keine stichhaltigen Gründe gegen sie ins Feld geführt werden. Rationalität besteht demgemäß darin, Annahmen kritischer Prüfung auszusetzen. Das hat ohne Zweifel viel für sich. Nur muss dieses kritische Prüfen seinerseits irgendwie einem Maßstab folgen, sonst führt es unausweichlich in ein skeptisches Endlosverfahren. Und woher kommt dann dieser Maßstab?

Die einschlägigen Protagonisten der zur Debatte stehenden Inversion benennen einen solchen nicht. Sie berufen sich lediglich auf pragmatische Effizienz und theoretische Konsistenz bzw. Kohärenz. Der Effizienzgedanke ist für unseren Zusammenhang schlichtweg irrelevant, weil die Entsprechung zwischen religiösen Annahmen und menschlichen Bedürfnissen die Ersteren so wenig diskreditiert als dass sie sie rechtfertigt. Konsistenz und Kohärenz geben eine gewisse Auskunft: Sind sie gegeben, ist damit für die Wahrheit der betroffenen Überzeugung noch immer nichts gewonnen. Jedoch muss ihr Fehlen als starkes Indiz für die Falschheit der in Frage stehenden Überzeugung gelten. Denn Inkonsistenz heißt soviel wie: In den begrifflichen Zusammenhängen einer Annahme treten interne Widersprüche auf. Und Inkohärenz ist dann gegeben, wenn die betreffende religiöse Annahme beim besten Willen nicht mit nicht-religiösen, also alltäglichen, wissenschaftlichen oder philosophischen Annahmen zu verbinden ist. Die jenseits von Begründungsansprüchen konzipierte Rationalität präsentiert sich damit – vorsichtig ausgedrückt – als ausgesprochen weich.

Dieser Eindruck steigert sich, wenn man das leitende Prinzip von Wolterstorffs Konzeption näher betrachtet. Das Prinzip, das als Rationalitätskriterium fungiert, lautet (um es im Original zu zitieren): «innocent until proved guilty, not guilty until proved innocent»⁵⁵ – unschuldig bis zum Schulderweis, nicht schuldig bis zum Unschuldserweis. Gemeint ist: Überzeugungen oder Behauptungen haben als rational zu gelten bis zum Erweis ihrer Irrationalität und nicht als irrational bis zum Erweis ihrer Rationalität. Ebendieses Prinzip belasten jedoch zwei auf den ersten

⁵⁵ WOLTERSTORFF, *Belief* (Anm. 54), 163.

Blick gar nicht so leicht zu entdeckende offene Flanken: (a) In keiner Weise ist mit ihm die Verpflichtung verbunden, widersprechende Behauptungen überhaupt zu registrieren. Und (b): Nichts steht entgegen, bereits eingetretene Widersprüche durch die epistemische Strategie der Satzanpassung wieder aus der Welt zu schaffen.

Vertreter des begründungsfreien Rationalitätskonzepts suchen – wenn sie denn das Problem überhaupt wahrnehmen – die beiden Fluchtwege folgendermaßen zu verschließen: Strategie (a) wird als ethisches Problem qualifiziert und die Wahrnehmung, also Nicht-Ausblendung, argumentativer Einsprüche zur Konsequenz einer epistemologischen Verpflichtung auf Wahrheit erklärt. Praktisch gesehen heißt das: Als rational kann nur gelten, wer in Anbetracht seiner unbestreitbaren konstitutiven Irrtumsanfälligkeit kritische Einsprüche nicht übergeht, sondern als eine Art Katalysator in die progressive Wahrheitssuche einbezieht. Nur: Woher rührt die normativ dahinterstehende epistemische Verpflichtung auf Wahrheit? Und auf welcher Basis kann sie eingeklagt werden? Exakt die gleiche Frage stellt sich strukturell gesehen in Bezug auf die für die begründungsfreie Rationalität notwendige Unterbindung der Strategie (b), also der Kritikimmunsierung durch systematische Satzanpassung. Natürlich liegt auf der Hand, dass solche Anpassungen nur bis zu einem bestimmten Grad möglich sind, wenn der, der sie vornimmt, das kommunikative Netz nicht verlassen, d.h. sich nicht jeglicher Kritik entziehen und damit alle Verständigungskompetenz einbüßen will. Etwas ganz anderes ist freilich, einigermaßen handhabbare Kriterien für die Differenz von «rational» und «irrational» anzugeben. Vertreter des begründungsfreien Rationalitätskonzepts halten dies ohne das Instrument logischen Zwanges und definitiver Entscheidungsverfahren für möglich. Dass die Differenz in zahlreichen Einzelfällen nur schwer festzumachen ist, beirrt sie nicht, sofern das auch im Rahmen der sittlichen Qualifikation von Handlungen als gut oder böse der Fall sei und trotzdem die prinzipielle Unterscheidung zwischen beidem nicht aufgegeben werde. Ohne Zweifel spricht viel dafür, im Horizont dieser Analogie die Rationalitätstheorie als «Ethik unserer intellektuellen Überzeugungen»⁵⁶ zu bestimmen. Ebenso steht außer Zweifel, dass es sich dabei um eine normative Ethik handeln muss. Nur und also wieder die gleiche Frage wie im Zusammenhang der Strategie (a): Woher kommt diese Normativität?

⁵⁶ KREINER, *Demonstratio* (Anm. 52), 23.

Formal-systematisch gesehen klinkt sich exakt an dieser Stelle mittlerweile auch Clemens Sedmak in die Debatte ein. Seine ziemlich redundant über mehrere Monographien hinweg⁵⁷ formulierte Selbstverständigung von Theologie sieht deren akademisch-wissenschaftliche Zukunft vom «[...] Beitrag der Theologie zur Wissenschaftsethik [...]»⁵⁸ abhängen, macht also genau das zum Zentrum, worüber die Reformed Epistemology» eine zureichende Auskunft schuldig bleibt. Kraft ihrer strukturellen Verfassung und ihres materialen Gehaltes schreibt er christlicher Theologie «erkenntnistheoretische Vorteile»⁵⁹ zu, die sie anderen Disziplinen gegenüber zur Rolle einer «Kontrastwissenschaft»⁶⁰ befähigt, sofern sie als eine Art Hofnarr «eine Sicht von Anderswo»⁶¹ einspiele, in theoretischen und praktischen Präferenzen und Propensitäten verborgene «stumme[n] Theologien» entziffere und schließlich auch eine epistemologische Option für Ausgegrenzte forcieren⁶². So stehe Theologie unmittelbar kraft ihres Gehaltes für eine «Ethik des Erkennens»⁶³ ein. Uneingeschränkt teile ich Sedmaks These, Theologie als notwendig zu qualifizieren, weil alle Religion kontingent sei⁶⁴, und dass nur mit theologischen Instrumentarien das religiöse Imaginationspotenzial gegenwärtiger Gesellschaften und sein Sprengstoff zu moderieren sei⁶⁵. Hoffnungslos überfordert aber scheint mir von dieser Aufgabe die Methodik zu sein, die er dafür vorschlägt: die Entwicklung einer auf Anwendungsfälle hin konzipierten Theopragmatik, die sich – mit Claude Lévi-Strauss gesprochen – als «bricolage»⁶⁶ in Gestalt einer «Theologie in Heften»⁶⁷ artikuliert. Kein Wunder, dass er von diesem ausgesprochen schwachen Anspruch aus nur dadurch überhaupt in die Dimension der Universalität gelangt, dass er seine

⁵⁷ Vgl. C. SEDMAK, *Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht*, Freiburg i.Br. 2000. DERS., *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003. DERS., *Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung*, Freiburg-Basel-Wien 2003 (QD 204).

⁵⁸ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 10.

⁵⁹ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 47.

⁶⁰ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 47.

⁶¹ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 53.

⁶² Vgl. SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 52-59.

⁶³ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 82.

⁶⁴ Vgl. SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 39.

⁶⁵ Vgl. dazu: MÜLLER, *Cristianesimo e Occidente* (Anm. 38). DERS., *Das Christentum, der Westen und die Wahrheit. Aufklärendes über einige prekäre Äquivokationen*, in HerKorr 2004 [Im Druck].

⁶⁶ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 119.

⁶⁷ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 90.

situative Pragmatik mit der materialen Praxis Jesu kurzschließt⁶⁸. Das gibt seinem ganzen Konzept einen ausgesprochen biblizistischen Touch, der über den Wittgensteinschen Gedanken der Vernetztheit von Sprache bzw. Erkenntnis und Lebensform und einer Parallelisierung solcher «Kleiner Theologien» mit Wittgensteins «Philosophischen Untersuchungen» und in gewissem Sinn auch mit Rahners «Schriften zur Theologie» (deren englische Übersetzung mit «Theological Investigations» betitelt ist⁶⁹) systematische Dignität gewinnen soll⁷⁰. Wenn Sedmak strukturell analog zu dieser Verhältnisbestimmung zwischen Ethik und jesuanischer Praxis dann auch noch die Beziehung zwischen Philosophie und katholischem Lehramt konstruiert⁷¹, wird schlagartig die Achillesverse des ganzen Ansatzes sichtbar: dass Theologisches so auftritt, als hätte es das ganze Geschäft der Hermeneutik immer schon hinter sich – als ob der gewiss geschuldeten Hermeneutik des Einverständnisses nicht namentlich aus religionskritischen Gründen bleibend – auch für die Jesus-Traditionen⁷² – eine Hermeneutik des Verdachts zugeordnet bleiben müsste⁷³ – was übrigens seinerseits bester biblischer Tradition entspricht⁷⁴. Allerdings ist das um Welten verschieden von dem, womit sich Sedmak zufrieden gibt: «Dass diese Praxis [Jesu; K.M.] auch über eine binnenreligiöse Gemeinschaft hinaus relevant werden kann, zeigt der Gedanke, dass das

⁶⁸ Vgl. SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 120-126.

⁶⁹ Den Hinweis verdanke ich meinem Assistenten Dr. Thomas Schärtl.

⁷⁰ Vgl. SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 10. 90. Dass Wittgenstein gerade mit Bezug auf die Begründungsproblematik auch noch sehr viel anders als nach Maßgabe des derzeitigen mainstream der Interpretation seiner Einlassungen zur religiösen Epistemologie gelesen werden kann, hat herausgearbeitet K. STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001 (Ratio fidei 7).

⁷¹ Vgl. dazu SEDMAK, *Katholisches Lehramt* (Anm. 57).

⁷² Anders liebe sich der philosophischen Jesus-Kritik beispielsweise von Kelsos (*Gegen die Christen*, Aus dem Griechischen v. Th. Keim. Mit Beiträgen v. F. W. Korff u. E. Fuhrmann. Illustrationen v. C. Apfelschnitt, München 1991) über (*Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs*, Frz.-dtsh. Mit einer Einleitung kritisch hg. übers. u. komm. v. W. Schäfer, Hamburg 1994 [PhB 452]) und E. Cioran (*Die verfehltte Schöpfung*, Frankfurt a.M. 1979) bis H. C. Zander (*Warum ich Jesus nicht leiden kann: ein Anschlag gegen den neuen religiösen Kitsch*, Reinbek b. Hamburg 1994) und F. Bugge (*Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift*, Reinbek b. Hamburg 1992) nichts entgegen halten.

⁷³ Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Einsatz für Minervas Eulen. Einmal mehr zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, in ThRv 98 (2002) Sp. 391-398. Hier 393-395.

⁷⁴ Vgl. dazu K. MÜLLER, *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel*, Münster 2000 (Münsteraner Einführungen Theologie 4), 242-248.

Leben eine Kunst ist und dass diese Kunst anhand von Beispielen gelernt und eingeübt werden kann»⁷⁵.

Ob sich davon auch andere real-existierende Subjekte als nur *animae candidae* werden beeindrucken lassen, bleibe dahin gestellt – oder nein: ich bezweifle es. Und überdies hängen Kunst und Leben ungleich komplexer, metaphysischer und eine Glaubensverantwortung betreffend epistemischer zusammen, als Sedmak da unterstellt, nämlich als Entdeckungs- und Begründungszusammenhang bewusst geführter Existenz⁷⁶.

Sehr anders freilich nimmt sich die Sache aus, wenn der Frage der Glaubensverantwortung in kontinuierlichem und konstitutiven Bezug gerade auf eine Hermeneutik des Verdachts nachgegangen wird. Dann stellt sich eine fundamentale Theologie selbst, wenn sie – Sedmak nicht ganz unähnlich – eher der situativen Intervention zuneigt, ausdrücklich und in aller Schärfe die Frage nach kontextübergreifenden Rationalitätskriterien. Genau das ist bei Jürgen Werbick der Fall: Gerade weil er sein Konzept von Glaubensverantwortung in durchgängiger Tuchfühlung mit einer Verdachtshermeneutik *par excellence*, nämlich mit derjenigen Nietzsches entwickelt, sucht er in vorsichtiger, aber gesprächsbereiter Skepsis auch die Auseinandersetzung mit transzendentalphilosophisch angelegten Begründungsprogrammen⁷⁷. Zu klären ist dann aber, wie solche transkontextuellen Kriterien einem «Ad-hoc-Verfahren»⁷⁸ implementiert werden können, das sich bescheidet, konkrete Bestreitungen christlicher Überzeugung ebenso konkret-situativ zu widerlegen und nicht den Anspruch auf positive Darstellung der «eigene[n] Position mit *besseren* Gründen»⁷⁹ zu erheben. Werbick stellt sich ausdrücklich die Frage, ob das wirklich reicht und ob nicht zumindest transzendentallogisch – wie von H. Verweyen gefordert – auch für das Ad-hoc-Verfahren «eine systematisch

⁷⁵ SEDMAK, *Nachtheologische Zeit* (Anm. 57), 211.

⁷⁶ Vgl. dazu bahnbrechend D. HENRICH, *Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*, München-Wien 2001. Vgl. dazu auch K. MÜLLER, *Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung* [Unveröffentlicht].

⁷⁷ Vgl. J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2000, 185-224. Vgl. DERS., *Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologik*, in ThRv 98 (2002) Sp. 399-408. Zu Werbick: Glauben vgl. als erste kleine Replik das Ende von MÜLLER, *Einsatz für Minervas Eulen* (Anm. 73).

⁷⁸ WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 401.

⁷⁹ *Ibid.*

kohärente Begründungsfähigkeit angenommen werden [müsse; K.M.], die die durchgehende Konsistenz dieser sporadischen ‚Repliken‘ ermöglicht»⁸⁰.

Er sucht darum die Lösung auf einem Mittelweg, der die Kriterienfrage der Rationalität nicht unterschlägt, aber dennoch weniger stark ausfällt als transzendente Argumentationsverfahren und findet dafür sozusagen als metaphorisches Schibboleth den an W. Dilthey⁸¹ gemahnenden Terminus der «Würdigung». Er bezeichnet für ihn «die ursprünglichste Herausforderung der menschlichen Vernunft. [Diese] zielt auf jene schöpferische Entsprechung, in der die Würde der mir Begegnenden als um ihrer selbst willen Seiende und Sein-Sollende zur Geltung kommt und ich mich meinerseits zum Selbstsein herausgefordert erfahre: mich als einen Menschen wertschätzen kann, dessen Würde darin liegt, die mir begegnenden Anderen in ihrem Für-sich-selbst-Sein zu würdigen»⁸².

Ich gehe an dieser Stelle nicht weiter darauf ein, ob dieser Begriff der Würdigung wirklich von dem bei Verweyen unterstellten Begriff der Identität als der letzten Sinnbestimmung von Vernunft so verschieden ist, wie Werbick annimmt; desgleichen zeichne ich nicht die spannende Frage weiter nach, inwiefern sich die konzeptionellen Differenzen zwischen Werbick und Verweyen daraus ergeben, dass Ersterer einem sozusagen akustischen Paradigma folgt, sofern er die Wahrheitsgerichtetheit der Vernunft als hervorgerufene versteht⁸³, Letzterer dagegen einem optischen Paradigma, weil Vernunft nichts anderes wollen kann, als dass alles – und so auch sie selbst – Bild des Absoluten werde⁸⁴. Ich frage hier nur, wie tragfähig «[d]ie unabweisbare Intuition des „Um seiner selbst willen“»⁸⁵, die im Akt der Würdigung zur Geltung gebracht werden soll, wirklich ist. Die Frage scheint mir unausweichlich. Werbick selbst hält ja fest: «Die Metapher der Würdigung kann

⁸⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3., vollst. überarb. Aufl. Regensburg 2000, 65. Zit. nach WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 402.

⁸¹ Vgl. W. DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie*, in *Die Kultur der Gegenwart* I, 4, Berlin-Leipzig 1907, 38 (Ges. Schriften V, 339-416). Vgl. zu Diltheys Begriff der Würdigung auch M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, 2., durchges. Aufl. Frankfurt a.M. 2001 (GA 27), 347-348.

⁸² WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 403.

⁸³ Vgl. WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 403-405.

⁸⁴ Zum Bildbegriff bei Verweyen vgl. DERS., *Gottes letztes Wort* (Anm. 80), 244-255. S. WENDEL, *Bild des Absoluten werden – Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas*, in G. LARCHER – K. MÜLLER – T. PRÖPPER (Hgg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 164-173. D. HÜBERS VAN DE LOO, *Unv. Diplomarbeit*, Münster 2001.

⁸⁵ WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 403.

einen Prozeß kennzeichnen, der auf Unbedingtheit abzielt und als Prozeß der Würdigung dem Begriff *unbedingt* seinen hermeneutischen Ort gibt: den Ort, von woher er verstanden werden darf; einen prozessualen Ort gewissermaßen, da Unbedingtheit menschlich immer eine Prozeß- und keine Zustandskategorie ist: Kennzeichen dessen, was sein soll, nicht Beschreibung dessen, was ist»⁸⁶.

Anders gesagt: Bei «Würdigung» handelt es sich um eine elementare Kategorie der praktischen Vernunft. Aber eben darum stellt sich jene Frage nach der argumentativen Tragfähigkeit verschärft (und das Gleiche wäre gegenüber Sedmaks Verständnis von Theologie als Theopragmatik *a fortiori* geltend zu machen). Dieter Henrich hat das präzise auf den Punkt gebracht, als er in einem Interview sagte: «Die Erkenntnis der Geltung eines Imperativs oder Wertes kann unterlaufen und ins Schwanken gebracht werden, wenn diese Erkenntnis nicht von einer Weltbeschreibung komplettiert werden kann, innerhalb deren verständlich wird, daß etwas unbedingte Geltung, und zwar für mich, haben kann. Diese Weltbeschreibung kann auch nicht einfach nur um der Norm willen angenommen werden. Sie muß schon für sich einleuchten können»⁸⁷.

Eben solche Weltbeschreibung, in der ein Begriff des Unbedingten schon vor seiner Ingebrauchnahme für die Bestimmung des Grundaktes praktischer Vernunft vorkommt, leisten transzendente Argumentationsverfahren. Sie schützen damit auch eine basale Intuition wie die Würdigung des «Um seiner selbst willen» schon im Ansatz gegen eben jenen nietzscheanischen Verdacht auf physiologische, also nur dem Überlebenstrieb verdankte Genese, im konstanten Gegenzug, gegen den Werbick seine Überlegungen entfaltet. Das ist auch mein wichtigster Grund, unerachtet der damit einzugehenden größeren epistemischen Verpflichtungen in der Frage der Verankerung einer fundamentalen Theologie auf transzendente Argumentationen zu setzen. Sofern das Auftreten von Weltbeschreibungen transzendentallogisch untrennbar an dasjenige von Selbstbeschreibungen als Bedingung ihrer Möglichkeit gebunden ist, eignet solchen Argumentationsformen apriori eine subjekttheoretische Kontur, und man wird nicht fehlgehen, die Wurzeln für eine Erschließung der für die Weltbeschreibung so elementaren Kategorie wie der des Unbedingten in diesem Quellkontext von Weltbeschreibung selbst aufzusuchen – woraus sich übrigens nochmals eine Berührung mit Jürgen Werbicks Konzeption ergibt, sofern er das erwähnte Hervorgerufensein des Wahrheitstriebes philoso-

⁸⁶ WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 407.

⁸⁷ D. HENRICH, *Bewußtes Leben und Metaphysik*, in *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999 (Reclam-U.-B. 18010), 194-216. Hier 213.

phisch als Ursprünglichkeit des Ich-Subjekts in seinem spezifischen Geistsein reformuliert⁸⁸. Damit ist der Punkt erreicht, von dem aus in die bisher entworfene Landschaftsskizze auch diejenigen theologischen Begründungskonzeptionen eingetragen werden können, von denen sich kartographisch sagen lässt, sie besetzten so etwas wie:

3. Begründungslogische Örter post et secundum Rahner

Gemeinsam ist den an dieser Stelle zu benennenden Konzeptionen die Überzeugung, für die durch und durch hermeneutische Aufgabe der Gottrede um der kritischen Konsistenz des Hermeneutischen willen eine erstphilosophische Dienstleistung in Gestalt eines in der Instanz autonomer Vernunft entfaltenen Begriffs letztgültigen Sinnes in Anspruch zu nehmen, weil davon transzendentallogisch die Möglichkeit abhängt, zwischen sinnvoll und sinnlos zu entscheiden und überhaupt erst zu verstehen, was gemeint ist, wenn jemand sagt, dies oder das beanspruche oder binde ihn bzw. sie unbedingt, wie das gerade für religiöse Stellungnahmen charakteristisch ist, die sich selbst ernst nehmen. Dieses Thema der Letztbegründung oder Letztbindung von Glaubenssystemen ist längst (und nicht erst seit dem 11.09.2001) als eine der brisantesten Fragen der Kulturwissenschaft anerkannt⁸⁹, um so seltsamer nimmt sich die ihm gegenüber so weitreichend geübte Verhältnislosigkeit seitens der doch erstzuständigen Theologie aus. Und dass es bei diesem Ansatz absolut nicht um eine theologische Letztbegründung des Glaubens geht, wie törichterweise immer wieder noch einmal behauptet wird, zeigt sich allein schon daran, dass dieser Form der Glaubensverantwortung in durchaus differenten, geschichtlich situierten und mithin kontingenten Weisen nachgekommen werden kann. Es sind derzeit im Wesentlichen drei, und ich sage jedes Mal dazu, in welchem Sinn sie sich post et secundum Rahner lozieren:

a) Hansjürgen Verweyen⁹⁰ setzt bei der Elementarstruktur erkennender Vernunft ein, die zwar durch und durch von Subjekt-Objekt-Dichotomie durcherrscht ist, gleichwohl ihre letzte Sinnbestimmung im Begriff der Einheit bzw.

⁸⁸ Vgl. WERBICK, *Fundamentaltheologie* (Anm. 77), 405.

⁸⁹ Vgl. exemplarisch T. HAUSCHILD, *Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik*, Gifkendorf 2002 (Merlins Bibliothek der geheimen Wissenschaften und magischen Künste 13).

⁹⁰ Vgl. Verweyen, *Gottes letztes Wort* (Anm. 80), 142-185.

Identität findet. Erkennend wird Erkanntes in eine Einheit mit der erkennenden Vernunft geholt, obwohl es als Erkanntes ihr von Wesen gegenüber sein muss. Letztgültig erfüllt kann dann aber die Sinnbestimmung von Vernunft nur sein, wenn sich diese Opposition einer Einheitssuche, die notwendig in ihr Gegenteil treibt, in eine Vermittlung bringen lässt. Das ist dann der Fall, wenn das Objekt eines erkennenden Subjekts aus sich selbst heraus radikal nichts mehr für sich selbst sein wollte, sondern sich zum reinen Abbild des erkennenden Subjekts machte. Dann wäre die Differenz aufgehoben, nicht verleugnet, und doch in ihren Folgen außer Kraft gesetzt. Mit dieser Denkfigur kann – in Anlehnung an Fichte – nicht nur das Zu-sich-Kommen von Subjektivität beschrieben, sondern zugleich auch das Verhältnis von Endlichem und Absolutem konsistent gefasst werden: Wenn Absolutes radikal als Absolutes gedacht wird, bleibt ja kein Platz mehr für ein Endliches, das ja neben dem Absoluten stehen müsste und also widerlegte, dass das Absolute wirklich absolut ist, wenn da noch Platz neben ihm bleibt. Es sei denn: Das Endliche würde als Bild des Absoluten gedacht, als etwas, was nichts für sich sein will, sondern seinem Wesen nach dazu da sein will, dem «Gegenüber» (in Anführungszeichen) zu seiner Geltung zu verhelfen. Wie aus dieser doppelten Ressource dann die Frage nach dem möglichen Ergangensein eines letztgültigen Sinnanspruchs in Geschichte zum Austrag gebracht werden kann, hat Verweyen selbst hinlänglich expliziert⁹¹. Post Rahner verortet Verweyen sein Konzept insofern, als er – übrigens bereits in seiner Dissertation von 1969 – Rahners metaphysischen Ausgangspunkt, die Frage nach dem Sein, als abkünftig kritisiert und den letzten, unhintergehbaren Quellpunkt aller Vernunftleistung im Akt des Staunens erblickt⁹². Secundum Rahner ist das Unternehmen insofern zu qualifizieren, als Verweyen seinen «Grundriß der

⁹¹ Vgl. kritisch dazu alle Beiträge in LARCHER – MÜLLER – PRÖPPER (Hgg.), *Hoffnung* (Anm. 84). Vgl. auch Verweyens Repliken und Präzisierungen in: DERS., *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997. DERS., *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000. Außerdem: P. PLATZBECKER, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper*, Regensburg 2003 (Ratio fidei 19). KIM, MICHAEL SEUNG-WOOK, *Auf der Suche nach dem Unbedingten, das mich "ich" sein lässt. Zur Entwicklung des erstphilosophischen Dekens bei Hansjürgen Verweyen*, Regensburg 2004 (Ratio fidei 22). M. LEUKEL, *Staunen sprachanalytisch. Das «missing link» im erstphilosophischen Denkweg Hansjürgen Verweyens aus der Perspektive der theoretischen Philosophie Hector-Neri Castanedas*, Diss. Münster 2003/04 [Im Erscheinen].

⁹² Vgl. dazu H. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969 (Themen und Thesen der Theologie). DERS., *Gottes letztes Wort*, 3. Aufl. Regensburg 2000, 119-121. Vgl. auch SIEBENROCK, *Glauben* (Anm. 7), 58-59. Dazu bes. die Arbeit von LEUKEL, *Staunen* (Anm. 91).

Fundamentaltheologie» ausdrücklich als Wiederaufnahme der leitenden Intuition Rahners aus der ersten Auflage von «Hörer des Wortes» begreift.

b) Thomas Pröpper⁹³ kommt der transzendentalen Rückbindung der Sinnvorgabe christlicher Theologie – der Selbstoffenbarung Gottes als frei und unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe⁹⁴ – am Leitfaden des Begriffs der Freiheit, also einem Begriff der praktischen Vernunft nach. Er beschreibt diese als etwas formal Unbedingtes, das gleichzeitig real bedingt ist. Damit ist die Frage gestellt: Wie kann Freiheit in Entsprechung zu ihrer Wesensverfassung der Unbedingtheit unbeschadet ihrer realen Bedingtheit verwirklicht werden? Antwort: Freiheit muss rein philosophisch ihrem Wesen nach als unbedingte Fähigkeit zur Selbstbestimmung gedacht werden. Sie bestimmt sich selbst dadurch, dass sie einen Inhalt affirmiert, also bejaht und sich durch ihn bestimmen lässt. Weil sie selbst aber unbedingt ist, kommt es zu wirklicher Selbstbestimmung erst dadurch, dass ein Inhalt, den Freiheit affirmiert, seinerseits unbedingt ist. Solcherart aber kann kein Gegenstand, sondern nur andere Freiheit sein. Da aber menschliche Freiheit unbeschadet der Unbedingtheit ihre Inhalte, und selbst unbedingte, nur bedingt bejahen kann, kann sie auch andere Freiheit als unbedingten Inhalt ihrer Affirmation nur bedingt oder anders gesagt: symbolisch bejahen. Freiheit ist ganz und gar darauf gerichtet, anderes als sie selbst als unbedingt sein sollend zu nehmen, ohne diese Absicht real einlösen zu können. Das endet nicht aporetisch, wenn Freiheit auch so gedacht werden kann, dass sie die unbedingte Bejahung ihres Inhalts auch unbedingt realisiert. Das geschähe, wenn sie mit unbedingtem Sichbestimmen-lassen, also mit unbedingtem Geöffnetsein oder anders gesagt mit unbedingter Liebe die Kraft verbindet, das unbedingte Seinsollen des Inhalts auch durchzusetzen. Menschliche Freiheit vermag das trotz ihrer Unbedingtheit nicht. Auch wenn sie mit unbedingter Liebe einen anderen bejaht, kann sie diesem anderen kein unbedingtes Sein verbürgen. Das setzt voraus, dass sich mit unbedingter Liebe Allmacht verbindet. Und damit ist aus der Logik des Freiheitsbegriffs eine

⁹³ Vgl. vor allem T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 3. Aufl. München 1999. DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg-Basel-Wien 2001. Darin bes. die Beiträge «Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik», «Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben» und «Freiheit. Ausprägungen ihres Bewußtseins». Zu Pröpper und Verweyen vgl. auch: P. PLATZBECKER, «*Freiheit als Prinzip aller Erscheinung*». Anmerkung zu einem Zentralbegriff in der *Kontroverse zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper*, in VALENTIN – WENDEL (Hgg.), *Unbedingtes Verstehen?!* (Anm. 20), 23-41. DERS., *Radikale Autonomie* (Anm. 91).

⁹⁴ Vgl. diese bei Pröpper immer wiederkehrende Kurzformel etwa in PRÖPPER, *Erlösungsglaube* (Anm. 93), 137.

Gottesidee gewonnen – nicht als Gottesbeweis, sondern als begriffliche Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Freiheit nicht absurd ist, dass sie also auf letztgültige Weise als sinnvoll gedacht werden kann. Die systematischen Konsequenzen, die daraus zu ziehen sind, gehören in die materiale Dogmatik; in unserem Zusammenhang hier war es nur um das begründungslogische Profil des Ansatzes zu tun. Post Rahner argumentiert Pröpper dadurch, dass er die transzendente Argumentation auf einen anderen, sich «[...] entschiedener auf die neuzeitliche Problemstellung [...]»⁹⁵ einlassenden Typ umstellt, dergestalt, dass er die bei Rahner vermisste Durchklärung einer Selbstreflexion der Freiheit als dem Leitparadigma neuzeitlichen Philosophierens entfaltet. Secundum Rahner bleibt dieses Unternehmen, weil es in keinem seiner Züge Rahners basale Intention aus dem Auge verliert: «[...] eine Theologie, die den zentralen Inhalt christlichen Glaubens, Gottes Selbstmitteilung als Liebe, in seiner menschlichen Bedeutung zu explizieren vermöchte»⁹⁶ und darum Rahners Programm teilt, dogmatische Theologie müsse heute – unter den Bedingungen der Neuzeit und ihrer Religionskritik – theologische Anthropologie sein⁹⁷.

c) Was nun meinen eigenen Vorschlag betrifft, so halte ich die Grundstrukturen von Selbstbewusstsein für einen besonders aussichtsreichen Einsatzpunkt eines Programms kritischer Glaubensverantwortung. Die Unhintergebarkeit der Erster-Person-Perspektive in aller Selbst- und Weltbeschreibung, die Verfung von Selbsterhaltung und verdanktem Aufkommen aus einem unverfügblichen Grund, die innere Dynamik des Subjekts, aus seiner Doppelstellung, gegenüber aller Welt zu stehen und zugleich eines ihrer Elemente zu sein, alternative Formen von Ganzheitsgedanken zu entfalten, die interpretativ mit der Struktur der großen Religionen konvergieren – das sind Standards zeitgenössischer Subjektreflexion, die gerade aus ihrer Bestreitung seitens naturalistischer und dekonstruktivistischer Programme gehärtet hervorgegangen sind und durch überraschende Rehabilitierungen sprachanalytischer Provenienz auf die Agenda der zentralen Themen weiter Bereiche der Gegenwartsphilosophie zurückkehrten⁹⁸. Philosophen,

⁹⁵ PRÖPPER, *Erlösungsglaube* (Anm. 93), 133.

⁹⁶ PRÖPPER, *Erlösungsglaube* (Anm. 93), 273. Vgl. 269-273.

⁹⁷ Vgl. PRÖPPER, *Erlösungsglaube* (Anm. 93), 123.

⁹⁸ Vgl. dazu ausführlich (dem Stand der Debatte zur Erscheinungszeit entsprechend) MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage* (Anm. 10). DERS., *Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne*, in ZKTh 120 (1998) 137-163. DERS., *Über die Geburt des neuzeitlichen Subjekts und das verfrühte Läuten seines Sterbeglöckleins* [Erscheint demnächst]. Man kann diese philosophische Herausforderung natürlich auch

die sich auf entsprechende Denkbewegungen einlassen, halten das Gottesthema als Frage nach dem Wovonher und Wohin bewusst geführter Existenz für philosophisch indispensable⁹⁹. Sofern sich die religionsphilosophische Dimension dieser Subjektdebatten unschwer religionstheologisch aufgreifen lässt¹⁰⁰, ist die Anschlussfähigkeit eines Programms fundamentaler Theologie sicher gestellt¹⁰¹. Der dafür nötige Transfer steht für die nötige methodische Differenzierung von Philosophie und Theologie ein. Damit ist auch bereits die post-secundum-Frage angeschnitten: Secundum Rahner kann das Konzept in eminentem Sinn heißen, weil sich sein Ausgangspunkt mit Rahners Gedanken vom Subjekt als «Beisichsein» aus «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes» deckt – ein Gedanke übrigens, den Rahner durch eine geniale Verflüssigung des klassischen Analogiegedankens gewinnt¹⁰². Das «post» ergibt sich daraus, dass der Subjektgedanke freilich nach heutigen Standards ungleich differenzierter gefasst werden muss, als das Rahner für seine Bedürfnisse tat – und selbst da muss man ihm noch eine erstaunliche intuitive Treffsicherheit attestieren¹⁰³.

Ein «post» und ein «secundum» sozusagen zweiter Instanz kommen noch hinzu: Rahner hat nämlich – bislang kaum wahrgenommen – schon in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts – aufs Frappanteste jene philosophischen Entwicklungen prognostiziert, die man später klischiert unter dem Etikett «postmodern» subsumierte: das Aufrücken von Sprache/Kommunikation und Gesellschaft/Gemeinschaft zu philoso-

vom Leib halten, z.B. durch ridikulisierende Rhetorik, die davon lebt, dass ihrem Autor anscheinend die Argumente ausgehen – so jüngst bei I. U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 336-430.

⁹⁹ Vgl. D. HENRICH, *Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen*, in D. HENRICH – J. B. METZ – B. J. HILBERATH – Z. WERBLOWSKY, *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin*, Münster 1997 (Religion – Geschichte – Gesellschaft; Fundamentaltheologische Studien. 8), 10-20. M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1991 (stw 938). V. GERHARDT, *Diplomat seiner Disziplin. Warum auch ein Professor der Philosophie quer zum Zeitgeist stehen muss. Laudatio auf Dieter Henrich zur Verleihung des Hegel-Preises*, in FAZ (13.12.2003) Literarische Welt 7.

¹⁰⁰ Vgl. dazu K. MÜLLER, *Konstrukt Religion. Religionsphilosophischer Vorschlag zur Behebung eines religions theologischen Defekts*, in J. QUITTERER – A. SCHWIBACH (Hgg.), *Aufgang der Wahrheit. Konstruktion der Wirklichkeit*, Zagreb 2001 (FS Carlo Huber), 31-51.

¹⁰¹ Vgl. eine diesbezügliche Gesamtskizze in MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage* (Anm. 10) Kap. 8. 559-601.

¹⁰² Vgl. detailliert: MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage* (Anm. 10), 54-82.

¹⁰³ Insofern stimmt Siebenrocks These, alle drei Programme votierten gegen Rahners verbliebene Metaphysikverhaftetheit für eine freiheitsphilosophische Weiterbildung nur für Thomas Pröpfer. Vgl. SIEBENROCK, *Glauben* (Anm. 7), 86, Anm. 91.

phischen Aprioris, das Schwankend Werden des Theismus, um nur das Wichtigste zu nennen¹⁰⁴. Und es sind dieses die Problemfelder, die der kritischen Reflexion heute dringendst bedürfen; das ist das «secundum» zweiter Instanz. Das entsprechende zweite «post» erblicke ich darin, Rahners Ansatz nochmals im Licht dessen zu lesen, was derjenige über «transzendente Theologie» sagte, der von dieser zuerst gesprochen hat: Kant und namentlich der späte¹⁰⁵. Dort nämlich finden sich Hinweise, wie transzendente Theologie philosophisch als eine Grenzlogik der Gottrede zu fassen und in diesem Problemzusammenhang auch der Status der Kantischen Ideen als regulative Fiktionen zu bestimmen ist, denen gleichwohl ein Wahrheitssinn zugeschrieben werden kann und muss¹⁰⁶. Denn so kann zum einen der methodischen Unterscheidung von Philosophie und Theologie präzise Genüge getan werden, zum anderen heißt das, die neuzeitliche Problemlage erneut entschiedener, weil um jenen Fragehorizont erweitert aufzugreifen, der mittlerweile unter dem Begriff der «Virtualität» firmiert¹⁰⁷.

Rahner hat bisweilen so selbstbewusst wie fraglos eigene Gedanken mit der Kantischen Chiffre der «kopernikanischen Wende» gesiegelt¹⁰⁸. Wirklich eingeholt

¹⁰⁴ Vgl.: K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, in *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 43-65. Vgl. dazu K. MÜLLER, *L'«Etica» di Guardini e il «Corso fondamentale sulla fede» di Rahner. Un incontro a distanza*, in M. NICOLETTI – S. ZUCAL (edd.), *Tra coscienza e storia. Il problema dell'etica in Romano Guardini. Atti del convegno tenuto a Trento il 15-16 dicembre 1998*, Brescia 1999 (Religione e cultura 12), 153-170. DERS., *Subjektivität und communio. Philosophische Rückfrage an ein selbstverständlich gewordenes Theologoumenon*, in F. R. PROSTMEIER – K. WENZEL (Hgg.), *Zukunft der Kirche, Kirche der Zukunft. Bestandsaufnahmen – Modelle – Perspektiven*, Regensburg 2004 [Im Erscheinen].

¹⁰⁵ Vgl. etwa I. KANT, *Opus Postumum*, AA 22, 63. DERS., *Kritik der reinen Vernunft*, B 669-670. AA 3, 426.

¹⁰⁶ Vgl. ausführlicher MÜLLER, *Transzendentes nach dem Dritten Turn oder Theologie als Kritik der verunsicherten Vernunft*, Abschnitt 3. [Im Erscheinen]. DERS., *Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien*, in G. ESSEN – M. STRIET (Hgg.), *Kant. Theologische Perspektivierungen seiner Philosophie – Kant und die moderne Theologie*, Darmstadt 2004 [Im Erscheinen]. Weiterführenden Anhalt in dieser Frage geben mir bes. D. HENRICH, *Subjektivität als Prinzip*, in *DZPh* 46 (1998) 31-44. Vgl. auch den Wiederabdruck in *Bewußtes Leben* (Anm. 87), 49-73. DERS., *Bewußtes Leben. Einleitung und Übersicht zu den Themen des Bandes*, in *Bewußtes Leben* (Anm. 87), 11-48. DERS., *Versuch über Kunst und Leben* (Anm.76).

¹⁰⁷ Vgl. dazu R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, in *Merkur* 53 (1999) 772-783.

¹⁰⁸ Vgl. etwa im Kontext der Sakramententheologie K. RAHNER, *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*, in DERS., *Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*, Freiburg-Basel-Wien 2003 (Sämtliche Werke 18), 458-476. Hier 458.

ist die in mancher Hinsicht noch gar nicht. Und über neuerliche «Wenden» wäre Rahner als Letzter überrascht gewesen¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Zur Ergänzung vgl. auch die Dokumentation des Podiumsgesprächs im Anschluss an den Vortrag der obigen Überlegungen am 23./24.01.2004 in Köln, in H. KLAUKE (Hg.), *100 Jahre Karl Rahner*, Köln 2004. Hier 115-140. Zu Rahners Wirkungsgeschichte heute vgl. auch M. STRIET, *Ein bleibendes Vermächtnis. Was die Theologie heute von Karl Rahner lernen kann*, in *Herderkorrespondenz* 58 (2004) 559-564.

Teologia e liturgia. La liturgia *locus theologiae*

Azzolino Chiappini

Facoltà di Teologia (Lugano)

In memoria di don Luigi Agustoni¹

Il secolo scorso è stato, anche se con grandi problemi e difficoltà, quello di una vera riscoperta della liturgia nella vita della Chiesa cattolica. Questo movimento è culminato nel Vaticano II, nella costituzione *Sacrosanctum concilium*, approvata il 4 dicembre 1963.

Assieme alle costituzioni dogmatiche del concilio, quella sulla liturgia è, senza dubbio, uno dei documenti più importanti e maggiormente qualificanti la ricerca e le decisioni del Vaticano II.

Andrea Grillo, in una riflessione relativa ai 40 anni della *Sacrosanctum Concilium*², comincia con una citazione di Paolo VI:

¹ Don Luigi Agustoni (1917-2004), presbitero della diocesi di Lugano, non è stato soltanto una riconosciuta autorità nella ricerca e nell'insegnamento del canto gregoriano, ma anche uno tra quelli che prima hanno preparato la strada al rinnovamento della liturgia del Vaticano II, e poi ha contribuito al lavoro del *Concilium* istituito per attuare le decisioni del concilio. In questa attività, con il pieno accordo dei vescovi, ha impegnato la diocesi in una seria opera di rinnovamento liturgico. Già negli anni cinquanta, nel suo insegnamento, faceva conoscere le ricerche e conclusioni di Odo Casel. Al ricordo di don Luigi Agustoni voglio associare quello dell'abate Salvatore Marsili che già nell'anno accademico 1964-1965 (primo semestre), nel suo corso «*Missa – Mysterium paschale NT*» alla Gregoriana di Roma ci entusiasmava mentre ci introduceva a queste tematiche, aprendo quell'orizzonte che ancora oggi ci pare quello su cui matura la vita cristiana e deve svilupparsi tutta la riflessione teologica, come cercherò di dire in questo contributo. P. Marsili ci aveva dato delle *notulae*, quasi una "dispensa", l'unica che ho conservato dal tempo della formazione teologica. Rileggendo oggi quelle poche pagine, trovo delle formule che anticipano gli scritti di Marsili degli anni settanta. Ecco un esempio: *Melior cognitio Mysterii Christi (theologia) non datur quam reflectendo super Mysterium ipsum obiective existens et praesens in Liturgia*.

² *40 anni prima e 40 anni dopo "Sacrosanctum Concilium"*. Una "considerazione inattuale" sulla attualità del movimento liturgico, in *Ecclesia Orans* 21 (2004) 269-300.

«È venuta l'ora, a noi sembra, in cui la verità circa la Chiesa di Cristo deve essere esplorata, ordinata ed espressa, non forse con quelle solenni enunciazioni che si chiamano definizioni dogmatiche, ma con quelle dichiarazioni con le quali la Chiesa con più esplicito ed autorevole magistero dichiara ciò che essa pensa di sé»³.

Grillo conclude il suo articolo commentando e aggiornando così le parole di Paolo VI: «Tra queste forme di "dichiarazione più autorevole" l'atto liturgico di culto – nella sua concretezza simbolico-rituale – è forse la più delicata e la più originaria. Di tale autorevolezza simbolico-rituale la Chiesa – oggi e già da 40 anni – non può più fare a meno»⁴.

Noi concordiamo pienamente con queste parole e di conseguenza riteniamo che si debba pensare la teologia in coerenza con tale convinzione. Qui, allora, la liturgia appare pienamente come *fons* e *locus theologiae*. Il tema dei *loci* teologici costituisce uno dei problemi della teologia fondamentale, ma vogliamo dire che la liturgia non può essere considerata come uno dei *loci*; assieme alla Scrittura, che è l'attestazione della rivelazione, la celebrazione della rivelazione è *locus theologiae*. Se uno dei compiti della fondamentale è proprio la riflessione sui fondamenti, è necessario affrontare la questione della importanza/necessità della liturgia per il pensare teologico.

Negli ultimi anni i liturgisti, specialmente, anche se non unicamente, a Roma a Sant'Anselmo e a Padova a Santa Giustina⁵, hanno fatto grandi sforzi e sono giunti a significativi risultati nel riflettere sulla dimensione teologica della liturgia (lo studio e l'insegnamento della liturgia non soltanto dal punto di vista storico o pastorale). Ora è il momento che i teologi scoprano la dimensione, meglio il fondamento

³ *Apertura II Sessione Concilio Vaticano II* (29.09.1963), in *Enchiridion Vaticanum* 1, Bologna 1981¹², § 152.

⁴ *40 anni prima e 40 anni dopo "Sacrosanctum Concilium"*, 300.

⁵ La bibliografia è ormai abbastanza vasta anche soltanto nell'ambito della lingua italiana. Ricordiamo i titoli più significativi o recenti di due autori che hanno dato contributi importanti partendo soprattutto dal punto di vista della liturgia: A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova 1995 (si tratta di una tesi di dottorato, che ha realmente aperto una strada innovativa); *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti in generale*, Padova 1998; *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-)modernità*, Assisi 2003; G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Padova 2005. A questi si possono aggiungere, da un altro ambiente di ricerca, anche le riflessioni di R. F. TAFT, *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1999; il capitolo 12 «Liturgia come teologia» (pubblicato nel 1982), 253-258; e il capitolo 13 «Che cosa fa la liturgia? Verso una soteriologia della celebrazione liturgica: alcune tesi» (prima pubblicazione 1991), 259-282.

liturgico della teologia. È lo scopo delle riflessioni che intendiamo proporre in queste pagine.

Prima di cominciare, è necessario fare ancora un'osservazione generale. Negli ultimi decenni, quasi cinquant'anni ormai, la teologia e il suo metodo sono radicalmente mutati. È superata, finalmente, la presentazione manualistica che ha dominato per troppo tempo, e anche l'impronta neoscolastica è scomparsa. Rimane però un fatto inquietante e che deve preoccupare. La teologia è ancora concepita come un pensare la fede che nasce – e questo è felicemente riconosciuto da tutti – dall'ascolto della Parola di Dio, ma che si dispiega ancora troppo dentro un pensiero e un linguaggio eccessivamente razionali, quasi dimenticando che ci sono altri modi di pensare e di dire altrettanto veri, altrettanto seri, come per esempio il linguaggio di tipo simbolico o più sapienziale (e se è consentito coniare un termine: più esperienziale). Anche per questo la liturgia, che non è soltanto conservazione di testi venerandi, ma è, prima di tutto, celebrazione, vita e attualizzazione della *traditio* della fede, va considerata fondamento della teologia, che deve essere attività non della sola ragione ma di tutta la persona credente e pensante.

1. L'insegnamento di Salvatore Marsili

Il liturgista benedettino Salvatore Marsili è sicuramente uno dei teologi che meglio ha riflettuto nel secolo scorso sul rapporto tra liturgia e teologia. La sua opera, come quella di tutti, è solo un momento di una storia, ed è rimasta «aperta»⁶. In modo particolare, gli viene rimproverato di aver trasmesso il pensiero di Odo Casel, in maniera unilaterale, negando soprattutto la sua apertura antropologica⁷. Tuttavia ci sembra che le indicazioni e le prospettive di fondo del pensiero di

⁶ S. MAGGIANI, *La teologia liturgica di S. Marsili come "opera aperta"*, in Rivista liturgica 80 (1993) 341-357.

⁷ Così, per esempio, Grillo nell'interessante introduzione alla traduzione italiana di O. CASEL, *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Padova 2001, osserva: «Del tutto significativa è, per la cultura italiana, una sorta di "rezezione mediata" di Casel, che spesso ha parlato più con le parole di S. Marsili che con le proprie. Prova ne è il modo con cui viene collocato e commentato mediamente da parte dei non-liturgisti e degli stessi liturgisti, che quando parlano di Casel spesso ripetono piuttosto Marsili che non Casel» (XIV). Precedentemente, lo stesso Grillo, in un'altra opera, per tanti aspetti interessante e valida (*Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Padova 1999) aveva criticato da questo punto di vista il pensiero di Marsili, in un lungo paragrafo, «La ricostruzione del pensiero caseliano in S. Marsili» (177-180), così concludendo: «L'allievo, ripetendo il maestro, lo modifica radicalmente. In questa modificazione l'interesse per la dimensione antropologica sembra scemare per lasciar posto ad una sorta di "assolutismo teologico" che diventerà una delle caratteristiche del pensiero marsiliano più autentico» (180).

Marsili siano oggi ancora valide e attuali per il teologo. È ancora utile rileggere alcuni suoi scritti, facendone oggetto di riflessione e di possibili sviluppi⁸.

Il teologo benedettino critica la concezione classica della liturgia come *locus theologicus*, che ritrova anche nell'opera, pur importante e valida per la riflessione precedente il Vaticano II, di Cipriano Vagaggini⁹.

Nel medesimo articolo in cui parla di Vagaggini, Marsili, dopo aver descritto la situazione a partire da vari documenti conciliari e post-conciliari, ritorna all'art. 16 della costituzione *Sacrosanctum Concilium* per fondare la sua riflessione e proposta. È utile, allora, ricordare l'affermazione del Vaticano II, per capire le conclusioni che ne tira Marsili:

«I professori delle altre materie, soprattutto della teologia dogmatica, della Sacra Scrittura, della teologia spirituale e pastorale, abbiano cura di mettere in rilievo, secondo le intrinseche esigenze di ogni disciplina, il mistero di Cristo e la storia della salvezza, in modo che la loro connessione con la liturgia e l'unità della formazione sacerdotale risulti chiara».

Queste righe della *Sacrosanctum Concilium* possono sembrare, a prima vista, unicamente un'esortazione a cercare di trasmettere, nell'insegnamento della teologia e nella formazione dei presbiteri, una visione centrata sull'unità della fede e dell'esistenza cristiana. Per Marsili diventano il fondamento del principio che deve reggere tutta l'elaborazione e l'insegnamento della teologia. Egli, infatti, osserva:

«Questo testo non vuole mettere in rilievo che il mistero di Cristo e la storia della salvezza sono l'oggetto principe della riflessione teologica, ma vuol chiaramente far intendere che essi sono *situati*, come *su terreno proprio, nella Liturgia*. Il mistero di Cristo e la storia della salvezza, che formano il grande dato di fede, che noi chiamiamo anche fatto o evento cristiano, sul quale deve rivolgersi tutta la riflessione teologica, trova nella Liturgia il suo *Sitz im Leben*, è situato cioè vitalmente, come

⁸ Mi riferisco, in particolare, ad alcuni articoli: S. MARSILI, *La liturgia nella strutturazione delle teologia*, in Rivista liturgica 58 (1971) 153-162; *Liturgia e teologia. Proposta teoretica*, in Rivista liturgica 59 (1972) 455-473; *Liturgia*, in *Nuovo dizionario di liturgia*, a cura di D. SARTORE - A. M. TRIACCA, Roma 1984, 725-742; *Teologia liturgica*, in *Nuovo dizionario di liturgia*, 1508-1525.

⁹ *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma 1957 (seguita da diverse edizioni). La critica di Marsili si trova in *Liturgia e teologia*, 460-464. Marsili osserva: «A questo punto io mi domando: A che distanza siamo dalla Liturgia come *locus theologicus*? Siamo, è vero, a uno stadio non più pre-scientifico, perché il metodo induttivo è portato a livello scientifico; ma siamo pur sempre o a una "fase preparatoria" nei confronti della Teologia - ciò che il Vagaggini invece non vuole - o a una "fase integrativa" della Teologia. In altri termini: la Teologia per essere una scienza perfetta deve conglobare, nel momento induttivo del processo scientifico integrale, la Liturgia. Ma questa è vera "teologia" o è ancora *locus theologicus*?» (463).

su terreno proprio, nella Liturgia. Conseguentemente, si dovrebbe dedurre che proprio partendo dalla Liturgia questa conoscenza teologica *princeps* deve diramarsi su tutta la scienza teologica»¹⁰.

A partire da queste considerazioni nasce il modello, che ha avuto seguito in alcuni ambienti di ricerca liturgica e teologica, di una teologia liturgica come «teologia prima»¹¹.

«La teologia liturgica è di conseguenza la “teologia prima”, necessaria e indispensabile perché il discorso su Dio sia un discorso “cristiano”, ricevuto cioè per esperienza sacramentale da Cristo. In tal senso la teologia liturgica non esclude nessuna teologia che sia riflessione umana su Cristo, ma non può mai essere da questa sostituita.

La teologia liturgica è l'unica che è naturalmente consona e totalmente adeguata a una spiritualità cristiana nel pieno ed esclusivo significato del termine. È quindi la teologia a cui deve attingere e alla quale deve condurre qualunque catechesi e ogni attività pastorale»¹².

Anche se qui non abbiamo seguito tutto il percorso, il pensiero di Salvatore Marsili è chiaro, ben sintetizzato nelle righe della citazione appena ripresa, che si presenta come un riassunto delle sue conclusioni. Ci sembra utile, ora, considerare un altro punto di vista, che si ritrova in un'opera di Odo Casel, lontana nel tempo, ma di una straordinaria attualità.

2. Il pensiero di Odo Casel

Il teologo della liturgia, il benedettino dell'Abbazia di Maria-Laach, morto il 28 marzo 1948, mentre cantava il *Lumen Christi* della liturgia vigiliare del sabato santo, è noto soprattutto per la monografia, pubblicata nel 1932, *Das christliche Kultmysterium*. L'ultima opera *Glaube, Gnosis und Mysterium* (1941) si rivela, dopo più di mezzo secolo, altrettanto importante¹³.

¹⁰ MARSILI, *Liturgia e teologia*, 468-469.

¹¹ A proposito di “teologia prima”, si veda, tra altri, la riedizione rifatta a fondo di D. W. FAGERBERG, *Theologia Prima. What Is Liturgical Theology?*, Chicago-Mundelein 2004.

¹² *Nuovo dizionario di liturgia* (edizione 2001), 2014. In questa ultima edizione, la voce è firmata da S. MARSILI, con un ultimo capitolo (XIII), firmato da D. SARTORE.

¹³ È doveroso riconoscere il merito dell'editore della traduzione, segnalata alla nota 7, dei curatori della collana «Caro Salutis Cardo» e del responsabile della edizione italiana Andrea Grillo, che ha anche presentato l'opera con una chiara e utile introduzione (XI-XXXVI).

La gnosi di cui parla Casel ha il suo primo significato di conoscenza nella/della fede. Egli ne spiega il concetto in alcune pagine iniziali, fondato su un testo del *De Trinitate* di sant'Ilario. Il teologo benedettino così spiega il suo pensiero: «Fondamento della teologia è la *fede*, che si apre alla *rivelazione* divina; su di essa si basa la *conoscenza* più profonda, che cerca soprattutto di comprendere la Sacra Scrittura, con l'Antico Testamento che viene interpretato allegoricamente in riferimento a Cristo, mentre il Nuovo Testamento viene visto come realizzazione dei «misteri» dell'Antico Testamento»¹⁴. In questa citazione, dove abbiamo forse un «allegoricamente» di troppo per la nostra attuale comprensione dei rapporti tra le due parti della Scrittura, troviamo i tre termini fondamentali che devono continuamente essere correlati in ogni attività teologica (e che alla fine costituiscono la vera gnosi): rivelazione-fede-conoscenza.

Particolarmente importante per il tema è il secondo capitolo «Pensiero totale e culto». In queste pagine, Casel riflette anche a partire dall'antropologia e dagli studi del suo tempo sul fenomeno religioso. Su questa strada, egli mostra la necessità di riscoprire il linguaggio del simbolo, come quello che meglio permette di dire la totalità. All'inizio del capitolo, l'autore fa questa riflessione fondamentale, che viene data qui in una citazione piuttosto lunga a causa del suo interesse.

«La rivelazione resta, secondo la sua natura, *apokalypsis*, disvelamento dell'essere divino secondo un'autocomunicazione di Dio stesso, quindi attraverso l'illuminazione e l'ispirazione, oppure anche nel caso di una comunicazione tramite un messaggero (angelo o uomo) con uno stimolo interiore che spinge a credere a questo messaggero. Nel caso del cristianesimo la rivelazione avviene tramite il Figlio incarnato (cfr. per esempio Gv 1,18; Eb 1,1 ss.), che tuttavia non soltanto durante la sua permanenza sulla terra predicò la dottrina del Padre, ma ancora oggi è l'unico che può condurre al Padre. Infatti, senza la rivelazione del Figlio anche oggi nessuno può vedere il Padre. «Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27). La fede dell'uomo deve incontrare questa luce di grazia della rivelazione. «Chi *crede* nel Figlio di Dio ha questa testimonianza in sé» (1 Gv 5,10); questa testimonianza è però la vita di Dio in noi, il santo Pneuma: «È il Pneuma che presta questa testimonianza; poiché il Pneuma è la verità» (1 Gv 5,6). Ancora oggi è il Pneuma di Cristo, cioè l'uomo Gesù Cristo elevato a Kyrios e Pneuma, il Figlio di Dio, l'unica via per giungere alla verità; anzi, per meglio dire: essendo in quanto uomo la via verso la verità, egli è in quanto Dio contemporanea-

¹⁴ *Fede, gnosi e mistero*, 15-16.

mente la verità e la vita stessa. La conoscenza, che da lui viene donata, la gnosi del Kyrios fondata sulla fede in colui che si è fatto uomo e che è stato crocifisso, è dunque per sempre *la* via alla conoscenza di Dio e perciò *il metodo* della teologia»¹⁵.

Queste righe, scritte molti anni prima del Vaticano II, mettono perfettamente in luce la concezione della rivelazione che, nella e dopo la *Dei Verbum*, è apparsa sempre più chiara. Nello stesso tempo, Casel enuncia, quasi di passaggio, la via della conoscenza e del metodo teologico. In questo testo non è detto, ma è una esplicitazione necessaria: il metodo teologico, e perciò la teologia, non può che avere una dimensione di totalità, nel senso che coinvolge tutta la persona. Non solo la *ratio* è necessaria in questo pensare la fede che è la teologia; ma anche il sentimento, il cuore in senso pascaliano; e soprattutto l'esperienza, cioè il vissuto della e dalla fede. In questo senso la conoscenza teologica non può che essere gnosi e conoscenza sapienziale.

Circa questa novità legata alla necessità e all'emergere di un "pensiero totale" è interessante leggere ancora Casel, in alcune righe che suonano, anche qui, come di grande attualità:

«Oggi dal punto di vista della storia dello spirito siamo giunti a una linea di confine dove il regno dello spirito o sprofonda completamente nell'abisso oppure inizia un nuovo regno, più sano e più libero. Occorre osservare alcuni sintomi incoraggianti, che promettono di dare frutti anche per la teologia. La ragione non regna più sola, vuole invece farsi fecondare dalla fede e dalle forze delle dimensioni inconscie o sovraconscie. Si cerca di uscire dall'angustia e di dedicarsi al pensiero *totale*. Si riconosce di nuovo che la "scienza" non è il bene sommo e ultimo, che essa è sì utile alla critica della verità, ma che le vere forze creatrici scaturiscono da sorgenti nascoste più profonde. Così viene però fornita anche alla rivelazione una nuova possibilità di affermazione. Per certi aspetti oggi ci troviamo in una situazione simile a quella dei primi teologi del cristianesimo»¹⁶.

Secondo Casel, la realizzazione del pensiero totale, la vera conoscenza che è la gnosi della fede, avviene nell'esperienza della celebrazione e della partecipazione al *mysterium* o *sacramentum*. A questo proposito non è fuori luogo un'altra citazione,

¹⁵ *Ibid.*, 59-60. Casel continua: «Infatti la teologia non è il privilegio di una classe di cristiani istruiti "scientificamente", bensì la conoscenza del mistero di Cristo accessibile a ogni cristiano in sé perfetto. "Sta scritto nei profeti: 'E tutti saranno ammaestrati da Dio'. Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me. Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha visto il Padre" (Gv 6,45-46). Non è la scienza umana – per quanto utile questa possa essere come ausilio – a costituire l'essenza del teologo, lo è invece la visione di fede che proviene da Gesù» (60).

¹⁶ *Ibid.*, 62-63.

anche questa un poco lunga, che ci offre una delle migliori sintesi del suo pensiero, e molto utile, se non addirittura necessaria, per quanto sarà detto nella terza parte di questo articolo. Le considerazioni di Casel seguono una lunga citazione di san Basilio, dell'opera *Sullo Spirito Santo* (64).

«Se applichiamo in tal senso questa dottrina, così come emerge dalla collocazione del sacramento quale immagine culturale o mistero (*sacramentum*) dell'economia della salvezza, possiamo dire che nella conoscenza di fede vediamo *nell'immagine sacramentale il prototipo stesso*, cioè *l'opera di salvezza* di Cristo. Vediamo tale azione salvifica nella fede e nella gnosi, cioè la tocchiamo, la acquisiamo, veniamo conformati ad essa per partecipazione e da essa trasformati secondo l'immagine del Crocifisso e Risorto. Così nella forza del Pneuma di Cristo attraversiamo l'opera di salvezza, partecipiamo alla Pasqua di Cristo, cioè al passaggio (*transitus*) dalla morte, mediante la morte al peccato che da questo eone conduce nel regno di Dio e di Cristo, alla nuova vita eterna. Il sacramento e l'azione originaria di salvezza non sono due cose separate, ma *una cosa sola*, e l'immagine è così colma della realtà dell'azione originaria che viene giustamente definita come presenza di quest'ultima. Così l'eucaristia è in modo sacramentale il sacrificio di Cristo. Cristo agisce veramente nei sacramenti come il sommo sacerdote della sua Chiesa, che egli libera tramite la sua azione di salvezza e conduce alla vita. Tuttavia la Chiesa, piena dello Spirito del suo sposo, celebra nella sua forza il proprio e il suo mistero e cresce così sempre più nell'unità con Cristo, *ut cum frequentatione mysterii crescat salutis effectus*»¹⁷.

In queste righe, che non possiamo commentare per esteso, colpiscono alcune espressioni. In particolare, Casel parla di "vedere" nella fede e nella gnosi, di un toccare, partecipare, per essere trasformati. Questo avviene nella celebrazione, nel *sacramentum*. Così il *mysterium* del culto appare come il luogo della esperienza, ma anche della conoscenza più piena, nella condizione di viatori, della verità di Dio. La liturgia è il luogo del «pensiero totale», il luogo della vera gnosi, il luogo da cui pensare la rivelazione.

¹⁷ *Ibid.*, 166-167.

3. Liturgia esperienza teologia

Siamo convinti che la costituzione dogmatica sulla rivelazione può essere considerata, da vari punti di vista, come la *magna charta* del concilio Vaticano II. Infatti l'altro grande tema, quello ecclesiologico, ha rinnovato la comprensione della Chiesa su sé stessa e tutta la riflessione ecclesiologica proprio sul fondamento della riscoperta centralità della Parola di Dio. La *Dei Verbum* presenta la rivelazione, e la Scrittura che ne è l'attestazione, non come una raccolta, quasi un'enciclopedia, da cui estrarre le verità della fede, e poi dei dogmi che vi danno forma nel linguaggio umano, ma come il «luogo» sempre dato, o la testimonianza dell'automanifestazione di Dio, del suo farsi conoscere e donarsi «per la salvezza dell'uomo» (*Dei Verbum* 11). Eppure proprio così la Scrittura, non più considerata come un «deposito» di verità, è ritornata ad essere l'anima e la fonte della teologia (*Optatam totius* 16; *Dei Verbum* 24).

In questa rinnovata concezione della rivelazione, è bene sottolineare due aspetti. Dio si è rivelato «in parole e azioni» (*Dei Verbum* 2). La Scrittura è anche Parola, è un discorso; ma è soprattutto narrazione, racconto, che ci pone davanti al fatto che Dio si è manifestato dentro una storia, attraverso una storia e dentro la storia degli uomini. Anche per questo, dal punto di vista teologico sarebbe importante recuperare una formula espressiva corrente negli anni del Vaticano II: quella che parlava di *storia della salvezza*¹⁸. La rivelazione non è un discorso astratto, un compendio di verità, ma è questa realtà, in cui Dio si è fatto evento dentro la storia dell'umanità.

L'altro aspetto è la conseguenza. Nell'evento unico del Verbo che si è fatto uomo, uno tra gli uomini, uno dei tanti, che ha posto la sua tenda nel grande accampamento dell'umanità, Dio si è reso «sperimentabile». Si è posto nella condizione per cui all'uomo è data la possibilità di una *esperienza*. Da questo punto di vista, non si finirà mai di essere stupiti, ma anche colpiti, e quasi increduli, tanto l'affermazione supera tutte le nostre teorie e filosofie relative alla possibilità data all'uomo di conoscere Dio, dalla lettura dell'inizio della prima lettera di Giovanni. «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è

¹⁸ O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965.

resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi» (1 Gv 1,13). Ciò di cui qui si parla è il Verbo di cui è detto, nel prologo del quarto vangelo, che è da sempre, dal principio prima di ogni principio, che è presso Dio, anzi che è proprio Dio. Nella lettera colpiscono i termini legati ai sensi (vedere, toccare, udire): nella loro concretezza e nella ripetizione, affermano il fatto di una esperienza. Ora la teologia, il pensare circa la rivelazione, il pensare Dio, o il cercare di balbettare qualche cosa a proposito di Lui, non può prescindere da questa esperienza fondamentale di quelli che sono stati testimoni della presenza di Dio nella storia. Non solo: la teologia che nasce dall'accogliere quell'esperienza si può sviluppare soltanto all'interno della fede che necessariamente comporta di conseguenza una dimensione esperienziale¹⁹.

Questo significa che la fede coinvolge tutto l'uomo. Non è soltanto la razionalità che è in gioco, ma tutta la persona, nel suo essere corpo e anima (spirito); nella sua razionalità, ma anche, e forse prima, nel cuore e nel sentimento. Si crede con tutto l'essere. E si pensa la fede, si fa teologia pure a partire da questa totalità della persona (per cui ritorna l'idea del «pensiero totale» di Casel); e il linguaggio della teologia deve considerare e comprendere il linguaggio razionale come quello simbolico.

Qui troviamo il legame tra rivelazione, teologia e liturgia. Occorre rileggere in questa luce il primo capitolo della *Sacrosanctum Concilium*, che è molto di più di un'introduzione alla riforma della liturgia o un richiamo ai principi che devono guidare tale riforma. Questo capitolo è ricco di riflessioni teologiche di grande rilevanza. Il principio fondamentale rimane quello del n. 10, tanto citato, ma non sempre, anzi poco, considerato in tutte le sue conseguenze. *La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia*. Prendere sul serio questa affermazione non significa cadere in qualche forma di "panliturgismo", ma prendere coscienza del fatto fondamentale: la realtà della rivelazione, che è l'automanifestazione e nello stesso tempo la donazione che Dio fa di sé stesso, è presente, e resa attuale, fatta contemporanea proprio nella celebrazione liturgica. Infatti proprio questo si legge nei numeri 5-7 della *Sacrosanctum Concilium*. Da questi testi che andrebbero continuamente letti e meditati, prendiamo, per metterle in evidenza, due affermazioni fondamentali. In Cristo si è compiuto il progetto di Dio per la salvezza e la riconciliazione dell'umanità (questo

¹⁹ A. CHIAPPINI, *Sapere teologico ed esperienza di fede: Bernardo di Chiaravalle e Giocchino da Fiore*, 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, 95-107.

è anche il cuore della rivelazione) e questa opera di Cristo è sempre presente nella liturgia della Chiesa.

«In Cristo “avvenne la nostra perfetta riconciliazione con Dio ormai placato e ci fu data la pienezza del culto divino”²⁰. Quest’opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo dell’Antico Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore principalmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione, mistero con il quale “morendo ha distrutto la morte e risorgendo ha restaurato la vita”. Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (*Sacrosanctum Concilium* 5).

«Per realizzare un’opera così grande, Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche [...]. Effettivamente per il compimento di quest’opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua sposa amatissima, la quale l’invoca come suo Signore e per mezzo di lui rende il culto all’eterno Padre. Giustamente perciò la liturgia è considerata come l’esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo. In essa, la santificazione dell’uomo è significata per mezzo di segni sensibili e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi; in essa il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun’altra azione della Chiesa ne uguaglia l’efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado» (*Sacrosanctum Concilium* 7).

Abbiamo dunque alcune affermazioni fondamentali. Da una parte, nella celebrazione liturgica si trova la totalità, in un’attualizzazione sempre rinnovata, di tutto il mistero di Cristo, che è la pienezza della rivelazione. Dall’altra, per mezzo dei segni e dei riti²¹, il credente e la comunità vivono un’esperienza reale di questo stesso mistero di Cristo. Per mezzo dei segni e dei riti sono messi in contatto non con una dottrina ma con l’evento della salvezza. Ora la teologia, che è pensare la fede a partire dalla rivelazione, non può svilupparsi al di fuori dell’orizzonte liturgico, in cui c’è la pienezza e l’esperienza di quello che è l’oggetto del suo cercare.

²⁰ La citazione è tratta dal *Sacramentarium Veronense (Leonianum)*.

²¹ Gli stessi teologi e liturgisti, citati alla nota 5, che sottolineano l’importanza del dato antropologico, richiamano sempre più l’importanza della riflessione sul rito.

Che cosa significa questo? Non si tratta, evidentemente, come già accennato, di ipotizzare o costruire una qualche forma di “panliturgismo”. Si vuole dire che la teologia deve tener conto, e deve partire e costruirsi sulla totalità del mondo della fede, che è ancorato alla Parola e alla celebrazione. La liturgia non è un *locus theologicus*, come la Scrittura non è un compendio o un deposito da cui estrarre formule teologiche o dichiarazioni dogmatiche. La liturgia, con la Scrittura, è invece il *locus theologiae*, il luogo da cui nasce quella conoscenza esperienziale che è la teologia. Si può affermare, allora, che la liturgia può anche essere considerata come l’orizzonte entro il quale si muove e si sviluppa ogni riflessione teologica, perché non si dà un pensare la fede che non sia legato alla fonte (che è la Parola/Scrittura) della medesima fede e al vissuto (la liturgia), che è attuazione²² nel tempo, *hic et nunc*, dell’evento rivelatore e salvifico²³.

Si potrebbe anche ricordare che, nei primi secoli e nell’età patristica, spesso il pensiero teologico e le formulazioni del dogma sono nati in un contesto liturgico. Infatti i più antichi *simboli*, le prime professioni di fede, si sono sviluppati in relazione alla celebrazione del battesimo.

A questo punto è possibile ritrovare e riprendere l’antica formula *legem credendi, lex statuat supplicandi*²⁴. Ritenendo che, in questa sede, è possibile tralasciare tutte le questioni storiche relative all’origine dell’espressione, e accettando la sua semplificazione in *lex orandi-lex credendi*, si possono fare alcune valide considerazioni per il nostro argomento. Pur preferendo, personalmente, una priorità della *lex orandi*, credo che si debbano pensare le due parti in reciprocità. Tra la *lex orandi* e la *lex credendi* c’è un continuo movimento, dall’una all’altra, e in questo moto l’una nutre l’altra e viceversa. Si tratta di un moto circolare, estremamente fecondo, di cui la teologia deve sempre essere cosciente.

²² «Teologia liturgica si ha, secondo il Marsili, quando il discorso su Dio – e il Dio-oggetto della teologia è solo il Dio della rivelazione – si fonda su quella che egli chiama “sacramentalità” della rivelazione. La rivelazione non è – o almeno non è solo – manifestazione della verità di Dio e su Dio, in quanto esistente in Dio, ma è comunicazione e partecipazione di Dio in quanto realtà salvifica per l’uomo, e come tale non può realizzarsi se non per via di sacramentalità, cioè attraverso un simbolo che riveli Dio e la sua realtà salvifica comunicandoli» (*Nuovo dizionario di liturgia* [2001], 2013).

²³ Ecco quanto scrive Marsili: «Proprio perché la Liturgia è espressione della fede, quasi inevitabilmente assume funzioni di *Teologia*, in quanto è ripensamento della realtà di fede, vista sul piano dell’attuazione rituale. In questo senso si deve riconoscere alla Liturgia una caratteristica teologica essenziale, che resterà sempre uguale a se stessa: quella di essere una formulazione di fede ripensata ed espressa in funzione culturale» (*Liturgia e teologia*, 456).

²⁴ V. P. DE CLERCK, “*Lex orandi, lex credendi*”. *Sens originel et avatars historiques d’un adage équivoque*, in *Questions liturgiques* 59 (1978) 193-212.

Prima di concludere, è necessario ricordare ancora un'altra conseguenza del pensare il rapporto tra liturgia e teologia, cioè il fatto che la prima è il vero *locus theologiae*. La teologia dei Padri²⁵ aveva un carattere sapienziale, che poi è andato perso nei secoli, soprattutto nel secondo millennio. Riscoprire il legame, meglio perfino la dipendenza della teologia dalla liturgia, ha come conseguenza quella di concepire il pensare la fede non più soltanto come un esercizio e una fatica della razionalità, ma come attività essa stessa liturgica. La teologia deve, proprio se vuole vivere ed essere feconda per il teologo e per la Chiesa, ritrovare la sua dimensione *dosologica*. Con questo siamo al di là di una teologia intesa soltanto come "scienza", come ricerca finalizzata unicamente a un sapere teorico o ad un insegnamento che trasmette concetti e formule. Non si vuole minimizzare così l'impegno della ricerca, lo sforzo del pensiero e la buona fatica di un insegnamento che deve pure svolgersi nella scuola e spesso e felicemente in ambito universitario. Tutto questo è necessario, ma non sufficiente per una *teologia cristiana*, che deve anche essere gnosi, sapienza, e provenire da un'esperienza dell'incontro con il Dio vivente della rivelazione. La teologia nasce dalla liturgia, si sviluppa nel suo orizzonte e porta a cantare, con la liturgia, l'inno angelico e celeste, in una lode qui ancora frammentaria, che però deve sfociare nella dossologia della liturgia eterna e definitiva²⁶. *Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria* (Is 6,3). *Santo, santo, santo, il Signore Dio, l'Onnipotente, Colui che era, che è e che viene!* (Ap 4,8).

²⁵ «Quanto sia forte la radice culturale di *theologia* presso i Padri orientali, si rileva dal fatto che essa rappresenta negli scritti ascetici il punto di massima ascensione spirituale, che si aggiunge e si manifesta in un'altissima preghiera, detta appunto *theologia*, la quale ha il suo modello e la sua verifica nella *theologia* o preghiera di lode, incessante e ininterrotta (canto del triplice "santo", Is 6,2-4; Ap 4,8-9), trasmessa dagli angeli alla liturgia della Chiesa. Il legame in tal modo stabilito tra la più alta preghiera mistica e la preghiera liturgica, ritenuta "*theologia* per eccellenza", giustifica pienamente l'affermazione di Reitzenstein, secondo cui il monaco ("pneumatico") si rivela e si situa, proprio per la sua *theologia*, in posizione di "vero sacerdote"», *Nuovo dizionario di liturgia* [2001], 2002.

²⁶ Si parla spesso della mancata riuscita del rinnovamento della liturgia dopo il Vaticano II. Alcuni affermano, di conseguenza, anche la necessità di una «riforma della riforma». L'articolo di Andrea Grillo, ricordato all'inizio e citato alla nota 2, affronta la questione nella sua «considerazione inattuale». È evidente che la riforma liturgica non significa niente se non porta (se non ha portato) a una riforma più profonda nella vita e nel pensiero dei cristiani e della Chiesa. Non si tratta di "riformare la riforma", ma di riformare a partire dalla (riforma della) liturgia. Ciò che è avvenuto dopo il Vaticano II spesso è stato limitato al cambiamento della lingua, dei libri liturgici, dell'architettura delle chiese e delle sistemazioni del presbiterio. Realtà buone, anzi necessarie, ma sempre di superficie. Soltanto un altro modo di pensare, di fare della teologia nell'orizzonte della liturgia può portare alle vere riforme, quelle profonde, quelle che toccano la vita. Soltanto da questa posizione e con questo sguardo la liturgia sarà di nuovo non solo proclamata, ma vissuta come «fonte e culmine» della vita cristiana. Sia permessa al teologo questa osservazione che ricade sulla riflessione e sul lavoro di liturgisti e pastoralisti.

Europa e cristianesimo

Joseph RATZINGER, BENEDETTO XVI, I vent'anni della
rivista *Communio*

Joseph RATZINGER, BENEDETTO XVI, L'Europa nella crisi
delle culture

Aldino CAZZAGO, Giovanni Paolo II e l'Europa

Rémi BRAGUE, Il cristianesimo come forma della cultura europea

Paul BOLBERITZ, L'Europa e il cristianesimo

Aldo GIORDANO, L'Europa e il Consiglio delle Conferenze
episcopali

Gianni AMBROSIO, Le università cattoliche nel contesto europeo

Ysabel DE ANDIA, Chiesa in Europa

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 200, marzo-aprile 2005

Editoriale Jaca Book

Un numero 9,30€. Abbonamento annuo, 6 numeri 45,00€
Ccp 14918205, intestato Editoriale Jaca Book, via Frua 11, 20146 Milano
Oppure carte di credito BA, AE, CartaSI, Diners

Alcune note sui Consigli Pastorale Diocesano e Presbiterale*

Francesco Coccopalmerio

Vescovo ausiliare di Milano

Trattiamo solo di alcune questioni che sembrano meritevoli di maggior attenzione da parte dei componenti dei due Consigli. In apertura possiamo ricordare che il Consiglio Pastorale Diocesano è composto in misura maggiore da laici e in misura notevolmente minore da presbiteri e diaconi, nonché da membri di istituti di vita consacrata (cfr. can. 512, § 1), mentre il Consiglio Presbiterale è composto esclusivamente da presbiteri (cfr. can. 495, § 1). Le competenze dei due consigli sono indicate dal Codice (cfr. can. 511 e 495, § 1).

1. La finalità specifica: consigliare il Vescovo

a) È finalità specifica del Consiglio Pastorale Diocesano e del Consiglio Presbiterale *dare consigli al Vescovo, così che egli sia aiutato a prendere decisioni più adeguate nelle diverse questioni pastorali.*

Dare consigli consiste: nell'offrire elementi di conoscenza della realtà pastorale in oggetto e nel formulare una proposta operativa. Se, per esempio, è in questione la pastorale giovanile; dare consigli al Vescovo consiste nell'offrirgli elementi di conoscenza della situazione dei giovani e insieme formulare una proposta operativa relativamente alla pastorale dei giovani.

Ogni consigliere potrebbe porsi questa domanda: se io fossi il Vescovo, quale decisione prenderei in questa questione pastorale? E allora ciascuno in primo luogo

* Il testo costituisce la conferenza tenuta a Lugano il 7 marzo 2005 all'Assemblea dei Consigli Pastorale Diocesano e Presbiterale.

cerca di conoscere la realtà (se già non ne è esperto) e poi si interroga su quale sia il da farsi.

Formulata dentro di sé una convinzione su come operare, ciascuno la presenta al Vescovo come suo consiglio: io agirei in questo modo, a me pare opportuno prendere questa decisione.

Contributi

b) In quanto fin qui detto si nasconde però un rischio: che ciascuno ricerchi in sé e proponga poi al Vescovo il *suo* parere.

In realtà così non deve essere. Infatti ciascuno deve ricercare e quindi proporre *non* il *suo* parere, *bensì* il pensiero *del Signore*. È lui infatti il Pastore della Chiesa e noi siamo soltanto interpreti del suo pensiero ed esecutori della sua volontà. Chi è convinto di questo trasforma la domanda precedente: Che cosa deciderei io? in una domanda più corretta: Che cosa deciderebbe il Signore?

c) Orbene, conoscere il pensiero del Signore è un dono del Signore stesso, è una illuminazione dello Spirito Santo, è un dono dello Spirito di intelletto, di scienza, di consiglio. Chi è convinto di questo sente la necessità di pregare e di chiedere il dono dello Spirito.

Appare quindi importante prepararsi alle sessioni con la preghiera e partecipare al loro svolgimento dando rilievo ai momenti di preghiera (celebrazione della Eucaristia, della liturgia delle Ore e preghiera personale).

d) Il dono di conoscere il pensiero del Signore non arriva, però, a una persona qualsiasi, ma richiede alcune condizioni, alcune qualità personali. Possiamo indicare: la preparazione spirituale (soprattutto la conoscenza della Parola di Dio), una sufficiente formazione teologico-pastorale e la bontà della vita.

e) Appare necessario infine notare: il soggetto che offre consigli al Vescovo non è il singolo consigliere, ma è il Consiglio nella sua interezza.

Questa importante constatazione porta il singolo consigliere a coordinare il suo parere con quello degli altri membri.

Ciò significa: sebbene, da una parte, ogni singolo offra con convinzione il suo consiglio, perché lo ritiene giusto, avendolo maturato in sé alla luce del pensiero del Signore, tuttavia, dall'altra, ogni singolo si dimostra pronto a rivedere e a ridimensionare il proprio parere alla luce di quello degli altri membri.

Pertanto, come con piena convinzione ha espresso il proprio consiglio, così con uguale umiltà deve anche essere disposto a ridimensionarlo o a lasciarlo cadere qualora la maggioranza degli altri consiglieri pensasse in modo diverso.

Per stabilire poi un clima di dialogo e di ascolto reciproco, è opportuno che i con-

siglieri si conoscano e si stimino. Ciò può essere promosso anche con speciali riunioni dedicate appositamente a tale scopo.

f) Posto quanto fin qui detto sulla finalità specifica dei due Consigli, si può facilmente capire che attività come le seguenti: aggiornare i consiglieri su temi pastorali o tenere giornate di ritiro spirituale non sono finalità specifiche dei due suddetti Consigli, anche se tali attività possono essere utilmente programmate.

Ripetiamo che finalità specifica è solo quella di dare consigli al Vescovo in ordine all'attività pastorale. Gli interventi dei Consiglieri devono quindi non limitarsi a semplici affermazioni o dichiarazioni o riflessioni, ma devono diventare consigli operativi.

2. Motivi del consigliare il Vescovo

Qual è il motivo per il quale i fedeli consigliano i Pastori, nel nostro caso consigliano il Vescovo? La risposta alla domanda ci viene offerta dalla dottrina della Chiesa. Tale dottrina è stata autorevolmente riproposta dal Concilio Vaticano II (dico ri-proposta, perché si tratta di dottrina tradizionale, non certo insegnata per la prima volta dal Concilio stesso, ma da questo certamente riscoperta o per lo meno rimessa in particolare risalto) e trasfusa in un momento successivo nel Codice di Diritto Canonico. Ciò posto, appare necessario rispondere alla domanda sopra formulata in modo distinto per i laici e per i presbiteri.

2.1. Per i laici

a) Il testo di partenza è quello di *Lumen gentium* 37,1: «Nella misura della scienza, della competenza e del prestigio di cui godono, essi (i laici, i fedeli) hanno il diritto, anzi talvolta anche il dovere, di far conoscere il loro parere su ciò che riguarda il bene della Chiesa. Se occorre, si faccia questo attraverso le istituzioni stabilite a tale scopo dalla Chiesa...».

Tale testo ha dato origine al can. 212, § 3 e al can. 228, § 2. Ecco i testi: «In modo proporzionato alla scienza, alla competenza e al prestigio di cui godono, i fedeli hanno il diritto, e anzi talvolta anche il dovere, di manifestare ai sacri Pastori il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa...» (can. 212, § 3). «I laici che si distinguono per scienza adeguata, per prudenza e per onestà (di vita), sono idonei a prestare aiuto ai Pastori della Chiesa come esperti e consiglieri, anche nei consigli a norma del diritto» (can. 228, § 2).

Come si nota, i canoni riprendono quasi alla lettera i termini del Concilio.

b) Nei testi citati sembra contenuto un duplice motivo in forza del quale i fedeli consigliano i loro Pastori: un motivo – diciamo – “umano-sociologico” e un motivo – diciamo – “specificamente teologico”.

Contributi

Il *motivo umano-sociologico* sembra da ritrovarsi nelle espressioni sopra citate: “scienza, competenza, prestigio”, “scienza adeguata, prudenza, onestà (di vita)”. Si tratta di doti che i fedeli hanno e che sono necessarie per consigliare i Pastori. È in forza di tali doti che i fedeli sono capaci di consigliare i loro Pastori. Tali doti consistono nel conoscere (scienza, competenza) e nel giudicare rettamente (prestigio, prudenza, onestà di vita).

Ma ciò presuppone chiaramente che i Pastori abbiano bisogno di quel contributo dei fedeli che consiste nel conoscere e nel giudicare rettamente. E ciò è comprensibile: chi deve decidere (nel nostro caso i Pastori) non sa necessariamente tutto, e quindi ha bisogno di essere informato; né è necessariamente così intelligente o sapiente da prendere da solo la decisione più adeguata, e quindi ha bisogno di essere consigliato. Quindi l’apporto dei fedeli fa sì che i Pastori decidano più giustamente.

Perché però parliamo di motivo “umano-sociologico”? Per il fatto che tale motivo si verifica in tutte le situazioni in cui un soggetto deve decidere. Quindi si verifica tra gli uomini, nelle socialità umane. E non solo nella Chiesa.

Nella Chiesa ritroviamo, però, anche un motivo che sopra abbiamo chiamato “specificamente teologico”.

Il *motivo “specificamente teologico”* è facilmente ricavabile dai testi precedentemente citati.

E in effetti sia *Lumen gentium* 37,1, sia i cann. 212, § 3 e 228, § 2 trattano di questo tema: chi sono i “fedeli”? E i testi insegnano che i fedeli sono coloro che hanno ricevuto i sacramenti del Battesimo e della Cresima. Per tale motivo e in altre parole, i testi citati insegnano che cosa il Battesimo e la Cresima hanno operato in quelle persone che li hanno ricevuti.

Orbene coloro che hanno ricevuto il Battesimo e la Cresima sono diventati consiglieri dei Pastori.

In altre parole ancora, coloro che hanno ricevuto il Battesimo e la Cresima hanno ricevuto, tra gli altri doni spirituali, anche quello di consigliare i Pastori. Chiamiamo tale dono, con termine più tecnico, “attribuzione”, cioè realtà propria della persona. Tale attribuzione consiste precisamente nella capacità, nel dovere e nel diritto di consigliare i Pastori. Quindi consigliare i Pastori è una conseguenza dei

sacramenti, è una attribuzione sacramentale, è una parte dello statuto sacramentale-ontologico dei fedeli.

Consigliare i Pastori è, quanto alla sua origine, cioè alla sua causa, un'attribuzione del tutto simile, per fare un solo esempio, a quella che il fedele ha di offrire il Sacrificio eucaristico e di ricevere la Comunione eucaristica.

Il fedele che consiglia i Pastori dà attuazione a una sua attribuzione sacramentale, quella, appunto, di consigliare i Pastori. Analogamente a chi partecipa alla Eucaristia. Tanto per capirci meglio: qualora partecipasse al Consiglio Pastorale una persona intelligente, esperta e prudente, ma non battezzata e cresimata, cioè non "fedele", il suo consigliare, per quanto umanamente valido, non avrebbe la stessa natura, cioè la stessa causalità del consigliare proprio del fedele.

O ancora: un fedele partecipa alla Eucaristia domenicale non perché è esperto nella lettura della parola di Dio o nel canto o nel servizio all'altare, ma perché è battezzato e cresimato.

Sulla base di quanto fin qui detto, possiamo capire che il motivo umano-sociologico di consigliare i pastori è un motivo vero, però del tutto insufficiente. I fedeli consigliano i Pastori non solo perché sono intelligenti, esperti, prudenti e così via, bensì soprattutto perché sono battezzati e cresimati.

2.2. Per i presbiteri

a) Anche in questo caso ci sembra sufficiente richiamare un paio di testi conciliari: «I presbiteri, saggi collaboratori dell'ordine episcopale e suoi aiuti e strumento, chiamati al servizio del popolo di Dio, costituiscono col loro Vescovo un unico presbiterio...» (*Lumen gentium* 28,2). «I Vescovi, pertanto,... hanno in essi dei necessari collaboratori e consiglieri nel ministero e nella funzione di istruire, santificare e governare il popolo di Dio» (*Presbyterorum ordinis* 7,1). «I Vescovi... siano pronti ad ascoltare (il loro presbiterio), anzi, siano essi stessi a consultarlo e a esaminare insieme i problemi riguardanti le necessità del lavoro pastorale e il bene della diocesi. E perché ciò sia possibile vi sia... una commissione o senato di sacerdoti, rappresentanti del presbiterio, il quale con i suoi consigli possa aiutare efficacemente il Vescovo nel governo della diocesi» (*ibid.*). E anche questi insegnamenti hanno dato origine ad alcuni testi del Codice, tra i quali vogliamo citare i seguenti: «La diocesi è la porzione del popolo di Dio che viene affidata alla cura pastorale del Vescovo con la cooperazione del presbiterio...» (can. 369); «Il Vescovo diocesano segua con particolare sollecitudine i presbiteri, che deve ascoltare come collaboratori e consiglieri...» (can. 384); «In ogni diocesi si costituisca il consiglio presbiterale, cioè un

gruppo di sacerdoti che, rappresentando il presbiterio, sia come senato del Vescovo...» (can. 495, § 1).

b) Nei testi citati possiamo ritrovare i due motivi per consigliare il Vescovo che abbiamo già indicati parlando dei fedeli laici.

Contributi

Il *motivo umano-sociologico* è certamente analogo a quello rilevato per i laici ed è la sapienza pastorale, motivo che permette ai presbiteri di consigliare il Vescovo in modo particolarmente efficace circa le decisioni da adottare. Tale motivo risulta, peraltro, più presupposto che non esplicitamente enunciato e lo si può ritrovare, per esempio, nell'aggettivo "saggi" premesso a "collaboratori" in *Lumen gentium* 28,2.

Il *motivo specificamente teologico* è, come per i laici, un'attribuzione sacramentale che proviene, nel caso, dal sacramento dell'Ordine. Tale sacramento costituisce i presbiteri membri del presbiterio e, quindi, "necessari collaboratori e consiglieri" (per riportare una sola espressione di quelle ritrovabili nei testi) dei singoli Vescovi diocesani.

3. Cenni al problema della "consultività"

Il Codice stabilisce: «... il consiglio pastorale... ha solamente voto consultivo...» (can. 514, § 1); «Il consiglio presbiterale ha solamente voto consultivo» (can. 500, § 2).

3.1. Il problema è di capire che cosa significhi "consultivo"

Questo termine viene dall'esperienza giuridica umana, cioè dal diritto civile. Ed è quindi il diritto civile che dà al termine il contenuto concettuale. Il termine "consultivo" può venire comodamente usato anche per la Chiesa, per il semplice motivo che i termini sono pure forme. Tuttavia il contenuto concettuale non può essere quello che gli dà il diritto civile, ma deve essere quello che gli dà la struttura della Chiesa. E tale contenuto concettuale è del tutto speciale, almeno relativamente a realtà come un consiglio pastorale oppure un consiglio presbiterale. In parole povere, "consultivo" significa due cose che sono alquanto diverse qualora il termine venga usato nel diritto civile o nel diritto ecclesiale, almeno – ripetiamo – quando si tratta di certe strutture proprie della Chiesa.

La diversità si coglie riprendendo il tema sopra svolto delle motivazioni del consigliare.

Orbene, diciamo che nel diritto civile vige solo il motivo umano-sociologico, mentre nel diritto ecclesiale vige anche e soprattutto il motivo specificamente teologico.

3.2. Il seguito del nostro ragionamento deve tenere conto dei tre seguenti elementi

- a) Qual è il motivo del chiedere consigli da parte di un soggetto (quello decidente) a un altro soggetto (quello consulente);
- b) quando, conseguentemente, esiste l'obbligo di chiedere consigli;
- c) qual è il motivo per cui il soggetto decidente potrebbe non accettare i consigli del soggetto consulente.

Dobbiamo esaminare distintamente i tre suddetti elementi. E dobbiamo distintamente esaminarli prima nel diritto civile e poi nel diritto ecclesiale.

3.2.1. Nel diritto civile

a) *Il motivo del chiedere consigli* da parte del soggetto decidente al soggetto consulente consiste, da un lato, nel fatto che il soggetto decidente non conosce la realtà e/o ha incertezze nel giudizio, mentre, dall'altro, il soggetto consulente può far conoscere la realtà e può dare consigli intelligenti. Il motivo è, pertanto, di natura umano-sociologica.

b) *L'obbligo di chiedere consigli* esiste, del tutto conseguentemente, nella misura in cui esiste l'ignoranza-incertezza nel decidente, di cui abbiamo parlato. Non esiste, invece, nella misura in cui non esistono le due indicate condizioni. L'obbligo è, pertanto, di natura umano-sociologica.

c) *Il motivo per non accettare* i consigli offerti dal consulente appare sostanzialmente il seguente: il soggetto decidente è convinto – non in modo arbitrario, bensì per fondati motivi – che il suo pensiero sia più valido di quello del consulente. Anche in questo caso possiamo dire che il motivo è di natura umano-sociologica, cioè la maggiore validità del pensiero del decidente contro la minore validità del pensiero del consulente.

3.2.2. Nel diritto ecclesiale

a) *Il motivo del chiedere consigli* da parte dei pastori ai fedeli è in realtà duplice:

– perché i fedeli sono capaci di dare consigli (sia in genere, sia specificamente in certe materie nelle quali sono particolarmente esperti, per cui si vedano le parole

introduttive del can. 212, § 3: «In modo proporzionato alla scienza, alla competenza e al prestigio di cui godono») e i sacri pastori hanno necessità di essere illuminati (sia in genere, sia specificamente in certe materie) e/o possono avere incertezze nel giudizio. Questo motivo è, ancora, come nel consultivo civilistico, di natura umano-sociologica;

– perché i fedeli sono capaci di dare consigli a motivo dei sacramenti del battesimo e della confermazione. Questo motivo non è più di natura umano-sociologica, ma è ormai di natura prettamente teologica.

b) *L'obbligo di chiedere consigli* è anche duplice:

– esiste nella misura in cui esiste quella ignoranza (nel decidente) e quella conoscenza (nel consulente) di cui abbiamo parlato (motivo di natura sociologica);

– ma anche quando non esista la suddetta motivazione sociologica, l'obbligo di chiedere consigli esiste ancora e integralmente, per il fatto che esiste, ancora e integralmente, il motivo di natura teologica: anche qualora, infatti, i sacri pastori, nel momento di assumere una deliberazione, conoscano già perfettamente la realtà dei fatti e si siano già formati un giudizio sul come agire, e di questo si sentano sicuri, anche qualora, pertanto, siano presenti tutti i presupposti per assumere una deliberazione che sia buona, nondimeno i pastori hanno l'obbligo di chiedere consigli ai fedeli (almeno nelle questioni importanti e in via normale), precisamente per il motivo di natura teologica, cioè per la ragione che i fedeli sono consiglieri dei pastori in forza dei sacramenti del battesimo e della confermazione. In caso contrario, i pastori non riconoscerebbero le attribuzioni conferite ai fedeli dai sacramenti. E se i fedeli non avessero scienza, competenza e prestigio, dovrebbero essere formati ad acquisire tali qualità.

Possiamo facilmente comprendere come la differenza essenziale tra consultivo civilistico ed ecclesiale si trovi precisamente in quanto fin qui abbiamo affermato.

A ciò è possibile aggiungere un'osservazione del tutto elementare ricorrendo a una facile analogia. I fedeli hanno, a motivo del Battesimo, l'abilitazione, l'obbligo e il diritto di partecipare alla celebrazione dell'Eucaristia. Il parroco potrebbe celebrare l'Eucaristia anche da solo e tale celebrazione sarebbe valida (cfr. can. 904). Tuttavia egli ha l'obbligo di invitare tutti i fedeli a partecipare con lui all'Eucaristia. Diversamente, si comporterebbe contro l'abilitazione conferita ai fedeli dal sacramento del Battesimo.

c) *Il motivo per non accettare* i consigli offerti dai fedeli appare descrivibile nei seguenti termini.

È bene innanzitutto ribadire che i pastori sono liberi di accettare o di non accettare i consigli offerti dai fedeli. Ci chiediamo ora se la non accettazione dei consigli dei fedeli può avvenire per lo stesso motivo umano-sociologico che abbiamo individuato nel consultivo civilistico.

Affermiamo che ciò *non è sufficiente* nel consultivo ecclesiale, poiché il motivo per non accettare i consigli offerti dai fedeli *deve essere adeguato* a tale peculiare situazione.

In che cosa consiste questa adeguatezza? Riteniamo che il motivo adeguato per una non accettazione sia solo questo: il pastore ritiene *in coscienza*, ossia *davanti a Dio*, di non poter accettare i consigli offerti dai fedeli; in altre parole, il pastore sente che tali consigli costituiscono qualcosa di *negativo*, di *non giusto*, e ciò *davanti a Dio*; o ancora, il pastore ritiene che, se il Signore esprimesse il suo pensiero, questo sarebbe diverso da quanto proposto dai fedeli.

Non è infatti sufficiente, come nel consultivo civilistico, che il pastore ritenga che il *suo* giudizio sia migliore di quello dei fedeli. Il pastore deve avere un altro giudizio che egli reputa, valutandolo nella sua coscienza, essere giusto davanti a Dio, che egli ritiene, nella sua coscienza, il *giudizio di Dio*. Il motivo è, quindi, non di natura sociologica, bensì di natura teologica. Il che, peraltro, vale non solo nel caso in questione, ma in tutta la nostra condotta: noi dobbiamo ricercare non la nostra volontà, bensì la volontà del Signore.

In tutto quanto fin qui esposto possiamo cogliere la differenza essenziale tra il consultivo civilistico e il consultivo ecclesiale. Ciò affermiamo, in ogni modo, relativamente alle questioni di grande importanza per la vita della Chiesa; non necessariamente relativamente a quelle di minore importanza.

Valga, comunque, un'ulteriore osservazione: nel caso in cui i sacri pastori non siano d'accordo con i consigli offerti, possono sempre, se la decisione non è urgente, rimandare la questione a un tempo successivo, proporre, cioè, che la questione in oggetto sia valutata di nuovo e considerata in modo più maturo, così che sia possibile, in un futuro prossimo, trovare una visione più condivisa e più profonda.

4. Lo svolgimento delle sessioni

Si danno di seguito alcune indicazioni, rimandando peraltro allo Statuto dei due Consigli per tutte le ampie indicazioni già ivi contenute.

4.1. Tema

Per ogni sessione, almeno normalmente, è prefissato un tema, stabilito dall'Arcivescovo, sentito il parere della Giunta.

4.2. Strumento di lavoro

La discussione del tema viene facilitata mediante uno strumento di lavoro, cioè un documento che contiene dati e spunti di riflessione.

4.3. Commissione per la preparazione dello strumento di lavoro

- a) Lo strumento di lavoro viene predisposto da un'apposita commissione.
- b) I membri della commissione vengono eletti dal Consiglio previa presentazione di candidature da parte dei membri del Consiglio stesso, che possono indicare il proprio nominativo o quello di altri.
- c) La commissione ha un Presidente, che ne coordina i lavori e garantisce il rispetto dei tempi di stesura dello strumento di lavoro.
- d) Il Presidente è designato dall'Arcivescovo tra i membri della commissione stessa.
- e) Anche un membro della Giunta, quello che è stato designato come Moderatore della sessione, segue i lavori della commissione.

4.4. Invio dello strumento di lavoro

Lo strumento di lavoro deve pervenire a ciascun Consigliere almeno un mese prima della sessione.

4.5. Discussione nelle singole zone pastorali

Lo strumento di lavoro viene discusso nelle singole zone pastorali prima di ogni sessione. Per un corretto e proficuo svolgimento della discussione nelle singole zone si può adottare la seguente metodologia.

- a) Tra i Consiglieri appartenenti a ciascuna zona, viene dall'Arcivescovo designato un Coordinatore.
- b) Tale Coordinatore, d'intesa con il Vicario episcopale di zona, stabilisce il calendario delle riunioni per tutto l'anno, in concomitanza con le sessioni;
 - convoca le riunioni;
 - registra le presenze;
 - verbalizza la discussione nelle fasi essenziali.
- c) Il Vicario episcopale di zona presiede le singole riunioni.

- d) Il Coordinatore modera la riunione. In particolare:
presenta o fa presentare lo strumento di lavoro;
dirige la discussione.
- e) Tutti i Consiglieri dovrebbero esprimere il loro pensiero, sempre a modo di consigli al Vescovo. Mentre in aula non è a tutti possibile intervenire, nelle riunioni di zona ciò invece è possibile a tutti, così che tutti devono sentire il dovere di intervenire.
- f) Alla fine della discussione è bene individuare alcuni Consiglieri che interverranno in aula (sempre salvo il diritto degli altri di intervenire in quella sede se lo riterranno opportuno).
Tali Consiglieri dovrebbero essere coloro il cui pensiero, espresso nella riunione, raccoglie il consenso di molti, così che essi interverranno esprimendo all'Arcivescovo un consiglio ampiamente condiviso e quindi di particolare valore.
- g) Il Coordinatore di zona, in apertura di sessione in aula, comunicherà i nomi degli iscritti a parlare.

4.6. Il Moderatore delle sessioni

- a) Per ogni sessione è previsto un Moderatore.
- b) Tale Moderatore è, a turno, uno dei membri della Giunta e viene designato dalla stessa.
- c) Compito del Moderatore è di guidare la sessione, secondo la procedura indicata al n. 13.

4.7. Interventi dei Consiglieri

- a) Il Consigliere che desidera intervenire deve farne richiesta sulla scheda appositamente predisposta e presentare la richiesta al Moderatore.
- b) Il Consigliere interviene quando il Moderatore gli concede la parola.
- c) Gli interventi non dovrebbero superare il tempo di cinque minuti.
- d) Gli interventi devono concludersi con un consiglio operativo all'Arcivescovo.
- e) Di ogni intervento si presenti al Segretario il testo scritto.

4.8. Mozioni del Consiglio

- a) Le mozioni del Consiglio sono la conclusione della discussione e consistono nella formulazione di consigli da presentare all'Arcivescovo.
- b) Possono essere formulate:
- dalla commissione che ha preparato lo strumento di lavoro

- dai singoli Consiglieri.

c) Tutte le mozioni sono sottoposte, a giudizio del Moderatore e sentita la commissione, al voto del Consiglio e diventano così mozioni dello stesso.

4.9. Procedura per la discussione e la votazione delle mozioni

È indicata al n. 13, lett. d).

4.10. Esito delle mozioni

a) Le mozioni, nella loro forma definitiva e con l'indicazione dei voti riportati, vengono consegnate all'Arcivescovo.

b) L'Arcivescovo presenta le mozioni al Consiglio Episcopale Milanese (CEM).

c) Dopo l'esame in CEM, le mozioni vengono consegnate, tenuto conto delle eventuali modifiche o dei vari chiarimenti apportati dal CEM, a vari soggetti per la loro attuazione. Tali soggetti possono essere o singole persone o uffici di Curia o qualche altra istanza da determinare volta per volta.

d) Di tutto ciò si dà relazione, da parte dell'Arcivescovo e/o del Vicario episcopale delegato, al Consiglio nella sessione seguente.

4.11. Obbligo degli interventi

a) Ogni Consigliere sia convinto dell'importanza del suo contributo, da cui può dipendere la decisione pastorale dell'Arcivescovo.

b) Pertanto si senta obbligato a esprimere il proprio consiglio.

c) Come detto, non tutti i Consiglieri possono intervenire in aula, ma tutti possono e devono intervenire nelle riunioni di zona.

d) È comunque sempre bene che anche coloro che non intervengono presentino i consigli per iscritto.

4.12. Obbligo della presenza

a) Connesso con quanto sopra è l'obbligo della presenza.

b) Le assenze siano motivate solo da impegni imprevisti e comunque di notevole gravità.

4.13. Modo di procedere del Moderatore

a) Dirige gli interventi dei Consiglieri secondo questa procedura:

- dà la parola con l'abituale formula:

ha la parola NN

si prepara NN

- ricorda a coloro che prendono la parola l'opportunità di presentarsi
- fa rispettare il tempo previsto in cinque minuti.

b) A metà della sessione può fare, con il Presidente della commissione, una valutazione degli interventi e orientarne il prosieguo. Pertanto invita il Presidente della commissione a procedere così:

- qualora noti che vari Consiglieri sono intervenuti in modo ripetuto su un certo elemento:

a) a chi volesse ritornare sul punto consigli di non ripetere quanto già detto dagli altri, ma di esprimere solo il proprio accordo;

alla commissione o ai vari intervenuti prospetti l'opportunità di preparare una mozione;

- qualora noti che nessuno dei Consiglieri ha preso in considerazione un certo aspetto, può indicare l'opportunità che altri lo prendano in considerazione.

c) Terminati gli interventi, riceve dalla commissione e/o da singoli Consiglieri le mozioni da votarsi.

Chiede alla commissione se ritenga opportuno fare proprie le mozioni presentate da singoli Consiglieri. In caso positivo, tali mozioni saranno proposte alle votazioni come mozioni della commissione.

d) Dirige la votazione delle mozioni secondo questa procedura:

a) legge tutte le mozioni, per dare un'idea complessiva di quanto posto in votazione

b) riprende ogni mozione rileggendone il testo

c) chiede ai Consiglieri se qualcuno ha:

- domande di chiarimento

- proposte di modifiche, ricordando ai Consiglieri che tali modifiche devono essere solo formali per migliorare il testo e non innovative per trasformarne il senso

d) chiede ai proponenti la mozione, cioè al Presidente della commissione oppure ai singoli Consiglieri, di dare le risposte di chiarimento o di dire se accettano la modifica

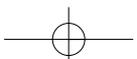
e) chiede al Presidente della commissione di inserire nel testo le modifiche accolte

f) rilegge la mozione modificata e la sottopone al voto dell'Assemblea

g) chiede dichiarazioni di voto

h) fa votare

i) esaurita la votazione di ciascuna mozione, ne proclama i risultati.



La Montagna della Trasfigurazione, luogo teologico di dialogo*

Edouard Divry

Couvent Saint Lazare des Dominicains (Marseille)

Tre volte l'anno si legge, nella liturgia latina, il brano della Trasfigurazione di Gesù Cristo, nostro Signore: il sabato della sesta settimana del tempo ordinario, la seconda domenica di Quaresima, e il 6 agosto, giorno proprio della Festa¹. Qual è il significato di questa vicenda umana di Gesù, vero uomo e vero Dio? Leggiamo una parte del testo più noto, quello dal Vangelo secondo san Matteo:

«Quando il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, renderà a ciascuno secondo le sue azioni. In verità vi dico: vi sono alcuni tra i presenti che non morranno finché non vedranno il Figlio dell'uomo venire nel suo regno» (Mt 16,27-28). «Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello e li condusse in disparte, su un *alto monte*. E fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce. Ed ecco apparvero loro Mosè ed Elia, che conversavano con lui» (Mt 17,1-3).

Nelle tre narrazioni sinottiche (Mc 9,1-10; Mt 16,27-28 e 17,1-9; Lc 9,26-36), il luogo dove Gesù si trasfigurò davanti ai suoi apostoli privilegiati, la Montagna della Trasfigurazione, non viene menzionato. «Il santo Monte», evocato anche nella

* Lezione in occasione dell'abilitazione presso la FTL.

¹ Si ritiene che la festa, d'origine oscura (a Gerusalemme?, secondo CH. RENOUX 1983), apparve alla metà del VII sec. in Armenia, e nell'VIII sec. presso i Bizantini (cfr. M. AUBINEAU, *Une homélie grecque inédite sur la transfiguration*, in *Analecta Bollandiana* 85 [1967] 401-427, qui 422-426), o anche prima (V sec.) in Armenia e tra i Georgiani (tra il V e l'VIII sec.), secondo A. ROSE, *Textes bibliques et liturgiques de la Transfiguration dans divers rites d'Orient et d'Occident*, in *Liturgie et cosmos. Conférences Saint-Serge, XLIV^e semaine d'études liturgiques (Paris, 1997)*, Roma 1998, 175-190. D'ora in poi, le traduzioni in italiano a piè di pagina saranno nostre.

La Montagna della Trasfigurazione, luogo teologico di dialogo

Seconda lettera di Pietro (2 Pt 1,18), è stato identificato con il Monte Tabor, a nord di Israele (in Galilea), soltanto nell'epoca dei Padri, o poco prima nell'apocrifo *Evangelio degli Ebrei*; questa localizzazione si è sviluppata alla luce del *Salmo* 89/88,13: «il Tabor e l'Ermon cantano il tuo nome». Il primo dei Padri che lo menziona è il famoso ma discusso Origene². Così, nelle tradizioni sia orientali sia occidentali, ad esempio per Cirillo di Gerusalemme, Epifanio e Girolamo, la Montagna della Trasfigurazione è rimasta indiscutibilmente il Tabor, fino all'esegesi moderna che ha dubitato sia del posto sia del fatto. Non è questo il luogo per discutere su questi problemi di esegesi. Basti ricordare che la convinzione della Chiesa primitiva in favore della realtà dell'avvenimento della Trasfigurazione è un fatto che deve essere tenuto in un'attenta considerazione (cfr. 2 Pt 1,16-18).

Per Adolf Harnack, il maestro di Bultmann, non c'è posto per i miracoli nel nuovo Testamento: opinione non discutibile a suo parere³. In realtà, l'argomentazione di Harnack suppone il deismo, che implica la negazione di ogni miracolo. Al contrario, il noto esegeta cattolico, padre Marie-Joseph Lagrange OP, a proposito dell'esperienza di Gesù sull'alto monte, prendeva atto che «l'effetto della preghiera si vede spesso nei santi dall'irraggiamento del volto»⁴.

Qualunque sia il risultato dell'esegesi moderna, la descrizione di Gesù trasfigurato, particolarmente in Matteo e in Luca, e anche la presenza di Mosè e di Elia (nei tre sinottici) rimandano alla finalità letteraria dei tre evangelisti che vogliono descrivere un'alta esperienza mistica, segnata dalla luce divina e orientata verso la Parusia⁵. Mosè ed Elia, prototipi della prima Alleanza, accennano all'esperienza di Dio fatta sul Sinai o sull'Oreb, montagne tipiche per eccellenza. Ricordiamo che Mosè scende dalla montagna dopo l'incontro con Dio con la «pelle raggianti», trasfigurata (Es 34,29.35), come ribadisce anche san Paolo (2 Cor 3,7). Ed Elia, famoso per il

² PG 12, 1548D.

³ In questa linea, Schütz scrive che la Trasfigurazione è soltanto una «creazione [letteraria] che utilizza elementi abbastanza eterogenei» (C. SCHÜTZ, *La Transfiguration de Jésus*, in *Mysterium Salutis* 11 [1975] 447-455, qui 449). La storicità della Trasfigurazione apparve ai lettori moderni «impossibile» secondo F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc, 1-9*, (Commentaire du Nouveau Testament 3a) Genève 1991, 481.

⁴ M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris 1921, 271. Noi pensiamo, con Xavier Léon-Dufour, che la Trasfigurazione «è un avvenimento storico e teofanico allo stesso momento, descritto al modo passivo per mostrare che Dio solo agisce» (X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile*, Paris 1965, 98).

⁵ Per esempio, su 2 Pt 1,16-18, A. D. A. MOSES, *Matthew's Transfiguration. Story and Jewish-Christian Controversy*, in *Journal for the Study of the New Testament*, suppl. 122, Sheffield 1996, 211, nota 9, scrive: «Peter uses the transfiguration not to prove the parousia, but the credibility of the apostles who preached the parousia, and for E. Käsemann, the transfiguration anticipates "participation in the divine nature"».

suo dialogo con Dio sull'Oreb (1 Re 19,13-15), finisce la sua vita in un rapimento di gloria, sul «carro di fuoco» (2 Re 2,11). Queste esperienze luminose, che fungono da archetipi, non si chiudono con il Vangelo della Trasfigurazione. Gli *Atti degli Apostoli* attestano che santo Stefano protomartire si «trasfigurò» prima di morire, come sottolineano esegeti recenti, americani e tedeschi⁶: «E tutti quelli che sedevano nel sinedrio, fissando gli occhi su di lui, videro il suo *volto* come quello di un *angelo*» (At 6,15). La bianchezza, lo splendore e la luce soprannaturale accompagnano la descrizione degli angeli negli *Atti* (At 1,10; At 12,7), per cui si può parlare di un adeguato paragone in cui si descrive una trasfigurazione di uno dei primi santi della Chiesa.

In seguito, dalla Sacra Scrittura, si passa facilmente all'agiografia. La Tradizione vivente nel cuore dei santi attesta una continuità con la Bibbia. Effettivamente la storia agiografica della Chiesa menziona numerose trasfigurazioni di santi in rapporto al modello della trasfigurazione di Gesù. Lo si può capire dal fatto che «esiste un principio indubitabile che la vita della Chiesa intera deve riprodurre nel corso dei secoli la vita temporale di Cristo che ne è il capo», come diceva il teologo svizzero Charles Journet a proposito degli stigmatizzati⁷.

Orbene, la storia delle religioni attesta anche esperienze simili a questo fenomeno di trasfigurazione, forse perché universalmente «la luce è costantemente il simbolo della presenza divina»⁸. A partire da questi fatti in cui i volti sono visti raggianti, sia nella sfera ecclesiale, sia a livello interreligioso dobbiamo interrogarci su come trovare una via di dialogo a partire dall'ascensione mistica della Montagna della Trasfigurazione. Nel dialogo, non si può partire direttamente dalla Rivelazione che non è accettata da tutti gli interlocutori, ma si può ritornare all'esperienza spirituale interpretata a partire ciascuno dalla propria credenza, e per noi cristiani dalla Rivelazione.

Per illustrare la tematica, scartati i testi dei racconti legendari, leggiamo soltanto quattro brani tra tanti altri ben attestati. Iniziamo con la morte del martire Pionio a Smirne († 250) sotto la persecuzione di Decio:

«Pionio spira dicendo: “Signore, accogli la mia anima”. Il fuoco aveva rispettato

⁶ R. E. BROWN – J. A. FITZMAYER – R. E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1996³, 740: «Stephen's transfiguration»; G. SCHNEIDER, *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, n. V/1, *Gli atti degli Apostoli*, prima parte, tr. V. Gatti – O. Soffriti, Brescia 1985, 611 e nota 63: «Scrutandolo, vedono il volto di Stefano come il volto di un angelo – vale a dire trasfigurato dalla *doxa* di Dio»; e nella nota: «si ha alla base l'idea che colui che contempla la *doxa* di Dio riflette egli stesso questa *doxa*».

⁷ C. JOURNET, *Le point de vue théologique sur les Sueurs de sang et les stigmatisations*, in *Etudes Carmélitaines* 2 (Ott. 1936) 171-187, qui 186.

⁸ M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1927, 335.

il suo corpo e il suo volto risplendeva di tale fulgore che i cristiani ne furono riconfortati, mentre i pagani ne furono sorpresi e turbati nella loro coscienza» (*Passione di Pionio*, BHG n. 1546)⁹.

Dopo le persecuzioni giudaiche o romane, troviamo la testimonianza dei Padri del Deserto, in almeno sei apoftegmi¹⁰ (cioè detti memorabili). Anche in Occidente questa testimonianza è chiaramente presente. Per esempio quella di Raimondo da Capua riguardo a santa Caterina da Siena, il giorno della festa di san Marco del 1376:

«Avevo consacrato una piccola ostia per la sua comunione, e dopo essermi comunicato, voltandomi per recitare secondo il rito la formula di assoluzione generale, vidi il suo volto simile al viso di un angelo che diffondeva raggi splendenti: ella aveva un aspetto così differente che io mi dissi: “Questo non è il volto di Caterina”»¹¹.

Portiamo anche un esempio della Chiesa ortodossa, il famoso starets Serafino da Sarov († 1833), evocato dal Santo Padre nello suo scritto *Varcare la soglia della speranza*¹². Il santo russo si trasfigurò davanti a un giovane funzionario, Nicolao Motovilov, alla fine del mese di novembre 1831:

«Non capisco ancora come posso essere veramente sicuro di essere nello Spirito! Come posso riconoscere in me stesso la Sua vera presenza? Occorre, dissi, essere in grado di capirlo ancora meglio!

Allora Padre Serafino mi strinse forte le spalle e disse: “Siamo tutti e due nella pienezza dello Spirito Santo! Perché non mi guardi?”. – “Non si può, *Batiuchka* (piccolo padre), dissi, perché delle folgori sorgono dai vostri occhi. Il vostro volto è diventato più luminoso del sole e i miei occhi sono distrutti dal dolore”. – “Non avere paura, disse san Serafino, tu sei divenuto tanto luminoso quanto lo sono io in questo momento. Anche tu sei nella pienezza dello Spirito Santo. Altrimenti, non avresti potuto vedermi così”».

⁹ O. VON GEBHARDT, in *Archiv für Slavische philologie* 18 (1896) 156-171, qui 170-171. Su Pionio: J.-M. SAUGET, art. *Pionio*, in *Bibliotheca Sanctorum* X (1968) 921; G. MATHON, art. *Pionius*, in *Catholicisme* 11 (1986) 448-449. Pionio muore con un marcionista, Metrodora, che decede senza miracoli, e prima, in carcere, Eutichiano ha tradito la sua fede montanista.

¹⁰ Per esempio, *PG* 65, 368C: «C'era qualcuno che si chiamava Abba Pambo e si diceva di lui che, durante tre anni, aveva supplicato Dio dicendo: “Non mi glorifichi su questa terra!”. Ma Dio lo glorificò a tal punto che nessuno poteva contemplarlo a causa della gloria che era sul suo volto» (cfr. L. REGNAULT, *Les Sentences des Pères du désert*, Solesmes 1981, 262).

¹¹ *Legenda major* di RAIMONDO DA CAPUA OP, *Acta Sanctorum*, Aprile III, Anvers 1675, 932, n. 316.

¹² Testo non magisteriale: GIOVANNI PAOLO II – V. MESSORI, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 17.

Si potrebbero fare altri esempi, anche recenti, come il santo Padre Pio da Pietrelcina¹³ (Francesco Forgione, † 1968), o Madre Teresa di Calcutta¹⁴ (Gonxha Bojaxhiu, † 1997).

Partendo da questa esperienza spirituale ben attestata, esperienza interpretata a partire dal modello di Gesù sulla Montagna della Trasfigurazione o degli altri prototipi, si possono indicare due linee di dialogo. Secondo le proposte del *Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso*, ci sono quattro generi di dialogo¹⁵: il dialogo della vita, il dialogo delle opere, il dialogo della comunicazione dell'esperienza religiosa e il dialogo teologico. Nel nostro caso basta soffermarsi sugli ultimi due: il dialogo della comunicazione dell'esperienza spirituale che concerne, per esempio, i rapporti con l'Islam o col Buddismo; il dialogo teologico che riguarda, nel nostro caso, i rapporti con gli Ortodossi.

¹³ Un sacerdote che diventerà confidente di Padre Pio attesta di averlo visto trasfigurato (2 ottobre 1955); J. DEROBERT, *Padre Pio, témoin de Dieu, maître Spirituel, Homme de la Messe*, Ronchin-Marquain 1986, 15: «Al momento della comunione, avevamo constatato, il mio compagno ed io, certe difficoltà a prendere l'ostia, e appena dopo, fu un fenomeno di luminosità. Ci dava l'impressione che un intenso proiettore, nascosto sopra l'altare, lo inondava di una viva luce. Era di una pallidezza luminosa. "Questo fenomeno di luminosità, mi spiega il Monsignore, è il fatto dei grandi mistici, lo Spirito prende possesso, al momento propizio, della materia del corpo al punto che quest'ultimo ne è trasfigurato". Ho avuto la conferma di questo al corso sui *Fatti preternaturali* che ho avuto occasione più tardi di seguire alla Università Gregoriana di Roma». Id., *Padre Pio transparent de Dieu*, Ronchin-Marquain 1987, 729. Bibliografia in M. DE PAOLI, *Un uomo in croce*, in *Jesus* (aprile 1999) 49-67, qui 52-55.

¹⁴ Madre Teresa di Calcutta, secondo un testimone vivente (Anne-Marie Haussy), avrebbe beneficiato di una grazia di trasfigurazione: A.-M. HAUSSY, in *Feu et Lumière* 176 (sept. 1999) 47: «Novembre 1976, nella cappella di Calcutta, senza seggi né banchi, le Suore Missionarie della Carità sono sedute al modo indiano. Di fronte all'altare questo giorno siamo in tre: Madre Teresa, Suor Margarita ed io. Durante la consacrazione, all'improvviso, e quando il sacerdote alza l'ostia, cosa che non ho mai fatto, rivolgo lo sguardo nella direzione delle miei vicine, e... uno choc! Scopro una Madre Teresa dal volto luminoso. La scossa è così forte che mi giro due volte per guardarla. Esattamente come quando si avvia una spina e che la luce raggia attraverso il paralume».

¹⁵ *Dialogo e Annunzio*, Roma, 19 maggio 1991 (testo comune redatto dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso [Card. F. Arinze] e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli [Card. J. Tomko]), in *Enchiridion Vaticanum*, 13 (1991-1993), Bologna 1996, 191-229: *DM* n. 28-35. Si veda anche *Dialogo e Missione*, testo emanato dal Segretariato per i non cristiani, in *AAS* 76 (1984) 816-828: *DA* n. 42. L'idea di questi quattro livelli di dialogo è stata accolta dal Magistero ordinario di Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Redemptoris Missio*, n. 57.

1. Il dialogo dell'esperienza spirituale con le altre religioni

L'esperienza religiosa del nimbo¹⁶, luce prodigiosa attorno al volto dell'uomo privilegiato, si trova nelle diverse ere culturali del mondo. Si può interpretare questo fenomeno come il simbolo di comunione tra la divinità e l'uomo. Nell'*Induismo*, esistono ricordi di questo fenomeno. Ma i testi oscuri dei *Veda* non danno un risultato decisivo. Nel *Buddismo*, religione che rimane agnostica piuttosto che atea, si parla del *Buddha del Risveglio*, con i suoi tre corpi (*kaya*) che rinviano alle tre dimensioni dell'essere Buddha. Dunque, al di là del corpo storico del Buddha Sakyamuni (cioè Siddharta Gautama), c'è il corpo assoluto e il corpo simbolico, cioè il *dharmakaya*, corpo assoluto, e il *sambogakaya* espressione formale e simbolica del corpo assoluto, il quale secondo la tradizione buddista era per Gautama un fuoco di *luce celeste*¹⁷.

Quale credibilità dare a tali tradizioni religiose trasmesse dai «libri sacri»? Mito luminoso o esperienza tradotta a poco a poco in una leggenda inserita in un «libro sacro»? È difficile rendersene conto, così come è difficile tradurlo in un linguaggio totalmente trasmissibile: la differenza culturale è così forte che il paragone con noi rimane faticoso. Ma resta la possibilità di dialogare, di esprimere questa esperienza spirituale¹⁸. Notiamo che si è aperto, da poco, un campo di ricerca considerevole con il testo della *Dominus Iesus* a proposito dei «libri sacri» delle altre religioni:

«I libri sacri di altre religioni, che di fatto alimentano e guidano l'esistenza dei loro seguaci, ricevono dal mistero di Cristo quegli elementi di bontà e di grazia in essi presenti» (*Dominus Iesus*, n. 8)¹⁹.

Gli elementi di bontà e di grazia si rapportano direttamente ai seguaci e non ai libri! Avendo tolto quello che è debole e falso nei miti luminosi di queste religioni, si potrebbe ipotizzare che i loro «libri sacri» aiutino l'apertura del cuore dei propri segua-

¹⁶ M. COLLINET-GUÉRIN, *Histoire du Nimbe*, Paris 1961, 161-164.

¹⁷ *Lalita Vistara*, cap. 20 tradotto da O. LEROY, «La splendeur corporelle des Saints», in VS.S 46 (janv. 1936) 29-43, qui 29.

¹⁸ Si veda per esempio: F. LENOIR – R. LE GALL (Dom) – J. RINPOCHÉ (Lama), *Le moine et la Lama. Entretiens avec Frédéric Lenoir*, Paris 2001.

¹⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, n. 8 (6 Agosto 2000), in AAS 92 (2000) 742-765, qui 749: «Ideoque libri sacri aliarum religionum, qui de facto nutrimentum præbent earum asseclis eorumque vitæ rationem dirigunt, e Christi mysterio accipiunt illa bonitatis et gratiæ elementa, quæ in ipsis inveniuntur». Pensiamo che vi sia una metonimia a proposito degli *elementi di bontà e di grazia* che ci trovano nei libri sacri, perché sono questi elementi che potrebbero essere la causa strumentale della bontà e della grazia tra i seguaci.

ci su questo fenomeno raggiante, per ricevere degli «elementi di bontà e di grazia» concessi dal mistero di Cristo, mistero unico ed universale di salvezza che illumina tutti gli uomini tramite qualche «raggio di Verità» (*NÆ*, n. 2). Ma non si può confondere qualsiasi esperienza mistica e la Salvezza che viene da Gesù solo²⁰. Facciamo l'ipotesi che l'esperienza della trasfigurazione venga per tutti da Cristo solo.

Si può dire a proposito del *Mazdeismo* che la luce divina o il favore celeste (*khvarəna*) nelle rappresentazioni pittoriche degli eroi si manifestano con l'aureola, o la testa o il corpo intero circondati dalle fiamme. Questa fiamma non è che il simbolo della penetrazione della luce degna di Dio o della presenza divina che risiede nel santo. Secondo questa tradizione, la luce prodigiosa indica che il possessore ha il dono dei miracoli e della vittoria contro il male²¹.

Più tardi, Plotino avrebbe approfittato del suo viaggio in Asia Minore per scoprire questo fenomeno estatico presso la religione dei *Parti*. Sono attestate le estasi di Plotino e dei suoi discepoli, Giamblico²² (335 d.C.) e Massimo il Filosofo²³.

Nell'*Islam*, vi sono pochi cenni al fenomeno della trasfigurazione per il timore di fare di una qualsiasi creatura un essere "intermedio" tra Dio e gli uomini. Nella tradizione orale (*Hadit*) si dice che Maometto aveva stima per il volto luminoso di certe donne musulmane²⁴, ma non si fa alcuna menzione di un fenomeno di trasfigurazione luminosa. Nonostante questo silenzio, fra i mistici musulmani, si nota a proposito di *Djalâl Ad-Dîn Rumi* († 1273 d.C.) che nessuno osava guardare i suoi «occhi benedetti» a causa dell'intensità della luce che ne usciva²⁵.

Nell'*Ebraismo*, si trova anche nei libri apocrifi una corrispondenza tra un grande personaggio e lo splendore che lo accompagna²⁶. Nello *Zohar*, libro tardivo attribuito a Mosè Ben Chem Tov in Spagna († 1305 d.C.), è descritta la morte di Rabbi Simone

²⁰ G.-M. COTTIER, *Sur la mystique naturelle*, in *Rev. thom.* 101 (2001) 287-311.

²¹ M. MOKRI, *La lumière en Iran Ancien et dans l'Islam*, in AA.VV., *Le thème de la Lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Clamecy 1976, 370.

²² L. CHESTOV, *Discours exaspérés (Les extases de Plotin)*, in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 146 (1956) 178-216.

²³ A. MICHEL, *Métanoia, Phénomènes physiques du mysticisme*, Paris 1986², 211. 231.

²⁴ Purtroppo, a causa della mutilazione effettuata per infibulazione.

²⁵ C. HUART, *Les saints derviches tourneurs*, t. 1, Paris 1918, 81; citato da O. LEROY, *La splendeur corporelle des Saints*, 30.

²⁶ *Enoch* 14, 18-20; *Enoch* 71, 1, 10; *Apocalisse di Baruch* 51, 10. Cfr. M. SABBE, *La rédaction du récit de la Transfiguration*, Louvain 1962, 65-100, qui 68, 72. Harald Riesenfeld nota che il Sommo Sacerdote Pinhas «brillava come delle fiamme» (H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré. L'arrière plan du récit évangélique*, [Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis 16] Copenhagen 1947, 108 e nota 46).

Bar Yohai († 150 d.C.) in una estasi di luce. Ma sono passati undici secoli prima della redazione! Tutto sommato, anche l'ebreo può credere alla verità di questi fatti, ma la tradizione rabbinica non accetta né fusione, né comunione tra la luce divina e l'essere creato²⁷.

Che cosa concludere? Al di fuori dei fatti di luminosità riportati dagli agiografi cristiani, non esistono documenti attendibili e utilizzabili dallo storico critico. Bisogna risalire ai processi cattolici di canonizzazione dove è stata fatta una ricerca precisa, scientifica con testimoni tra il 1588 e il 1730, cioè durante il periodo in cui i processi furono regolati con una procedura rigorosa (Costituzione del 22 gennaio 1588) sotto Sisto V. Ciò avvenne prima della decisione di Benedetto XIII (poi confermata da Clemente XII, suo successore) di occuparsi dei miracoli soltanto dopo la morte del santo. Pochi all'epoca, per una decisione in vigore ancora oggi²⁸, si sono occupati del fatto della trasfigurazione, salvo Prospero Lambertini²⁹, il futuro Benedetto XIV († 1758), che ne esprime i limiti accettabili per la ragione.

Tuttavia, a partire dal fatto che nei processi di beatificazione non vengono più studiati – per se stessi – i miracoli avvenuti durante la vita di un santo, questi fenomeni mistici sono piuttosto visti come un ostacolo che frena il procedimento e la rapidità della beatificazione. Di solito, ci si riferisce al Concilio Vaticano II che ignora il tema dei favori straordinari ma insegna i carismi, «anche i più semplici» (*Apostolicam Actuositatem*, n. 3).

Comunemente si è accettato, ma senza provarlo, che la chiamata universale alla santità sottolineata nel Concilio (*Lumen Gentium*, n. 40) rendeva inutili i carismi straordinari. Si è creduto, per esempio, che le parole di santa Teresa di Lisieux sulla propria via, la quale vuole rimanere senza favori straordinari, avevano una dimensione esclusiva³⁰. Ma, in verità, Thérèse Martin ha ricevuto un favore poco comune come il sorriso miracoloso della Beata Vergine o il sogno soprannaturale con la Venerabile Anna di Gesù trasfigurata (9 maggio 1896). *Deus semper major!*

²⁷ A. ABECASSIS, *La lumière dans la pensée juive*, in AA.VV., *Le thème de la Lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, 93.

²⁸ *Divinus perfectionis Magister* (25 Gennaio 1983), in AAS 75 (9 Aprile 1983) 555-610; *Regolamento della Sacra Congregazione per le cause dei Santi* (21 Marzo 1983), art. n. 26, Roma 1983.

²⁹ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, tom. 1-4, 7, 8, Romæ 1743-1751.

³⁰ THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Carnet jaune*, 9/08/1897, n. 2, in *Œuvres complètes*, Paris 1992, 1086: «ce ne [a proposito del suo *Manoscritto*] sarà per ogni gusto, salvo le vie straordinarie».

Si è mossa anche un'aspra critica verso i fenomeni mistici, chiamati a volte *paramistici*, come se fossero soltanto esteriori alla vita spirituale³¹ o come se fossero fenomeni da psicotici. Ma la straordinaria e feconda attività di santi come sant'Ignazio di Loyola³² o santa Teresa d'Avila³³, santi non raramente trasfigurati, ne è prova contraria.

A volte, se si tralascia il tesoro della vita dei santi, con i loro miracoli corporali, non si trovano più le mosse per iniziare un dialogo profondo sulla vita spirituale con le altre religioni, fino a provocare quasi un complesso di inferiorità nel popolo cristiano davanti ai seguaci delle altre religioni con i loro fenomeni straordinari (come il fatto di camminare sul fuoco delle braci o altre esperienze degli yogi, o esperienze nella *new age* di così poco valore). Se è difficile discernere la grazia invisibile quando esiste negli uomini delle altre religioni, è più facile partire dalla loro tradizione quando assomiglia alla nostra. Per di più, aggiungiamo che i miracoli sono anche un modo di togliere ostacoli alla fede³⁴. Essi sono nella Chiesa cattolica così abbondanti che sarebbe una follia rimanere a questo livello di dubbio e di sottovalutazione dell'opera di Dio, quando il fatto miracoloso è ben verificato.

Se rimane vero che i miracoli interiori, cioè la conversione, la guarigione interiore, sono più importanti dell'aspetto corporale, alla fine, con questo ragionamento esclusivo, si potrebbe cadere in una dialettica platonica, dualista, che disprezza il corpo. Il nostro essere è unico, corpo e anima, e non soltanto spirito. Il corpo manifesta l'anima: nel nostro caso ben preciso, si deve concludere con san Cesario di Arles – a proposito del Figlio dell'Uomo trasfigurato nell'Apocalisse (Ap 1,16) – che «è per il volto che uno si manifesta ed è conosciuto»³⁵.

Fin dai primi tempi della Chiesa abbiamo la speranza che Cristo «trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso» (Fil 3,21), e queste esperienze anticipatrici aiutano a crederlo: «i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro» (Mt 13,43).

³¹ G. MOIOLI, art. *Mystique chrétienne*, in *DVSp*, 742: «La psicologia giungerà a distinguere ciò che è accessorio (estasi, stigmati, ecc.) da ciò che è essenziale»; A. DE SUTTER, art. *Mistica*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. 2, Roma 1992, 1629.

³² Caso di trasfigurazione: *Acta Sanctorum* Luglio VII, Anvers 1729, 615.

³³ Caso di trasfigurazione: *Acta Sanctorum* Ottobre VII, Bruxelles 1845, 399.

³⁴ CONCILIO VATICANO I (*DzH* n. 3008-3010): i miracoli sono «prove esteriori della Rivelazione», «motivi di credibilità» (cfr. anche *CCC*, n. 156). A. MICHEL, art. *Miracle*, in *DTC*, t. 10, 2, 1798-1859, qui 1805-9; P. DELOOZ, *Les miracles un défi pour la science*, Paris 1997.

³⁵ *PL* 35, 2419B (Agostino). Testo restituito a san Cesario di Arles; tr. di J. COURREAU, *L'Apocalypse expliquée par Césaire d'Arles*, (Pères dans la foi 37) Paris 1989, 42.

Con questo richiamo alla fede, entriamo nel «cerchio» più interno secondo lo schema di Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam Suam* (nn. 111-113), cioè il dialogo tra i cristiani.

2. Il dialogo teologico tra i cristiani

A questo punto, supponiamo siano conosciute le grandi differenze tra cattolici, ortodossi, protestanti: per esempio, da parte dei protestanti, la negazione dell'utilità delle opere per la Salvezza, come i miracoli; o ancora da parte dei cattolici l'affermazione che la grazia è divina quando si considera lo Spirito Santo, il Donatore, ma che la grazia è detta analogamente "creata" quando si pone a livello dell'uomo graziato. Da parte degli ortodossi, per dirla con parole semplici, ci si basa sul concetto della grazia in-creata, e non si vuole mai sentir parlare di *grazia creata*.

a) Sulla Trasfigurazione di Cristo e dei santi, il dialogo con i *protestanti* rimane totalmente bloccato dal fatto che, nel campo della Riforma, o meglio *Riformazione*³⁶, è negata ogni esperienza mistica positiva di questo genere. Soltanto l'anglicano Teddy Ware si è appassionato per il Monte Tabor, ma alla fine si è fatto ortodosso sotto il nuovo nome di *Kallistos*. Tuttavia, nella tradizione anglicana, si sostiene che la Trasfigurazione di Gesù non è stata studiata a causa della sfiducia verso la mistica, a tal punto che la Chiesa d'Inghilterra ha avuto durante tre secoli un *black letter day* (un giorno liturgico non festivo) per commemorare il mistero della Trasfigurazione³⁷. Karl Barth, per dare un altro esempio, nella sua *Dogmatica* scrive in modo più incisivo che «la religione rimane idolatria e giustizia propria (...) quando si trasforma in misticismo»³⁸. Ma noi vogliamo parlare dei veri mistici.

b) Qual è il senso di questa luce prodigiosa nella *Tradizione*? La base patristica³⁹ della lettura dei testi biblici permette di cogliere che la *trans-figurazione* di Cristo

³⁶ Secondo gli storici più recenti, l'espressione Riforma è specificamente cattolica nel senso morale (cfr. Laterano V), mentre *Riformazione* significa una riforma che si vuole ancora più radicale, quella della fede nel suo fondo. Cfr. G. BEDOUELLE, *La Réforme du catholicisme (1480-1620)*, (Histoire du christianisme) Paris 2002.

³⁷ A. M. RAMSEY, *La gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ*, tr. M. Mailhé, Paris 1965, 173-174.

³⁸ K. BARTH, *Dogmatique*, t. 2 (I; 2), Genève 1954, 104.

³⁹ Seguiamo il metodo tra esegesi moderne e letture patristiche da J. A. MCGUCKIN, *The Patristic exegesis of the Transfiguration*, in *Studia Patristica* XVIII, 1 (9a Conf. intern. 1985), Kalamazoo 1985, 335-341. ID., *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, (Studies in Bible and early Christianity 9) Lewiston-Queenston 1986.

(Mt 17,2; Mc 9,2) si applicherà anche nel futuro ai santi *trans-formati, con-formati* a Cristo (Fil 3,21), primizie (2 Cor 3,18) della gloria finale che viene (Mt 13,43; Col 3,4; Ap 21,24; Ap 22,5). Lo troviamo in Basilio⁴⁰, forse in Giovanni Crisostomo (*Catena su san Luca*), in Proclo († 466), in Atanasio d'Antiochia († 593-599) o in Anastasio Sinaitico (VII sec.); ancor prima in Occidente scopriamo questo rapporto in sant'Ilario⁴¹ e in sant'Agostino⁴². Nella patristica si legge una connessione marcata tra Trasfigurazione e Resurrezione di Cristo – senza confusione tra i due avvenimenti⁴³ – in sant'Efrem⁴⁴, sant'Ambrogio⁴⁵, Cromazio d'Aquilea⁴⁶, Beda⁴⁷. Così si sviluppa anche il significato della trasfigurazione quaggiù dei santi come prefigurazione della resurrezione finale dei corpi.

Su questo sfondo abbastanza omogeneo tra Occidente e Oriente⁴⁸, dove si trova dunque la differenza o la frattura? A poco a poco – sarebbe troppo lungo ripercor-

⁴⁰ PG 29, 400D.

⁴¹ *De Trinitate*, 11, 35, 38; CCSL n. 62A, ed. P. Smulders, Turnhout 1980, 564, 565-566.

⁴² *Sermo* 79A, PLS 2, 808 (Lambot n. 17).

⁴³ Dodd ha definitivamente mostrato la non assimilazione possibile tra Trasfigurazione e Resurrezione: C. H. DODD, *The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels*, in *More New Testament Studies*, Manchester 1968, 102-133, qui 121-122. Cfr. anche R. E. BROWN – K. P. DONFRIED – J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, (Lectio divina 79) Paris 1974, 92-94, note 42-43. R. H. STEIN, *Is The Transfiguration (Mark 9:2-8) A Misplaced Resurrection-Account?*, in JBL 95 (1976) 79-96. I racconti pasquali hanno anche un riferimento a un pasto per discepoli (Gv 21,9-13); si potrebbe segnalare qualcosa di simile pensando al famoso legame con l'Esodo in Marco (cfr. Es 24,16) e Luca (Lc 9,31): «mangiarono e bevvero» (Es 24,11). Cfr. su Marco: C. E. CARLSTON, *Transfiguration and Resurrection*, in JBL 80 (1961) 233-240.

⁴⁴ EPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, cap. XIV, 6, tr. L. Leloir, in SC 121, Paris 1966, 244-245.

⁴⁵ AMBROGIO, *De Iacob* I, 8, 38 (PL 14, 458A; CSEL n. 32, 29-30): «quando cum domini Iesu in resurrectionis gloria refulserunt». Id., *In Ps 118/119*, Lett. Kaph, n. 13 (PL 15, 1334A; CSEL n. 62, 241-242): «Cum Iesus resurrectionis suae demonstraret gloriam, vestimenta eius erant candida sicut nix».

⁴⁶ CROMAZIO, *Tractatus* n. 54A, n. 10, in CCSL n. 9a Suppl., Turnhout 1957, 634: «Transfiguratio autem Domini, in qua facies eius resplenduit sicut sol, habet similitudinem gloriae illius inenarrabilis et inaudita, in qua Filius Dei regnat cum Patre in caelis». I vestiti bianchi di Cristo trasfigurato sono la «figura Dominicae carnis quam per resurrectionem in divinitatis suae gloriam transformavit» (*Tractatus* n. 54A, n. 10; in CCSL 9a Suppl., 634). Si veda il commento di J. LEMARIÉ, *Le commentaire de saint Chromace d'Aquilee sur la Transfiguration*, in RSLR 16, 2 (1980) 222.

⁴⁷ BEDA, *In Lucæ Evangelium expositio*, lib. 3, cap. 8, in PL 92, 454C; CCSL 120, 205: «Transfiguratur Salvator, non substantiam veræ carnis amisit, sed gloriam futuræ vel suæ vel nostræ resurrectionis ostendit; qui qualis tunc apostolis apparuit, talis post iudicium cunctis apparebit electis». Cfr. anche la *Glossa ordinaria* su Luca (cap. 9): *Biblorum sacrorum cum glossa ordinaria*, t. 5, Venetiis 1603, 826.

⁴⁸ Cfr. per esempio C. ANDRONIKOFF, *Le sens des fêtes*, (Bibliothèque œcuménique 11) Paris 1970, 225-273, qui 234, nota 6, e 247: «La Trasfigurazione è (...) la festa della luce e della gloria anticipata della Chiesa».

rere qui tutta la storia patristica – da Dionigi (V sec.), poi attraverso Massimo il Confessore, si giunge al pensiero di san Giovanni Damasceno, secondo cui Gesù Cristo era sempre trasfigurato⁴⁹, ma gli occhi dei discepoli non erano in grado di vederLo tranne che sul Monte Tabor. Si ritrova la vena soggettiva di interpretazione secondo Origene⁵⁰: sono gli occhi interiori, cioè i sensi spirituali degli Apostoli che sono stati elevati a questa visione. D'altra parte, la luce divina passa dall'interno di Cristo al suo corpo, strumento della Divinità⁵¹.

c) Ci soffermiamo soltanto su *Gregorio Palamas* († 1359), forse meno conosciuto in Occidente, che prende le mosse da questa tradizione bizantina appena accennata. Anche se dimenticato per parecchi secoli – i Russi l'avevano tolto dal loro calendario nel XVIII secolo –, Gregorio Palamas ha riacquisito una grandissima celebrità nella teologia bizantina odierna.

Palamas si è confrontato con il pensiero più filosofico di un altro monaco greco, Barlaam, che nega il fatto di poter vedere l'Essenza divina e dunque la Luce in quanto divina. Pertanto, nella misura in cui sarebbe visibile, la luce del Tabor non potrebbe essere, secondo Barlaam, che una luce fisica, inferiore al pensiero umano⁵². Barlaam, che lotta anche contro il pensiero scolastico latino, professa un apofatismo radicale sulle cose divine e si appoggia soltanto sulla tradizione dei Padri.

A questo punto, Palamas organizza la sua replica distinguendo l'Essenza divina e ciò che è attorno all'Essenza divina (*peri tèn ousian*)⁵³, che si chiama secondo i Padri l'Energia. Per Palamas, l'Energia è Dio visibile ai sensi spiritualizzati, l'Energia è Dio partecipabile al contrario della Sostanza (o Essenza) impartecipabile. Egli afferma che «Dio è chiamato Luce, non secondo l'Essenza, ma secondo l'Energia»⁵⁴. Questa proposta realizza un paradosso – si chiama *oximoron*, un'anti-

⁴⁹ PG 96, 565C-566B.

⁵⁰ PG 13, 1068B-1069C.

⁵¹ Ma questo pensiero non è condiviso da Cirillo di Alessandria. Cfr. *Introduction* di G.-M. DE DURAND in CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, (SC 97) Paris 1964, 142.

⁵² GREGORIO PALAMAS, *Tomo Sinodale* del 1341 (PG 151, 682D).

⁵³ GREGORIO PALAMAS, *Antirretica contro Akindunos* 4, 19, 50; testo greco critico in *Œuvres complètes critiques* (*Sungrammata: Συγγράμματα*, tt. I-V, Salonnico, ed. P. Christou, 1962-1992), t. III, 1970, 278, linea 25. Si veda la problematica in A. DE HALLEUX, *Palamisme et tradition*, in *Irénikon* 48 (1975) 479-493, qui 484 (*Patrologie et Écumenisme*, in BETHL 93, Louvain 1990, 816-830). Cfr. BASILIO, *Omelia* n. 34 (PG 29, 317B) menzionata nella omelia palamita n. 34 (PG 151, 432B).

⁵⁴ GREGORIO PALAMAS, PG 150, 823A. Titolo di un capitolo dell'*Antirretico contro Akindunos* 6, 9, 20 (Συγγράμματα III, 397).

nomia –: Dio, «l'Impartecipabile partecipato». Le Energie sono i raggi luminosi della divinità, i *proodoi*⁵⁵ (emanazioni divine). Per conseguenza, questo *oximoron* primordiale, intra-divino, ricopre ogni altro paradosso. Così la *Luce sul Tabor* è divina secondo le Energie divine e questo è il contrario di quanto professava Barlaam. Con questo principio stabile, la dottrina palamita si è perfezionata nella lotta, ma con una certa imprecisione dei termini. Gregorio Palamas combatterà successivamente non soltanto contro Barlaam, presto scomparso ad Avignone (1341) dove si fece cattolico divenendo vescovo, ma anche in seguito contro Akindunos e alla fine contro Gregoras, uomo di grande cultura.

Dopo questa breve presentazione storica, riprendiamo la pista del nostro tema. Secondo Gregorio Palamas, la Luce sul Tabor è di natura increata – tale concetto sembra derivare da Eusebio di Cesarea. Questa Luce increata si sarebbe interiorizzata nel corso della storia della Salvezza: al tempo di Mosè era esteriore all'uomo⁵⁶, come deposta sul volto di Mosè, fino a Maria «Madre della Luce»⁵⁷ che la irradia nella formazione del Corpo di Gesù. A partire da Gesù, la Luce divina viene dal dentro dell'uomo perché la carne è stata assunta dallo Spirito. Oggi, per Palamas, questa trasmissione di Luce del Tabor avviene mediante il Corpo eucaristico di Cristo⁵⁸ consumato nella santa Liturgia. La Luce si trasmette così dall'anima al corpo⁵⁹. Nell'antropologia palamita le passioni dell'anima operano come intermediario⁶⁰ tra l'anima e il corpo in stato di deificazione.

Nelle sue omelie, quando era arcivescovo di Salonicco, dunque nei testi più tardi, il miracolo della Trasfigurazione rimane per Gregorio il fatto della «potenza dello Spirito divino» dato agli Apostoli affinché possano vedere con i loro «occhi corporali» la Luce divina⁶¹. Notiamo che non sono più soltanto gli occhi spirituali nascosti dell'anima che vedono la *Luce sul Tabor*, ma gli *occhi corporali* degli

⁵⁵ Πρόοδοι.

⁵⁶ Secondo PSEUDO-MACARIO, *Coll. II, Hom. 5, 10*, (PG 34, 516A); GREGORIO PALAMAS, *Difesa dei santi esichisti, Triade I, 3, 7* (Συγγράμματα I, 416), t. 1, Louvain 1973², 120.

⁵⁷ PG 151, 244AB.

⁵⁸ GREGORIO PALAMAS, *Triade I, 3, 38* (Συγγράμματα I, 449), t. 1, Louvain 1973², 192; I, 3, *ibid.*, 114, nota 5.

⁵⁹ GREGORIO PALAMAS, *Vita di Pietro l'Atonita* (verso il 1334; PG 150, 1012C-1013A; Συγγράμματα V, n. 19, 172). Cfr. anche il *Tomo Agioretico* (verso il 1340; PG 150, 1233C). *Discorso alla monaca Xenia* (verso il 1345; PG 150, 1081D; Συγγράμματα V, n. 62, 225-226).

⁶⁰ Il famoso *patètikon*. GREGORIO PALAMAS, *Difesa dei santi esichisti, Triade II, 2, 12* (Συγγράμματα I, 518), t. 1, Louvain 1973², 343. Cfr. anche *Omelie* n. 56 e 59.

⁶¹ PG 151, 429A.

Apostoli che vedono la Luce. Questo piccolo cambiamento rispetto al pensiero classico, da Origene a Giovanni Damasceno, apre una discussione teologica. Ciononostante, Gregorio nega che i sensi naturali possano vedere la *Luce del Tabor*. Una luce soprannaturale vista con i sensi naturali non può venire che da Satana⁶². E la Luce soprannaturale non può essere vista direttamente dai sensi naturali⁶³ ma tramite questa «potenza indicibile» dello Spirito Santo che opera una vera e propria «trasmutazione dei sensi»⁶⁴.

Di là dai concetti sulla *Luce increata* o sulla *Grazia increata* (valenza equivalente), si trovano nel pensiero di Gregorio alcuni cenni sulle realtà create per effetto della grazia o dell'energia nell'*Esicasta*, cioè il monaco che si dedica alla pace spirituale, l'*Esicasmo*. Si scoprono dunque almeno tre espressioni palamite nella celebre *Philocalia: to énergèthen*⁶⁵, ciò che riceve l'*Energia*, l'*énergèma*⁶⁶, il prodotto dell'*Energia*, o ancora l'*apotelesmata*⁶⁷, i risultati dell'*Energia*, che sono tutti e tre, secondo Palamas, effetti creati dall'*Energia*. Questi passi della *Philocalia* non potrebbero essere chiaramente scelti come punto di partenza per riaprire un dialogo chiuso tra ortodossi e cattolici? Non sarebbe un metodo preferenziale per iniziare un dialogo fruttuoso? Dunque, non si dovrebbero sminuire le differenze concettuali come se avessero meno peso di quelle che uniscono, ma ripartendo anche dall'esperienza che unisce, cercare con empatia elementi meno sviluppati da un autore che possano promuovere un nuovo rapporto concettuale per rendere conto della realtà vissuta.

d) Come applicare questo metodo di dialogo nel campo cattolico? Peraltro, qual è già il senso della trasfigurazione dei santi tra i *cattolici latini*? Non è stato elaborato un pensiero dogmatico sistematico sul problema per influsso del pensiero di sant'Agostino, che ha poco sviluppato il tema della Trasfigurazione di Cristo con sette occorrenze senza peso teologico⁶⁸. È abbastanza chiaro, per il pensiero latino,

⁶² GREGORIO PALAMAS, *Antirretico contro Akindunos*, 7, 14, n. 51-52 (Συγγράμματα III, 500-501).

⁶³ GREGORIO PALAMAS, *Discorso contro Gregoras*, 3, n. 31 (Συγγράμματα IV, 339).

⁶⁴ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE in *PG* 91, 1128A. Si veda anche GREGORIO PALAMAS, *Antirretico contro Akindunos* 3, 1, 3 (Συγγράμματα III, 162).

⁶⁵ R.-E. SINKEWICZ, *Saint Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters* (Studies and Texts 83) Toronto 1988, cap. 73, 168 (Συγγράμματα V, 77).

⁶⁶ *Ibid.*, cap. 129, 232-233 (Συγγράμματα V, 108).

⁶⁷ *Ibid.*, cap. 140, 244 (Συγγράμματα V, 113).

⁶⁸ J. PINTARD, *Remarques sur la Transfiguration dans l'œuvre de Saint Augustin. Une influence de l'Orient?*, in *TU* 108 (1972) 335-340.

che non si può seguire la distinzione Essenza/Energia proposta da Gregorio Palamas secondo i suoi propri termini. Questo invaliderebbe il dogma della semplicità di Dio (cfr. Laterano IV: *substantia seu natura simplex omnino*, DzH n. 800) professata già dai Cappadoci e dalla stragrande maggioranza dei teologi. Ma se si accetta la realtà del fenomeno mistico, non si potrebbe dialogare su altre espressioni fino a trovare un consenso teologico costruttivo?

Abbiamo già sottolineato la base comune di questo fenomeno come una anticipazione della chiarezza che illuminerà i corpi gloriosi⁶⁹. Anche l'insegnamento di Gregorio Palamas, che fa scendere la *Luce del Tabor* dall'anima al corpo, può facilmente essere preso come ulteriore punto di riferimento per il dialogo teologico. Effettivamente, questo pensiero può essere ricavato da san Giovanni Climaco († 650 ca.)⁷⁰, ossia una tradizione sempre intatta nell'interpretazione tradizionale occidentale: *se la vita divina regna al di dentro dell'anima, si dice che l'espressione del corpo diviene pura, luminosa, raggianti come il fuoco*⁷¹. Ma, per noi cattolici, una radiazione luminosa straordinaria non impedisce di considerare il fenomeno come fisico, «come una luce organica, ma spinta dallo Spirito Santo»⁷², secondo l'espressione di Blasucci nel grande *Dictionnaire de Spiritualité*.

Nel suo magistero ordinario, Innocenzo III († 1216) ha insegnato – nell'*Omelia per il Sabato dei quattro tempi* (Omelia n. 14 considerata autentica, ma indirizzata solo al popolo romano: dunque *Urbi sed non Orbi*; PL 217, 382A) – che, per la Trasfigurazione, Cristo aveva ricevuto una delle quattro doti (qualità inamovibili dei corpi risuscitati), e in anticipo la dote gloriosa. Questo insegnamento viene dal *De sacro Altaris Mysterio* (lib. IV, cap. 12, PL 215, 864BC) composto dal cardinale Lotario da Segni, prima di essere eletto papa (8 gennaio 1198) con il nome di Innocenzo III. Tuttavia quest'opera è stata riveduta dal papa Innocenzo III e pubblicata tale quale durante il suo pontificato, dunque fa parte del magistero ordinario della Chiesa⁷³. Orbene, san Tommaso sembra ignorare in questo luogo il *De sacro Altaris Mysterio* di Innocenzo III quando attribuisce questa opinione teologica a Ugo

⁶⁹ Cfr. il classico A. TANQUERAY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Tournai-Roma 1949, 949.

⁷⁰ D. 30, n. 17. In JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle Sainte*, tr. P. Deseille, Bellefontaine 1978, 307. L'edizione di Matthieu Rader (PG 88) si ferma a scolia n. 13.

⁷¹ Cfr. il classico M. J. RIBET, *La mystique divine*, t. 2, Paris-Tours 1895², 602.

⁷² A. BLASUCCI, art. *Lumineux (phénomènes)*, in *DSp* 9 (1976) 1188.

⁷³ Cfr. Y. CONGAR, art. *Innocent III*, in *Catholicisme* 5 (1962) 1650-1658, qui 1650: «*De sacro Altaris Mysterio* [...] achevé de rédiger, en sa forme actuelle, après l'accession au pontificat».

di San Vittore⁷⁴. Se si procede a una ricerca critica, in tutta l'opera di Ugo, non si trova nulla del genere. San Tommaso si sbaglia per un errore casuale o per meglio contraddire una asserzione teologica che non condivide? A nostro parere, non si può pensare che l'abbia fatto spesso⁷⁵. Qualunque sia la verità, san Tommaso è morto (7 marzo 1274) poco dopo la redazione della terza parte della *Summa Theologica* (1272-dic. 1273) a Napoli, e così non si è potuto correggere.

Secondo san Tommaso, se la dote gloriosa in un senso pieno (*quantum ad modum essendi*) è negata a Cristo per difendere la Risurrezione come avvenimento diverso dalla Trasfigurazione, la *claritas*, Luce gloriosa, durante la Trasfigurazione è anche unica nel Vangelo, poiché Gesù risuscitato non apparve mai nella luce soprannaturale. Dunque, a nostro parere, quella che si potrebbe chiamare non una dote ma una *quasi-dote* (*claritas gloriosa quantum ad essentiam*) nella Trasfigurazione sembra interpretare bene il magistero ordinario di Innocenzo III, senza nulla togliere a san Tommaso. L'espressione attribuita ai santi trasfigurati è rimasta nel pensiero della teologia spirituale fino al XVIII secolo⁷⁶. Dunque con questa categoria un po' nascosta, ma che è sfiorata dal magistero ordinario della Chiesa, non si potrebbe trovare un linguaggio adatto per un dono glorioso, creato, che viene compreso come un effetto della forza-azione, in-creata, dello Spirito Santo? Pensiamo di sì.

3. Conclusione

Nell'affrontare un problema difficile⁷⁷ e teologicamente scomodo come il nostro, c'è sempre il rischio del cosiddetto irenismo, che nasconde i veri problemi partendo dal falso dogma messo in rilievo dal cardinale Georges-Marie Cottier OP, il quale afferma che non si possono «relativizzare i punti di divisione come se avessero

⁷⁴ Cfr. *STh* III, q. 45, a. 2, c. E inoltre le citazioni latine.

⁷⁵ Cfr. *STh* II-II q. 10, a. 12; q. 11, a. 2, ad 3.

⁷⁶ J. LOPEZ EZQUERRA, *Lucerna mystica*, cap. 29-30, n. 316-341, Venetiis 1733, 182-187, qui 186: «Videmus etiam in hac elevatione *quasi dotes* corporis, quandoquidem reperitur (licet imperfecte) IMPASSIBILITAS, si quidem neque pœnam, neque molestiam patitur, nec acus punctum dolet; SUBTILITAS, quia redditur diaphanum et crystallinum, et potius videtur cœleste quam terrenum; AGILITAS, nam a terra in altum extollitur, ibique elevatum diu perstat, et ad tenuissimum flatum (amissa omnino ejus gravitate) circumdicitur, CLARITAS, quia manet formosum, rubicundum, et splendens».

⁷⁷ Per esempio Carl Albrecht sottolinea la difficoltà soggettiva delle esperienze di luce prodigiosa (cfr. C. ALBRECHT, *Das Mystische Erkennen*, Mainz 1982², 121-122).

meno peso di verità di quello che è tenuto in comune»⁷⁸. Questo non contraddice quanto diceva papa Giovanni XXIII con il principio metodico di «ricercare prima ciò che unisce piuttosto che ciò che divide» (*Detto* di Giovanni XXIII)⁷⁹. Quest'ultima raccomandazione è soltanto temporale, ma non logica. Per evitare un errore simile, occorre ripartire da capo, dalla Rivelazione e direttamente dall'esperienza ben analizzata dei santi che sono veri teologi in atto⁸⁰. Bisogna andare oltre certi concetti teologici già troppo banalizzati e difficilmente criticabili. Questo può aiutare a indicare una modalità per promuovere un dialogo ecumenico nuovo e fruttuoso.

Infine questi dialoghi, teologico e dell'esperienza spirituale, aiutano a rafforzare la convinzione che l'azione dello Spirito Santo è diffusa sia all'interno della Chiesa, sia – come abbiamo sottolineato nella prima parte di questo scritto – al di là dei «confini visibili della Chiesa». Notiamo questa espressione nuova del magistero recente (*RH*, n. 6; *RMi*, n. 18; cfr. *DI*, n. 12 e 19) che viene dalla conclusione del famoso testo del Concilio Vaticano II, cioè dalla *Gaudium et Spes*, n. 22: «Cristo infatti è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, *nel modo che Dio conosce*, col mistero pasquale». La Chiesa è allo stesso tempo una realtà visibile e invisibile (*LG*, n. 8)⁸¹ e un «sacramento universale di Salvezza» (*LG*, n. 48), a partire dalla quale si possono rileggere con prudenza le altre esperienze religiose, quando si manifestano nel cuore dei seguaci delle altre religioni «elementi di bontà e di grazia» (*DI*, n. 8), come nel caso dei mistici trasfigurati.

Inoltre, la mistica nel suo rapporto intimo con la via della santità di ognuno non deve essere sottovalutata. Può essere utile ricordare in questa conclusione l'analisi del cardinale Walter Kasper: «è bene mettere in guardia contro la tentazione di differenziare troppo la mistica come una via speciale ed un caso particolare (...). La

⁷⁸ Nostra traduzione: G. COTTIER, *Dialogue et vérité*, in *Nova et Vetera* 75 (2000) 5-25, qui 22.

⁷⁹ Cfr. Card. A. BEA, *Allocuzione a New-York* (1 aprile 1963), in DC 1401 (1963) 729-734, qui 731, n. 3: «Quelle est la loi des échanges réciproques, et donc, la loi de l'instauration de l'unité? Le Pape Jean XXIII a dit un jour que, pour sa part, il cherchait toujours à souligner ce qui unit et à faire avec chacun toute la route qu'il est possible de faire sans léser les exigences de la justice et de la vérité».

⁸⁰ Cfr. F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ*, Vénasque 1989.

⁸¹ *LG*, n. 8: «Societas (...) et communitas spiritualis (...) unam realitem complexam efformant, quæ humano et divino coalescit elemento».

spiritualità di ogni cristiano che vive in maniera consapevole, seria e riflessiva ha sempre, in ultima analisi, tratti mistici»⁸².

San Giovanni della Croce († 1591) – di cui sappiamo, sulla base del processo di canonizzazione, che è stato trasfigurato parecchie volte – ci lascia stupiti quando descrive l'esperienza di trasfigurazione gloriosa: «Da questo bene dell'anima ridonda a volte nel corpo l'unzione dello Spirito Santo e così tutta la sostanza sensitiva, tutte le membra, le ossa e il midollo godono, non in debole maniera come solitamente suole accadere, bensì con sentimento di grande diletto e gloria, che si avverte fin nelle estreme giunture dei piedi e delle mani. E prova il corpo così tanta gloria nell'anima che a suo modo loda Dio, sentendolo nelle sue ossa...»⁸³.

Se la stima per la bellezza della nostra spiritualità cattolica rinasce nei seminari, nei conventi, nelle aule universitarie, fino ad arrivare alle nostre parrocchie, questo – siamo sicuri – ci aiuterà a dialogare con una esigenza teologica rinnovata e con un apprezzamento per l'esperienza degli altri.

⁸² W. KASPER, *Spiritualità ed ecumenismo*, in RTLu 2 (2002) 211-224, qui 223 (= Nicolaus 29 [2002/2] 187-203, qui 201-202).

⁸³ *Fiamma viva d'amore*, strofa n. 2 (A, n. 20-B, n. 22). Cfr. M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix*, Paris 1981, 241.

Unicità della mediazione della salvezza in Cristo e pluralità delle religioni. Considerazioni sulla scia di Karl Rahner

Michael Schulz

Facoltà di Teologia cattolica, Università di Bonn

1. Il pluralismo religioso e i tre tipi di reazione teologica

Nel villaggio globale le religioni del mondo si incontrano più che nel passato¹. Nel villaggio globale non solo le chiese cristiane, ma anche le moschee e le sinagoghe occupano le piazze principali e ci sono cartelli che indicano la via al centro buddista. Come reagire a questa nuova esperienza del pluralismo vissuto delle religioni?

A livello teologico si parla in genere di tre tipi di reazioni².

Secondo la posizione dell'*esclusivismo*, solo in Cristo è data la salvezza, ogni altra religione invece è idolatria e priva di ogni grazia. Troviamo questa concezione nei gruppi evangelici o parzialmente nella teologia dialettica (Karl Barth) secondo cui ogni religione è il tentativo di afferrare, conquistare o manipolare Dio. La religione sarebbe manifestazione del desiderio umano di essere *sicut Deus*. Solo il cristianesimo non è religione (Dietrich Bonhoeffer) perché nasce dall'alto, dalla rivelazione di Dio.

L'*inclusivismo* è ormai la posizione classica, sostenuta dal magistero, del Concilio Vaticano II che afferma nella dichiarazione *Nostra aetate* (n. 2): «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini».

¹ Questo contributo è la lezione di congedo (*Abschiedsvorlesung*), tenuta il 17 marzo 2004 dall'autore, che dal 1° aprile 2004 si è trasferito dalla FTL all'Università di Bonn.

² Cfr. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, (Beiträge zur Fundamentalthologie und Religionsphilosophie 1) Neuried 1997, 65-97.

Un terzo tipo di reazione è quello di stampo *pluralistico*: la teologia pluralistica delle religioni trasforma il fatto della moltitudine delle religioni, il pluralismo religioso *de facto*, in un pluralismo *de iure* (*Dominus Iesus*, n. 4). L'unicità della mediazione cristologica della salvezza cede il posto ad una mediazione pluralistica.

La tesi fondamentale della teologia pluralistica è così riassunta da Perry Schmidt-Leukel: non è soltanto il cristianesimo che contiene una conoscenza e rivelazione salvifiche, perché esse sono presenti al massimo grado anche nelle altre religioni³. Per sostenere questa tesi viene eliminata la possibilità di un mediatore unico e definitivo. Una molteplicità di mediatori sembra essere più plausibile.

In questa relazione si intende giustificare la posizione dell'inclusivismo a partire da una prova della pensabilità e possibilità razionale della fede in una rivelazione definitiva. Questa prova della possibilità di una rivelazione definitiva toglie il fondamento alla posizione pluralistica. Inoltre si propone la tesi che una prova della possibilità di una rivelazione definitiva e insuperabile contribuisce alla stima autentica delle religioni non-cristiane e indica la piattaforma di un dialogo interreligioso che non richiede una rinuncia a priori ad ogni pretesa di verità religiosa.

2. La posizione pluralistica della teologia delle religioni

I pensatori più conosciuti della teologia pluralistica delle religioni sono Wilfred Cantwell Smith, John Hick e Paul Knitter. Presentiamo i primi due.

2.1. Wilfred Cantwell Smith (1916-2000)

Wilfred Cantwell Smith⁴, d'origine calvinista, fu professore di scienze religiose comparate e direttore del *Center for the study of World Religions* presso la Harvard University, a Cambridge. Fondò inoltre un istituto di studi islamici a Montreal.

Una delle sue idee principali è la distinzione fra fede, *faith*, e opinione, *belief* – una differenza contenutistica che nell'inglese comune non esiste. Con fede, *faith*, Smith intende il credere personale di un uomo, la fiducia che si pone in qualcosa o in una persona. *Belief* significa invece un'opinione, un atteggiamento, un culto, il

³ Cfr. *ibid.*, 71, 245. Un bello sguardo d'insieme sugli autori del pluralismo religioso è offerto in Id., *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in *Theologische Revue* 89 (1993) 353-364.

⁴ Cfr. i suoi saggi *Belief and History* (1977), *Faith and Belief* (1979), *Towards a World Theology* (1981). P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 271-338.

libro sacro, il dogma, la dottrina. Smith ritiene in modo provocatorio che «one's faith is given by God, one's belief by one's century»⁵. La fede personale è data da Dio. La fede di confessione, il *belief*, è data dal secolo, dall'ambiente, dalla tradizione. Ne consegue per esempio che il corano diventa parola di Dio nel momento in cui il soggetto lo accoglie nella sua fede. Gesù guadagna la sua filiazione divina solo nella fede personale. Gli esempi mostrano la natura pluralistica della mediazione di salvezza.

Secondo Smith, il dialogo interreligioso è possibile perché la fede personale collega tutti gli uomini. Egli spera in un'unità dell'umanità nella fede, dalla quale scaturisca la pace religiosa universale.

Rimane però il problema della contraddittoria distinzione del senso o del significato oggettivo dal senso o significato personale, soggettivo⁶ – una distinzione che nemmeno Smith riesce a rispettare nella sua concezione. In realtà egli esige da tutte le religioni di accettare una fede calvinista sfolta, ridotta, vale a dire, questa fede fiduciale come metateoria che relativizza il contenuto concreto di tutte le religioni.

Ma è ovvio che questa pura fede fiduciale in Dio non unisce affatto tutte le religioni, dal momento che l'atto della fede è sempre contraddistinto dall'oggetto della fede. La fede fiduciale presuppone *the belief* in un Dio personale a cui posso auto-consegnarmi. Nel buddismo ad esempio manca un Dio del genere. Già per questo motivo la teoria di Wilfried Cantwell Smith non convince.

2.3. John Hick

Il grande rappresentante e promotore della teologia pluralistica delle religioni è, senza dubbio, il pastore presbiteriano John Hick⁷, nato nel 1922 in Gran Bretagna. Hick fonda la mediazione plurale della salvezza in termini di teoria della rivelazione e teoria della conoscenza⁸. L'Assoluto, che egli chiama *the Real*, non può rappresentarsi nella sua pienezza in un unico mediatore umano⁹. L'uomo è per così dire

⁵ W. C. SMITH, *Belief and History*, Charlottesville 1977, 205.

⁶ Cfr. K.-H. MENKE, *L'unicità di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda sul senso*, Cinisello Balsamo 1999, 58-83 (con riferimento a P. Knitter e J. Hick).

⁷ Pubblicazioni importanti: *God has many names* (1980); *An Interpretation of Religion* (1989) – che qui citiamo dalla versione tedesca *Religion. Die menschliche Antwort auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996 –; *The Metaphor of God Incarnate* (1993).

⁸ Cfr. su questo G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes: Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 69-73.

⁹ Cfr. J. HICK, *Religion*, 259; Id., *Jesus und die Weltreligionen*, in Id., *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979, 175-194, spec. 190 s.; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 501; su questo vedi G. VERGAUWEN, *Le*

“troppo piccolo” per la “grande” realtà assoluta. La parola di Dio non si adatta mai sufficientemente alle parole umane. A causa della finitezza dell'uomo, sarebbero accessibili solo delle apparizioni dell'Assoluto, *phainomena*, come afferma Hick appoggiandosi sull'epistemologia di Immanuel Kant¹⁰. L'assoluto stesso rimarrebbe inaccessibile, similmente alla cosa-in-sé, che secondo Kant rimane l'aspetto nascosto della realtà, pensata indipendentemente dal soggetto conoscente.

La ricezione delle diverse esperienze fenomeniche dell'assoluto sarebbe inoltre interamente impregnata dal contesto socio-culturale. Così dipenderebbe ultimamente dal ricevente se l'assoluto appare in modo personale e/o impersonale¹¹. In verità l'assoluto si troverebbe al di là di questa alternativa.

Per illustrare la sua epistemologia, Hick riprende un racconto della tradizione buddista¹². Ne trae la conclusione che tutti gli uomini rassomigliano a ciechi che si avvicinano ad un elefante, cioè alla realtà assoluta, al divino e alla sua manifesta-

rôle de Jésus-Christ dans la théologie pluraliste des religions, in Rivista Teologica di Lugano 2 (1999) 259-282, qui 263.

¹⁰ Cfr. J. HICK, *Religion*, 262-269. In *ibid.*, 263 ci si richiama anche a Tommaso d'Aquino: secondo Tommaso il conosciuto è nel conoscente alla maniera del conoscente (*cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*, *STh* II-II 1, 2 c). La forza di conoscenza umana intesa da Tommaso rende però possibile affermare nel *phainomenon* l'essenza di una cosa, e al tempo stesso la sua partecipazione all'essere, che in modo perfetto è reale solo in Dio. Hick capovolge invece kantianamente la gnoseologia tommasiana, affinché essa possa venir applicata come prova delle sue proprie tesi. Cfr. inoltre G. GÄDE, *Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks*, in *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 46-69.

¹¹ Cfr. J. HICK, *Religion*, 269-273.

¹² Cfr. J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays on the Philosophy of Religion*, London 1973, 140. «C'era una volta un re che ordinò al suo ministro: “Riunisci in una piazza tutti gli uomini del regno che sono ciechi fin dalla nascita!”. Il ministro eseguì l'ordine e poi chiamò il re. Questi si recò nella piazza dov'erano riuniti i ciechi, e ordinò che ognuno di essi toccasse l'elefante reale, per poi dirgli a che cosa l'elefante somigliasse. L'elefantiere fece toccare ad alcuni ciechi la testa, ad altri le orecchie, ad altri le zanne, ad altri la proboscide, ad altri il ventre, ad altri le gambe, ad altri il dietro, ad altri il membro, ad altri la coda; sempre a tutti dicendo: “Questo è l'elefante!”. Poi il re si accostò ai ciechi e chiese loro se avessero toccato l'elefante. “Sì, Maestà!”, risposero, “Allora ditemi a che cosa assomiglia l'elefante”. E i ciechi cominciarono a descrivere a modo loro l'elefante. Quelli che avevano toccato la testa dissero: “Maestà, l'elefante assomiglia a una caldaia”. Quelli che avevano toccato le orecchie dissero: “Maestà, l'elefante assomiglia a un ventilabro”. Quelli che avevano toccato le zanne dissero: “Maestà, l'elefante assomiglia a un vomere”. Quelli che avevano toccato la proboscide dissero: “Maestà, l'elefante assomiglia ad un manico d'aratro”. Quelli che avevano toccato il ventre dissero: “Maestà, l'elefante assomiglia a un granaio”. Quelli che avevano toccato le gambe, dissero: “Maestà, l'elefante assomiglia a delle colonne”. Quelli che avevano toccato il posteriore, dissero: “Maestà, l'elefante assomiglia a un mortaio”. Quelli che avevano toccato il membro, dissero: “Maestà, l'elefante assomiglia a un pestello”. Quelli che avevano toccato la coda, dissero: “Maestà, l'elefante assomiglia a uno scacciamosche”. E siccome ognuno sosteneva la propria opinione, cominciarono a discutere e finirono con l'accapigliarsi e percuotersi, gridando: “L'elefante assomiglia a questo, non a quello! Non assomiglia a questo, assomiglia a quello!”. E il re si divertì a quella zuffa» (*Udana* VI, 4, 66-69).

zione. Ognuno dei ciechi tocca una parte dell'elefante. Poi discutono sulla natura dell'elefante che rimane inaccessibile perché ognuno può solo identificare l'elefante con quella parte toccata. La morale della favola è l'immoralità della verità e la parzialità d'ogni verità religiosa.

Rimane però il problema di colui che racconta la parabola e che sa e vede che tutti gli uomini sono ciechi. Chi è? È Hick, ovviamente. Ma così egli cade in una contraddizione pragmatica: prova la cecità dell'uomo nei confronti della realtà assoluta presupponendo il suo vedere vero della relazione fra realtà e la situazione epistemologica dell'uomo. Se tutti gli uomini fossero ciechi, nessun uomo lo saprebbe, nemmeno John Hick.

La tradizione buddista invece non cade in tale contraddizione pragmatica poiché presuppone la verità della dottrina di Buddha e usa la parabola solo per illustrare il non-senso della discussione tra alcuni asceti, bramani e membri di diverse sette su questioni secondarie, come quelle circa il culto.

Malgrado la cecità dell'uomo, Hick indica un criterio etico nel dialogo interreligioso. La mediazione salvifica avverrebbe sempre là dove l'uomo supera una centratura in sé, la *self-centredness*, e vive la *reality-centredness* (centratura nel reale assoluto).

Gesù sarebbe un mediatore di salvezza perché vive la *reality-centredness*: infatti un teocentrismo contrassegnerebbe l'autointelligenza di Gesù. Nel suo saggio *The Myth of God Incarnate* Hick rifiuta il cristocentrismo della fede cristiana. Il cristocentrismo risulterebbe da una «crescente divinizzazione di Gesù»¹³. Similmente Hick svuota la croce di ogni senso redentore. Basta l'imitazione del teocentrismo di Gesù. La fede, secondo cui Dio riconciliò con sé il mondo per mezzo del suo Figlio fattosi uomo, è classificata da Hick come una teoria posteriore senza ogni fondamento nel Gesù storico¹⁴. La dottrina del peccato originale è rifiutata da Hick in quanto mito; «educated Christians» (!) sono della medesima opinione¹⁵. Il male umano, la centratura in sé, viene perciò interpretato come residuo evolutivo nell'uomo, come aspetto dell'istinto di sopravvivenza nella battaglia per l'esistenza¹⁶. L'evoluzione dell'uomo verso il bene avviene mediante la forza attrattiva di corri-

¹³ J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, 40-46; Id., *Religion*, 59; Id., *A Christian Theology of Religions*, 99-103.

¹⁴ Cfr. J. HICK, *Religion*, 57-60; Id., *The Metaphor of God Incarnate*, 15-26; 112-126.

¹⁵ *Ibid.*, 116.

¹⁶ Cfr. *ibid.*

spondenti modelli. Gesù, ma anche altri geni religiosi o umanitari, stimolano al miglioramento morale del genere umano. La salvezza ha dunque molte facce; essa è plurale.

Questa tesi implica però la rinuncia di ogni religione alla sua identità concreta. Il dialogo religioso presuppone la cecità di tutti i suoi partecipanti.

3. Giustificazione dell'inclusivismo e prova della possibilità di una rivelazione definitiva

La teologia cattolica celebra in questo anno il centesimo compleanno del gesuita Karl Rahner, che nacque il 5 marzo 1904 a Friburgo in Germania. La sua filosofia e teologia ci indicano una via per affrontare la problematica esposta. Sotto la guida di Rahner mostriamo dapprima la logica interna e la possibilità di una rivelazione definitiva, cioè di una realtà che supera a livello filosofico la concezione pluralistica di Hick.

3.1. L'apertura dell'uomo per Dio come prima condizione di una rivelazione di Dio

Giacché l'uomo capisce la finitezza della sua esistenza e di tutte le cose, dobbiamo concludere che l'uomo è aperto all'infinito che solo fa capire il finito.

Questo infinito non può essere né la semplice negazione del finito né una pura idea. Sia nel caso della pura negazione o del nulla, sia nel caso della pura idea dell'infinito, non si potrebbe spiegare il fatto che lo spirito umano trascende il finito sapendo del finito come tale. Infatti, il nulla non motiva che a nulla, quindi non fonda mai il trascendere del finito; Rahner si schiera contro la posizione del suo maestro di filosofia Martin Heidegger, secondo cui lo sfondo scuro del nulla rivelerebbe l'ente come tale¹⁷. Neppure l'idea dell'infinito basta per spiegare il superamento del finito da parte dello spirito umano, poiché un'idea rimane qualitativamente sempre un prodotto limitato e finito del medesimo spirito umano¹⁸. Ne consegue che solo l'apertura dell'uomo a un essere infinito spiega il fatto che l'uomo sa della sua finitezza.

¹⁷ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, 1990⁵, 57.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 99.

Questa apertura dell'uomo verso l'infinito potrebbe essere usata dall'infinito stesso per manifestarsi all'uomo, il che però presupporrebbe che l'essere infinito sia spirito che sa agire.

Il fatto che l'infinito sia spirito ci mostra, secondo Rahner, la finitezza e contingenza dell'uomo: una esistenza finita e da sé stessa non necessaria presuppone una realtà necessaria che vuole l'esistenza dell'essere finito¹⁹. La conoscenza del finito documenta quindi l'esistenza di una libertà assoluta, di uno spirito infinito che volendo il finito lo pone. Questa libertà assoluta può anche agire in riferimento all'uomo che da parte sua è aperto a questa libertà divina. Ne consegue che un'interazione divino-umana è possibile in linea di principio, un'automanifestazione dello spirito assoluto nell'uomo e attraverso un uomo è pensabile.

Il tentativo di Hick di limitare l'assoluto nella sua capacità di manifestarsi in modo autentico all'uomo, in realtà limita l'assoluto stesso, pone un confine insuperabile che cambia l'assoluto in una realtà limitata. Rahner impara da G. W. F. Hegel che non si pensa veramente l'assoluto ponendo fra l'infinito e il finito confini che nemmeno l'assoluto riesce ad attraversare. Solo l'assoluto che è capace di manifestarsi nel finito è veramente illimitato e un infinito vero (affermativo)²⁰.

In effetti, poiché l'infinito è libertà assoluta non è possibile dedurre dal concetto dell'assoluto la necessità della sua automanifestazione. Dell'*ignoto libero* parla Rahner nella sua filosofia della religione dell'anno 1941, *Uditore della parola*²¹. Dio è mistero perché è libertà assoluta; questo stesso fatto però, noi lo possiamo conoscere. Di più, secondo Rahner Dio è *mistero personale* perché esiste in un modo unico e ineffabile²². Inoltre l'assoluto non può esistere mai in una pluralità di diverse essenze le quali si limiterebbero a vicenda.

3.2. Come Rahner concepisce l'unicità e definitività della rivelazione?

Ci sono tre aspetti di cui si deve tener conto.

1. La rivelazione diventa definitiva quando Dio stesso si comunica nella sua autoconoscenza espressa e contenuta nella sua parola divina. Un'autoconoscenza di Dio può essere presupposta per il fatto che Dio è libertà, la quale implica un autoriferi-

¹⁹ Cfr. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Roma 1988, 120-128; Id., *La Trinità* (BTC 102), Brescia 1998, 89.

²⁰ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica* I, Roma-Bari 2001, 145-154.

²¹ Purtroppo la traduzione italiana del titolo *Hörer des Wortes* cambia il singolare "uditore" nel plurale "uditori" della parola, cfr. RAHNER, *Corso fondamentale*, 45: «L'uditore del messaggio».

²² Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale*, 92-98.

mento riflesso; altrimenti sarebbe solo un istinto cieco, cosa che non conviene all'assoluto. C'è anche la parola divina nello spirito divino come manifestazione e contenuto interni della sua autoconoscenza²³. Siccome l'uomo è aperto a Dio, l'uomo è sempre un uditore potenziale di tale parola nella quale Dio stesso si dice e si esprime.

Quando Dio si è detto nella sua parola, lo ha fatto una volta per sempre. Più di una parola divina, in cui Dio comunica se stesso, non è pensabile. L'evento della parola di Dio nella storia umana è ciò *quo maius cogitari nequit*.

L'idea di una rivelazione definitiva, conclude Rahner, ci conduce quindi alla porta del concetto trinitario di Dio, di un verbo divino²⁴.

Anche nell'islam incontriamo quest'idea: il corano è la parola divina fattasi libro, e solo l'origine divina garantisce la logica della definitività della rivelazione islamica. Questa logica fu messa in crisi nel IX secolo quando i mutaziliti rifiutarono la fede in una parola non creata come madre di tutte le scritture sacre accanto a Dio²⁵, benché nella sura 13,39 sia scritto: «è presso di Lui la Madre del Libro». Ma i mutaziliti si riferirono alla sura 112, dove si dice che Dio «è unico, non ha generato, non è stato generato e nessuno è eguale a Lui». Quindi neppure la madre del libro, la parola fattasi libro, può essere pari a Dio. Questo "arianesimo islamico" fu respinto, perché tolse il fondamento della fede nella definitività della rivelazione trasmessa da Maometto. D'altra parte questo fatto ci fa capire l'osservazione di Rahner secondo cui nell'islam c'è una tendenza trinitaria in connessione con l'idea della definitività della rivelazione²⁶. Infatti, solo un verbo interamente divino, quale contenuto della rivelazione, può garantire la sua insuperabilità.

2. L'evento definitivo della parola divina nella storia umana presuppone inoltre, secondo Rahner, una *definitiva unione fra la parola divina e una realtà umana*²⁷. Finché esiste una certa distanza fra messaggio divino e messaggero umano, come nel caso dei profeti o di Maometto, il verbo divino non ha ancora raggiunto la sua presenza definitiva e insuperabile nella storia umana. Solo l'unione ipostatica fra

²³ Cfr. *ibid.*, 163-169, 280s.

²⁴ K. RAHNER, *Trinità*, 96-100; Id., *Corso fondamentale*, 186ss.

²⁵ Cfr. T. NAGEL, *Der Koran. Einführung - Texte - Erläuterungen*, München 1991², 336s.

²⁶ Cfr. K. RAHNER, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in Id., *Schriften zur Theologie*, 13, Zürich et a. 1978, 129-147.

²⁷ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale*, 231ss., 254s., 256-266, 327-330.

verbo divino e realtà umana garantisce la presenza definitiva del logos divino nella carne e nella storia umana. L'unione personale fra logos e natura umana è quindi il secondo aspetto della definitività di una rivelazione insuperabile. L'unicità del «portatore assoluto di salvezza», dice Rahner, è garantita dal fatto che il verbo costituisce la realtà umana di questo mediatore fra Dio e gli uomini, cosicché questa realtà umana è la presenza definitiva del verbo nella storia.

3. Il terzo aspetto si riferisce al fatto che *la realtà umana deve anche accogliere la parola divina*: senza accoglimento umano, la rivelazione non avviene²⁸. Dal momento che l'accettazione umana della rivelazione divina appartiene al concetto stesso di rivelazione, deve dunque essere la rivelazione a garantire e costituire la condizione nell'uomo che accoglie la parola divina. Perciò la cristologia parla dell'unzione pneumatica della libertà umana di Cristo con la quale accoglie ed è la rivelazione di Dio. E se quest'accettazione è realizzata definitivamente, basta una volta per sempre. Spetta allora all'uomo accogliere nello «Spirito di accettazione» la parola ricevuta dal mediatore assoluto della salvezza: ciò si manifesta nella costituzione della Chiesa come popolo di Dio escatologico-definitivo, il quale fa quindi parte della rivelazione stessa.

Insomma, la pensabile definitività della rivelazione ci indica una figura trinitaria e teandrica, cioè divino-umana.

4. Conclusioni

1. Solo là dove c'è questa unione definitiva fra Dio e uomo possiamo parlare di una salvezza definitiva, cioè universale e sconfinata. E solo a questo punto può essere correttamente posta la questione circa il significato delle altre religioni: in che senso partecipano a questa salvezza universale e in che senso la mediano partecipando all'unico mediatore definitivo²⁹. Se la salvezza fosse limitata, non ci sarebbe questa domanda. Ogni religione non sarebbe nient'altro che la presenza di una salvezza limitata. È quindi la pensabile salvezza definitiva e universale che spinge verso il dialogo interreligioso.

²⁸ Cfr. *ibid.*, 164s., 256-261, 422-424, 443s., 475-486.

²⁹ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale*, 400-412.

Giacché la concezione hickiana non riesce a spiegare le condizioni reali di una possibile salvezza universale, non aiuta il dialogo interreligioso, anzi, toglie già il fondamento logico per il dispiegamento del concetto di una salvezza universale.

2. La logica di una possibile rivelazione come evento storico ci spinge, come cristiani, a cercare il dialogo religioso a livello delle religioni concrete, mai ad un livello astratto. Il livello astratto può essere ammesso solo quando vi si può sviluppare la logica interna di una religione concreta come è stato sopra dimostrato nel caso del cristianesimo. Tale esposizione della logica interna di una religione aiuta alla comprensione reciproca, laddove una religione possa ammettere un uso della ragione filosofica secondo la sua pretesa di verità.

Nel dialogo interreligioso, con musulmani, ebrei e indù, possiamo parlare dei criteri per la definitività di una rivelazione divina.

3. Parlando della logica interna di una religione si può percepire più chiaramente il concetto di uomo, di assoluto e di salvezza. Se c'è la pretesa di una salvezza universale nel cuore di una religione, sarebbe sempre interessante vedere se questa religione sviluppi l'idea menzionata nella dichiarazione *Dominus Iesus*: quella di una «mediazione partecipata» (n. 14), ossia la mediazione di questa salvezza universale anche per altre religioni in quanto partecipano al centro salvifico della propria religione. Nella prospettiva indicata dal concetto della mediazione partecipata, l'inclusivismo, sostenuto e giustificato anche da Rahner, diventerebbe una formula per un rispetto reciproco che né presuppone la negazione della verità della propria religione, né costringe al disprezzo dell'altra religione. Ci sembra utile sviluppare un *mutuo inclusivismo* come base di un dialogo interreligioso che parte e presuppone sempre la verità della propria religione e garantisce e richiede anche il rispetto nei confronti delle altre religioni³⁰.

4. Il contatto con le altre religioni ci può anche aiutare a riscoprire verità trascurate della nostra fede. La tradizione buddista ci pone il problema etico. In che senso l'io umano è già di per sé apparizione di un'egocentricità il cui superamento richiede un abbandono totale del soggetto umano? Vi dobbiamo scoprire, alla luce dell'accettazione pneumatica della rivelazione, il valore interreligioso della dottrina del

³⁰ A proposito di un mutuo inclusivismo cfr. il nostro articolo "Mediazione partecipata" e inclusione mutua. *Sul cristocentrismo del dialogo interreligioso*, in M. SERRETTI, *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Roma 2002, 51-66.

peccato originale che ci rende capaci di distinguere fra *Io* e *Io egocentrico* e di rispondere al problema del male nell'uomo, che non è solo un resto animale dell'evoluzione poiché il problema etico si pone solo con l'uomo, con la comparsa dello spirito.

La distinzione fra soggetto e soggetto ripiegato su se stesso rende possibile l'applicazione del concetto di soggetto e persona all'assoluto. Una compatibilità dei concetti di "assoluto" e "soggetto"- "persona" è generalmente esclusa dalla tradizione asiatica.

5. In riferimento a Wilfred Cantwell Smith possiamo dire che il concetto di una rivelazione definitiva supera la separazione contraddittoria fra senso per me e senso comune³¹. Un senso per me, che mi sostiene anche nel nulla abissale della morte, non può essere che un senso definitivo, perché occorre un sostegno ultimo che trascenda ogni finitezza e particolarità. Un senso per me ha valore solo se si tratta di un senso di per sé, di un senso universale e illimitato, ossia di una salvezza sconfinata la cui possibilità e realtà presuppongono un Dio trino.

6. Il concetto di senso ci aiuta inoltre a comprendere la rivelazione e la salvezza come evento, non prima di tutto come *istruzione divina*. Hick ed altri rappresentanti della teologia pluralistica delle religioni, sulla base della teoria di informazione, identificano e concepiscono la rivelazione come una istruzione³². In questa prospettiva si arriva facilmente alla conclusione che un singolo uomo non può mai mediare *tutte* le verità divine e che sarebbe necessaria una moltitudine di rivelazioni per comunicare tutte le informazioni dal cielo (sebbene nemmeno infinite forme di mediazioni, che rimangono qualitativamente sempre realtà finite, possano mai esaurire l'infinita qualitativa dell'assoluto). L'idea del senso però ci fa capire che la rivelazione è prima di tutto un evento di un senso assoluto che nasce nell'incontro definitivo fra libertà divina e libertà umana, là dove è costituito un senso ultimo quale avvenimento.

Quando c'è la realtà del senso definitivo e ultimo, non si può aspettare un altro senso ultimo. Basta la sua costituzione unica.

³¹ Cfr. K.-H. MENKE, *L'unicità di Gesù Cristo*, 133-141.

³² Cfr. J. HICK, *Religion*, 266s.: c'è una sorgente trascendente che mette a disposizione delle informazioni, le quali possono essere trasformate in una cosiddetta esperienza religiosa dallo spirito e dalla mente dell'uomo; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 71, identifica conoscenza di Dio con rivelazione.

Il dialogo interreligioso è la grande sfida del nostro tempo. La nostra fede nella rivelazione trinitaria e divino-umana costituisce una base preziosa in questa discussione perché essa ci offre una logica brillante dell'autocomunicazione di Dio come avvenimento storico e unico che include in sé un valore delle altre religioni ed esige dal cristiano un dialogo a livello delle concrete pretese di verità delle religioni.

A questo proposito la filosofia e la teologia di Rahner costituiscono una chiave che apre la porta a questa logica della nostra fede nel Dio unitrino. «Egli non è lontano da ciascuno di noi» (At 17,27).

Segreto confessionale e diritto-dovere dei ministri del culto di astenersi dal deporre in processi penali. Brevi annotazioni canonistiche

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia (Lugano)

Prima di esporre i profili canonistici della questione e le loro possibili conseguenze a livello delle diverse normative statuali, sono necessarie due brevissime chiarificazioni preliminari d'ordine generale.

Innanzitutto va osservato che a livello normativo, sia civile che penale, il “segreto” non è tanto una figura giuridica precisa ma un problema, perché non è facile ricostruire una nozione unitaria di segreto nei diversi ordinamenti giuridici vigenti. Anche in rapporto al cosiddetto “segreto professionale” per tutelarlo efficacemente a livello penale è necessario ricorrere a una caratterizzazione di tipo soggettivo, «legata alla particolare tipologia dei soggetti vincolati nell'obbligo della segretezza»¹.

In secondo luogo anche la nozione di “ministro del culto” o di “ecclesiastico” è essenzialmente civilistica e come tale presuppone sempre, per lo meno in Europa, un riferimento alle normative giuridiche delle rispettive confessioni religiose, onde certificare le funzioni effettivamente svolte dai soggetti in questione².

È dunque da salutare positivamente la decisione della Commissione della legislazione del Gran Consiglio del Cantone Ticino di voler ascoltare, all'inizio dei propri lavori sul tema in questione, il punto di vista di un canonista, dato che l'iniziativa generica per un cambiamento dell'Art. 124 cpv 1 del Codice di procedura penale ticinese mira a eliminare solo ed esclusivamente il diritto degli ecclesiastici di non essere obbligati a deporre. Di conseguenza anche le presenti annotazioni si limita-

¹ U. RUFFOLO, *Segreto e diritto civile. La questione in generale*, in EDD, vol. 41, Milano 1989, 1015-1027, qui 1022.

² Cfr. C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, Torino 2002, 217.

no a esporre la normativa canonica vigente e a indicare brevemente le possibili rilevanze a livello dell'ordinamento giuridico di uno Stato democratico.

1. La normativa canonica relativa al segreto confessionale

La protezione del segreto professionale, rimessa in questione dalla menzionata iniziativa generica, non si limita ovviamente al *sigillum confessionis* ma si estende a tutto ciò che viene confidato a un ecclesiastico nell'esercizio del proprio ministero. Tuttavia è proprio dal sigillo sacramentale che occorre partire se si vuole comprendere la normativa canonica vigente in ordine al segreto professionale a cui è tenuto un ministro ecclesiastico, non solo cattolico, e in genere ogni ministro del culto.

Il *sigillo sacramentale* e il *segreto della confessione* sono stati definiti canonicamente la prima volta al quarto Concilio Lateranense (1215) e da allora sono diventati norme canoniche universali, tuttora in vigore sia nel CIC che nel CCEO e punto di riferimento emblematico anche per gli ordinamenti giuridici delle Chiese protestanti.

Il sigillo sacramentale è una particolarissima forma di segreto, la più alta e assoluta, che tocca ogni sacerdote confessore, il quale mai, per nessuna ragione e in nessun modo, potrà tradire il penitente rivelando anche indirettamente l'identità del peccatore e un suo peccato. Anzi, esso non comprende solo i peccati ma tutte le comunicazioni relative alle circostanze dei peccati e delle persone coinvolte, la particolare penitenza imposta nonché il rinvio o il rifiuto dell'assoluzione sacramentale, in una parola tutto ciò che direttamente o indirettamente può rivelare l'identità del penitente e dei peccati da lui commessi. Il sigillo sacramentale è dunque un segreto assoluto, vincolante anche quando l'assoluzione fosse rinviata o non impartita, oppure la confessione risultasse invalida perché ad esempio il penitente non è battezzato. Come tale questo segreto non riguarda solo i credenti e non tutela un interesse esclusivamente privato, bensì pubblico ed è perciò assolutamente inviolabile; «... pertanto non è assolutamente lecito al confessore tradire anche solo in parte il penitente con parole o in qualunque altro modo e per qualsiasi causa» (can. 983 § 1; cfr. CCEO can. 733 § 1).

Di fatti nessun potere, nessuna autorità civile o ecclesiastica può liberare da questo segreto o ordinare la sua rivelazione; esso dura anche dopo la morte del penitente. Da parte sua, invece, il confessore non ne può fare alcun uso, anche se non dovesse derivare alcun danno per il penitente. A tale riguardo il can. 984 § 1

recita: «È affatto proibito al confessore far uso delle conoscenze acquisite dalla confessione con aggravio del penitente, anche escluso qualsiasi pericolo di rivelazione». Di conseguenza anche nei suoi comportamenti il confessore deve agire come se non avesse appreso nulla nella confessione e non può nemmeno negare l'amministrazione di altri sacramenti, per i quali ha saputo nella confessione che non c'è la disposizione richiesta³.

Non a caso la violazione del sigillo sacramentale e del segreto della confessione è uno dei delitti più gravi che un prete possa commettere. Mentre la nuova codificazione canonica postconciliare ha mitigato in quasi tutti gli altri ambiti del diritto penale canonico le sanzioni contro i trasgressori, qui ha mantenuto in vigore le sanzioni più dure, come la scomunica *latae sententiae* riservata alla Santa Sede nel caso della violazione diretta del sigillo sacramentale, quella più grave⁴. Anche la violazione indiretta è punita proporzionalmente alla gravità del delitto (can. 1388 § 1), nonché la violazione del segreto confessionale da parte dell'interprete, o delle altre persone che in qualche modo siano venute a conoscenza del contenuto della confessione (can. 983 § 2), è punita con una sanzione canonica, non esclusa la scomunica (can. 1388 § 2). Anzi, il 23 settembre 1988 la Congregazione per la dottrina della fede, rievocando un precedente decreto del 1973, ha stabilito, in forza di particolari facoltà ricevute dal Santo Padre che «chiunque con l'uso di qualsiasi strumento tecnico capta o divulga con strumenti di comunicazione sociale ciò che viene detto dal confessore o dal penitente in una confessione sacramentale vera o finta, fatta dallo stesso soggetto o da altri, incorre nella scomunica *latae sententiae*»⁵. E ancor più recentemente la stessa Congregazione ha ribadito la sua esclusiva competenza nei casi di *violatio directa sigilli sacramentalis*⁶, competenza estesa ai casi di violazione indiretta in una lettera scritta dal Papa il 7 febbraio 2003 al Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede⁷, quasi a conferma della costante preoccupazione della Chiesa cattolica di salvare e tutelare nel modo più assoluto possibile l'inviolabilità del sigillo sacramentale, da cui derivano il segreto confessionale e il segreto professionale dei suoi ministri di culto.

³ Cfr. A. HIEROLD, *Beichtgeheimnis*, in LKStKR I, Paderborn 2000, 218-219.

⁴ Cfr. cann. 1388 § 1 CIC e 1456 § 1 CCEO.

⁵ CDF, Decreto *Congregatio quo*, in AAS 80 (1988) 1367.

⁶ CDF, *Epistula*, in AAS 93 (2001) 785-788.

⁷ Cfr. K. LÜDICKE, in MK 1388/3 Rdn 7.

Segreto confessionale e diritto-dovere dei ministri del culto di astenersi dal deporre in processi penali

La tutela giuridica dell'assoluta inviolabilità del sigillo sacramentale e del segreto della confessione ha due scopi fondamentali: innanzitutto la protezione del penitente e in secondo luogo la protezione del sacramento della confessione. Entrambi hanno conseguenze molto importanti sia a livello dell'ordinamento giuridico canonico in generale, sia a livello dei rapporti di quest'ultimo con altri ordinamenti giuridici.

A livello del diritto canonico due sono le principali conseguenze. Innanzitutto, anche se il penitente libera dall'obbligo del segreto il confessore, quest'ultimo non può deporre nel corso di un processo canonico e il can. 1550 § 2 lo definisce incapace a testimoniare⁸. In secondo luogo, ciò che si è venuti a sapere durante la confessione non può in alcun modo essere usato come fondamento per una decisione esterna o di governo (can. 984 § 2). Per questa ragione al rettore di un seminario o di un altro istituto di educazione, nonché al maestro dei novizi, è sostanzialmente proibito ascoltare le confessioni sacramentali dei propri alunni, a meno che questi ultimi in casi particolari non lo chiedano liberamente e spontaneamente⁹. Entrambe le conseguenze mostrano chiaramente come la tradizione canonica ha accumulato una secolare e articolata esperienza di tutela giuridica della sfera più intima della persona umana e della sua dignità. Questa tradizione e questa esperienza è stata recepita positivamente nei principali ordinamenti giuridici europei.

Dibattiti

2. La ricezione della tradizione canonica nei principali ordinamenti giuridici europei

Nei diritti procedurali e penali d'origine germanica questa influenza è particolarmente rilevante. Infatti, nel diritto procedurale penale della vicina Germania, ogni ecclesiastico – cattolico o protestante che sia – relativamente a tutto ciò che è venuto confidenzialmente a conoscenza nella sua qualità di “Seelsorger” (= ministro di culto o curatore d'anime) gode di un “Zeugnisverweigerungsrecht” (= diritto di astenersi dal deporre o testimoniare). Addirittura un'eventuale liberazione dall'obbligo del silenzio non elimina questo diritto di astenersi dal deporre¹⁰. Analogamente il diritto procedurale penale austriaco dichiara nulla l'audizione di testimoni

⁸ Cfr. can. 1231 § 2, 2° CCEO.

⁹ Cfr. can. 985.

¹⁰ Cfr. § 53 StPO e commento di K. LÜDICKE, in MK 983/2 Rdn 6.

ecclesiastici su qualcosa tutelato dal segreto confessionale o professionale. Anche l'art. 200 del Codice di procedura penale italiano riconosce il *sigillo sacramentale* come parte del *segreto professionale*, accordandovi una particolare tutela. L'*Accordo di revisione del Concordato lateranense*, del 18 febbraio 1984, all'art. 4,4 recita: «Gli ecclesiastici non sono tenuti a dare ai magistrati o ad altra autorità informazioni su persone o materie di cui siano venuti a conoscenza per ragioni del loro ministero»¹¹. Infine, va ricordato che proprio nel sistema giuridico con tradizione più “laica” fra quelli europei, ossia l'ordinamento francese, l'attuale art. 226.13 del codice penale riprende alla lettera la tutela dei tre segreti professionali (del medico, dell'avvocato e del ministro ecclesiastico), proclamata solennemente dall'art. 378 del codice penale del 1810. E non poteva essere diversamente, perché come ricorda il più grande commentatore del codice penale francese Émile Garçon, lo scopo di questo articolo non è semplicemente la difesa delle confidenze di un soggetto particolare, bensì quello di garantire un dovere indispensabile a tutti e quindi assolutamente vitale per l'ordine pubblico. Il buon funzionamento della società non potrebbe essere garantito se il medico, l'avvocato e il prete non fossero obbligati a tutelare con un segreto senza riserve le confidenze ricevute¹². Gli fa eco un altro penalista che nel commentare le questioni tuttora pendenti a tal riguardo presso la Camera d'Istruzione della Corte d'Appello di Parigi, afferma come di fatto la trasparenza di una società aperta a tutte le polizie e le inchieste vada contro all'irriducibilità della coscienza, perché il segreto professionale è connaturale alla coscienza¹³.

2.1. Le eccezioni all'obbligo di testimoniare nel diritto svizzero

In Svizzera le cose sono un po' più complicate, a motivo della sua struttura federalista, ma non sostanzialmente diverse. Infatti, l'Art. 321 n. 1 del Codice penale svizzero punisce con la detenzione o la multa gli ecclesiastici che violano il segreto professionale al quale sono tenuti e di conseguenza, molto coerentemente, il Codice di procedura penale ticinese all'Art. 124 cpv 1 lettera a) prevede che gli ecclesiastici non possono essere obbligati a deporre «per tutto ciò che fu loro confidato nell'esercizio del loro ministero». Come è stato giustamente e recentemente osservato,

¹¹ Per un commento cfr. A. PERLASCA, *La tutela civile e penale delle “notizie” apprese “per ragione del proprio ministero” come applicazione del principio della libertà religiosa*, in *QDE* 11 (1998) 284-309.

¹² Cfr. E. GARÇON, *Code pénal annoté*, art. 378, nr. 7.

¹³ Cfr. A. DAMIEN, *Secret professionnel et secret de la confession. À propos d'un arrêt récent de la Cour de cassation*, in *Esprit & Vie. Revue catholique de formation permanente* 85 (2003) 10-14.

questi articoli sono strettamente legati l'uno all'altro e perseguono un duplice scopo: «... proteggere da un lato, la persona che si confida e le persone che esercitano una delle professioni menzionate, e salvaguardare, dall'altro lato, l'interesse pubblico a che queste professioni possano essere svolte in buone condizioni»¹⁴.

Inoltre, il fatto che nella normativa vigente in Svizzera gli ecclesiastici siano rubricati assieme agli avvocati e ai medici è una chiara e inequivocabile conferma che non si tratta né di un privilegio, né della difesa di un interesse meramente privato. Non si tratta di un privilegio perché il termine «ecclesiastici» dell'Art. 124 del CPP ticinese, conformemente allo stesso termine usato nell'Art. 321 del CPS, è una nozione giuridica non limitata alle sole chiese cristiane, ma che si applica anche alle altre religioni¹⁵. Non è la difesa di un interesse meramente privato ma di un vero e proprio *öffentliches Interesse*¹⁶, sia perché la protezione penale non riguarda semplicemente il segreto confessionale bensì tutte le confidenze fatte a un ecclesiastico in ragione del suo ufficio, sia perché a tale ufficio può accedere qualsiasi persona, cittadino svizzero o straniero, cattolico o di altra confessione cristiana, non cristiano o ateo che sia.

Del resto, quando il Consiglio di Stato del Cantone Ticino ha proposto di armonizzare la norma processuale cantonale con l'Art. 321 del Codice penale svizzero relativo alla violazione del segreto professionale non ha voluto limitare le eccezioni all'obbligo di testimoniare, bensì estenderle agli operatori sociali e in particolare a quelli menzionati all'Art. 15 cpv 2 della legge federale sugli stupefacenti. Pensare ora di escludere da questa lista gli ecclesiastici non è solo contraddittorio con gli sforzi recentemente fatti per armonizzare le norme procedurali cantonali con quelle federali, ma tale esclusione comporterebbe *de facto* e *de iure* una duplice grave conseguenza: da una parte introdurrebbe una manifesta violazione del principio dell'uguaglianza e una disparità di trattamento per gli ecclesiastici rispetto a quello riservato alle altre persone vincolate dal segreto professionale, dall'altra costituirebbe una grave e pericolosa violazione del principio costituzionale della libertà di credo e di coscienza, garantito dall'Art. 15 della Costituzione federale. Infatti, da un lato questo articolo costituzionale vieta *de façon absolue*¹⁷ ogni intromissione o

¹⁴ P. G. GRAMPA, *Confessione e segreto professionale*, in *Giornale del Popolo*, 1.10.2004, 1 e 3.

¹⁵ Cfr. B. CORBOZ, *La violation du secret professionnel* (Art. 321 CP), in *Les infractions en droit suisse*, vol. II, Bern 2002, 635-665, qui 642-643.

¹⁶ H. DUBS, *Das Berufsgeheimnis des Geistlichen, Festgabe zum Schweizerischen Juristentag 1963*, Basel 1963, 10.

¹⁷ A. AUER – G. MALINVERNI – M. HOTTELLIER, *Droit constitutionnel suisse*, vol. II, Bern 2000, 481.

ingerenza dello Stato nel nucleo duro e intangibile della libertà religiosa e di coscienza; dall'altro il diritto-dovere degli ecclesiastici di astenersi dal deporre in processi penali è doppiamente una legge a difesa della libertà di coscienza. Essa difende la libertà di coscienza del confessore, il quale deve obbedire all'obbligo del segreto assoluto, che a sua volta difende la libertà di coscienza del penitente. E questa duplice tutela della libertà di coscienza non ostacola ma favorisce la realizzazione della giustizia e il decorso delle procedure giudiziarie.

Infatti, da una parte la totale garanzia della segretezza è un valido strumento nelle mani di un ministro ecclesiastico per convincere il penitente resosi colpevole di un delitto a compiere l'importante passo dell'autodenuncia; dall'altra la garanzia del diritto-dovere di astenersi dal deporre in processi penali evita al legislatore statale di obbligare una categoria di professionisti a ricorrere all'obiezione di coscienza, soluzione che non è certo il mezzo migliore per garantire lo stato di diritto.

2.2. Conclusione: l'inviolabilità del segreto confessionale è al servizio della tutela dell'ordine pubblico

Per favorire una più piena ed efficace realizzazione della giustizia è opportuno che l'ordinamento giuridico di uno stato garantisca tanto i diritti dei singoli cittadini che i doveri dei cittadini investiti di funzioni pubbliche. Nel formulare o aggiornare le norme giuridiche precise che inverano questi principi il legislatore deve sempre stare attento a non sbagliare il bersaglio: i punti deboli delle normative procedurali in vigore messi recentemente in luce dalla reazione dell'opinione pubblica ad alcuni gravi delitti, non toccano tanto gli attuali profili giuridici del segreto confessionale/professionale e della sua tutela, bensì il sistema e gli istituti che regolano la trasmissione di atti e informazioni tra organi giudiziari, nonché tra questi ultimi e altre autorità, politiche o ecclesiastiche che siano. È probabilmente a quest'ultimo livello che l'accresciuta sensibilità della coscienza moderna verso le ipotesi delittuose più gravi richiede ulteriori sforzi di perfezionamento delle normative vigenti. Sarebbe invece una pericolosa involuzione dello stato di diritto, nonché della tutela costituzionale dei principi "laici" su cui esso si fonda¹⁸, mettere in dubbio o intaccare l'inviolabilità del segreto confessionale riducendola a semplice difesa di un interesse meramente privato, sia perché tale non è, sia perché proprio da essa dipende

¹⁸ A tale riguardo cfr. G. DALLA TORRE, *Laicità e Costituzione europea. Il ruolo delle Chiese*, in *Annuario DiReCom* 3/4 (Lugano 2004/2005) 19-34.

*Segreto confessionale e diritto-dovere dei ministri del culto di astenersi dal deporre
in processi penali*

la credibilità ed applicabilità di tutte le norme giuridiche a difesa degli altri segreti professionali, compresi quelli di più recente formulazione come il segreto professionale degli operatori sociali.

Dibattiti

Le anomalie del Diritto ecclesiastico in Svizzera

Arturo Cattaneo

Istituto di Diritto Canonico San Pio X (Venezia)

Il rapporto Stato-Chiesa è configurato in Svizzera da ciascuno dei 26 Cantoni e Semicantoni in modo autonomo, come del resto succede per tante altre questioni. Tuttavia, prescindendo dai Cantoni di Ginevra e di Neuchâtel (dove vige un regime di separazione più o meno netta) e dal Vallese¹, il Diritto ecclesiastico degli altri Cantoni presenta essenzialmente le stesse caratteristiche e dà luogo ad un sistema veramente singolare, unico al mondo.

Ciò vale in buona parte anche per il Canton Ticino, dove il 1° gennaio 2005 è entrata in vigore la nuova «Legge sulla Chiesa cattolica», che per molti versi è certamente rispettosa nei confronti della Chiesa. Le anomalie del sistema svizzero comportano tuttavia che anche in essa emergano aspetti problematici, come poi precisaremo.

Tale sistema si è istaurato negli ultimi decenni e, a prima vista, potrebbe sembrare vantaggioso per la Chiesa, garantendole un efficace finanziamento e un importante «riconoscimento» pubblico. Ad un esame più attento si avverte tuttavia che, dal punto di vista ecclesiologico e canonistico, esso pone seri problemi che possiamo sintetizzare come segue.

¹ In questo Cantone vige tuttora un sistema di finanziamento diretto della Chiesa cattolica a partire dalle imposte statali, senza però discriminare i non cattolici.

1. I principali problemi posti da questo Diritto ecclesiastico

La principale caratteristica di questo sistema è che lo Stato crea Corporazioni di diritto pubblico, sia a livello comunale (il «Comune ecclesiastico»²) che a livello cantonale (la «Chiesa cantonale»³). Il problema fondamentale è che tali Corporazioni spesso non si adeguano alla struttura gerarchica della Chiesa e al Diritto canonico. Si tratta infatti di istituzioni statali configurate secondo i principi democratici svizzeri. Si comprende perciò che, benché lo Stato dica di «riconoscere» la Chiesa cattolica, sarebbe più esatto dire che la «manipola», non riconoscendole il diritto e la libertà di organizzarsi come lei vuole.

Dibattiti

Per comprendere come si è giunti a questa situazione, va ricordato che nella maggior parte dei Cantoni svizzeri la relazione tra Stato e Chiesa non è regolata su base bilaterale, ma unilateralmente, ossia dalla sola legge dello Stato. Al riguardo è significativa la dichiarazione del Consigliere di Stato Ernst Brugger, responsabile dell'elaborazione della Legge ecclesiastica nel Canton Zurigo, fatta davanti al Parlamento: «Ci si deve rallegrare di essere riusciti ad imporre alla Chiesa cattolica un comportamento democratico nelle questioni importanti»⁴.

Dove i nodi vengono al pettine è nel regime economico secondo cui si regolano queste Corporazioni ecclesiastiche⁵. Da un lato, esse obbligano i fedeli a pagare le imposte ecclesiastiche (dicendo di rappresentare la Chiesa cattolica), ma d'altra parte esse, quali strutture democratiche configurate dal Diritto svizzero, sono e agiscono indipendenti dal vescovo (e, rispettivamente, dal parroco), impiegano i soldi come vogliono e possono rifiutare per esempio i parroci proposti dal vescovo o non accettare una loro rielezione.

La peculiarità del sistema vigente in Svizzera è ben palese se si tiene presente che, nei paesi con un'importante presenza di cattolici, la Chiesa cattolica è di solito

² Chiamato in tedesco «Kirchgemeinde»; si potrebbe tradurre anche con «Comune parrocchiale» poiché comprende l'ambito di una parrocchia. Esso costituisce, insieme con la «Chiesa cantonale» l'ente civile con cui lo Stato gestisce le attività ecclesiastiche. Nel Ticino la citata «Legge sulla Chiesa cattolica» usa lo stesso termine del Diritto canonico (parrocchia), ma è evidente che in diversi punti si tratta di una «corporazione di diritto pubblico» (Art. 8) con caratteristiche diverse da quelle della parrocchia canonica, come sarà precisato in seguito.

³ Chiamata in tedesco di solito «Landeskirche», «Kantonalkirche», «Römisch-katholische Körperschaft» (per esempio nel Canton Zurigo). In Ticino la nuova Legge parla di «Chiesa cattolica apostolica romana nel Cantone Ticino» quale «corporazione di diritto pubblico» (Art. 1).

⁴ *Protokoll des Kantonsrates des Kantons Zürich, 1959-1963, vol. III, 2889.*

⁵ Sotto questo punto di vista diversa è la situazione nel Canton Ticino, come più avanti si preciserà.

riconosciuta quale istituzione di Diritto canonico con uno statuto di diritto pubblico. Di conseguenza, i soldi delle imposte ecclesiastiche vanno alle diocesi⁶. Nella maggior parte dei Cantoni svizzeri, essi vanno invece alle suddette Corporazioni ecclesiastiche che sono in realtà istituzioni sovrane e in buona parte indipendenti dalle strutture canoniche ecclesiali.

Lo Stato ignora infatti la parrocchia quale persona giuridica con personalità civile, creando accanto ad essa il «Comune ecclesiastico» che funziona secondo i dettami della democrazia e possiede i mezzi finanziari ottenuti dalle imposte ecclesiastiche. Nei confronti della parrocchia il «Comune ecclesiastico» è autonomo nel decidere come si usano i mezzi economici. Il rapporto fra il Consiglio direttivo del «Comune ecclesiastico» e il parroco è determinato dal fatto che quest'ultimo consiglia, ma chi decide è il Consiglio direttivo. Lo stesso accade a livello cantonale. L'organo di governo della Chiesa cantonale⁷ (la Commissione centrale) si lascia consigliare – se lo ritiene opportuno – dal vescovo diocesano o dal suo vicario generale, ma decide liberamente.

2. Critiche da parte di vescovi e canonisti

Già nel 1969 il vescovo di Basilea, Mons. Anton Hänggi, aveva denunciato l'inconciliabilità di quel sistema di Diritto ecclesiastico con il Diritto canonico vigente⁸.

Ben note sono le critiche formulate a più riprese da Eugenio Corecco. Già nel 1970 egli aveva segnalato in un articolo i pericoli per la Chiesa cattolica provenienti dal Diritto ecclesiastico di molti Cantoni svizzeri⁹. Egli aveva osservato che l'organizzazione dei cattolici nei Comuni ecclesiastici e nella Chiesa cantonale equivale a uno sdoppiamento di istituzioni. Da una parte c'è la Chiesa cattolica, organizzata in diocesi e parrocchie, dall'altra ci sono queste istituzioni costituite dallo Stato e orga-

⁶ Si comprende perciò che in Germania si sia sempre considerata impossibile una «parziale uscita dalla Chiesa» (= partieller Kirchenaustritt), con la quale non si pagherebbero le tasse ecclesiastiche, per il fatto che la Chiesa cattolica e la Corporazione di diritto pubblico sono la stessa cosa. In Svizzera esse sono invece due cose diverse.

⁷ Organo che, secondo il Cantone, ha diverse denominazioni. Nel Canton Zurigo, ad esempio, si chiama «Commissione centrale».

⁸ Cfr. A. HÄNGGI, *Lettera del 19 marzo 1969 al Presidente del Consiglio costituzionale del sinodo cattolico del Canton Lucerna*, nell'Archivio della Curia diocesana a Soletta, M 975.

⁹ E. CORECCO, *Katholische "Landeskirche" im Kanton Luzern. Das Problem der Autonomie und der synodalen Struktur der Kirche*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970) 3-42.

nizzate secondo i modi propri della democrazia. Applicato alla Chiesa protestante e alla Chiesa cattolica, il sistema produce conseguenze assai diverse: per i protestanti l'organizzazione esterna della Chiesa è compito dello Stato. Secondo i modi di procedura da lui prescritti la Chiesa si organizza poi nell'ambito interno: si dà uno statuto autonomo e decide sull'impiego del personale ecclesiastico e sulle finanze.

Ma la Chiesa cattolica non conosce la distinzione tra un ambito esterno, organizzato dallo Stato, e un ambito autonomo interno lasciato ad essa dal legislatore statale. Per essa l'ambito esterno (l'organizzazione della Chiesa) è parte del patrimonio della fede come quello interno, culturale. Nella Chiesa, ha insegnato il Vaticano II, «la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, [...] non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino» (LG 8). Nessuno dei due ambiti può quindi essere ceduto allo Stato. Con questo sistema di Diritto ecclesiastico, l'ambito interno della Chiesa, amministrato dal vescovo diocesano e dai suoi collaboratori, è ridotto in pratica ad una appendice dipendente dalle istituzioni create dallo Stato. La Chiesa cantonale di Lucerna si esprime in proposito senza mezzi termini nel § 6 del suo Statuto autonomo, chiamato Costituzione ecclesiastica, affermando che la Chiesa cantonale e i Comuni ecclesiastici devono provvedere «all'assistenza religiosa dei cattolici del Canton Lucerna tramite la Chiesa cattolica romana». In altre parole: la Chiesa cantonale affida alla Chiesa cattolica romana la cura delle anime dei cattolici. A tale scopo le istituzioni ecclesiastiche create dallo Stato dispongono dei mezzi finanziari necessari.

Ciò significa – ha pure notato E. Corecco – uno scambio di ruoli tra il vescovo diocesano e i fedeli. Il vescovo consiglia la Corporazione nel decidere sulle finanze e sull'impiego del personale ecclesiastico. Evidentemente sono decisioni che hanno un carattere pastorale e un influsso diretto sulla cura delle anime¹⁰.

Si può osservare un notevole parallelismo fra la situazione svizzera e la situazione presente agli inizi della vita ecclesiastica negli Stati Uniti d'America. Corecco svolse un'ampia ricerca su quel periodo, mostrando che il Diritto ecclesiastico americano del XIX secolo, che è paragonabile al Diritto ecclesiastico svizzero di oggi, ha avuto gravi conseguenze per la vita ecclesiastica, in quanto ha dato vita a continui contrasti tra il vescovo e gli amministratori dei beni ecclesiastici¹¹.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 23. Sul tema cfr. M. GRICHTING, *Le diffide profetiche di Eugenio Corecco in riferimento ad evoluzioni odierne del diritto ecclesiastico svizzero*, in AA.VV., *Metodi, fonti e soggetti nel diritto canonico*, a cura di J. I. Arrieta e G. P. Milano, Città del Vaticano 1999, 242-252.

Immersi nella cultura democratico-protestante che li circondava, i cattolici americani, soprattutto nella prima metà del XIX secolo, non di rado mancavano di sensibilità verso il diverso ordinamento della loro Chiesa. Così non dovette trascorrere molto tempo prima che i cattolici iniziassero a imitare i protestanti e che parecchi *trustees* rivendicassero a sé il diritto di assumere o licenziare il parroco. Si consideravano i possessori dei beni della Chiesa e facevano valere i corrispondenti diritti. In tal modo non soltanto veniva ostacolata l'attività pastorale dei sacerdoti e dei vescovi, ma talvolta veniva addirittura allontanato un parroco di condotta santa e irreprensibile. Capitava pure spesso che sacerdoti con dubbi precedenti o costumi non al di sopra di ogni sospetto, quando venivano ammoniti dal vescovo, si atteggiassero a vittime perseguitate dal loro vescovo. Cercavano così di conquistarsi le simpatie dei *trustees* per potersi alleare con loro contro il vescovo. La legislazione civile non offriva al vescovo nessun rimedio contro tali abusi.

A causa di scissioni e dispute di ogni genere il sistema del cosiddetto *trusteeism* aveva provocato danni tali che i vescovi dovettero prendere le debite contromisure, procedendo decisi e solidali, tanto da non esitare nemmeno a scomunicare in massa i *trustees* recalcitranti. Si poté risolvere la questione soltanto verso la fine del XIX secolo, allorché gli Stati americani vennero incontro alla Chiesa nel campo dell'organizzazione dell'amministrazione patrimoniale. L'esperienza storica mostra quindi come è importante per la pace e l'unità all'interno della Chiesa che l'amministrazione dei beni ecclesiastici sia adeguata alla natura della Chiesa stessa.

Eugenio Corecco si occupò anche della questione riguardante le dimissioni dalla Chiesa per ragioni fiscali in un articolo del 1982, nel quale giungeva alla seguente conclusione: «La Chiesa può storicamente accettare dei compromessi, ma non può o non dovrebbe abdicare alla propria autorità, né sacrificare il 'diritto fondamentale' del cristiano di essere governato e giudicato, nelle questioni che concernono la fede e il rapporto con la comunità dei cristiani, dalla sola Chiesa»¹².

L'unica base per la collaborazione tra il vescovo diocesano e le istituzioni create dallo Stato (Comuni ecclesiastici e Chiese cantonali) è la fiducia reciproca. Se questa fiducia persiste, essi utilizzeranno i soldi in conformità con le direttive del vescovo diocesano ed eleggeranno come parroci quei sacerdoti che il vescovo vuole nomi-

¹¹ E. CORECCO, *La formazione della Chiesa cattolica negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale con particolare riguardo al problema dell'amministrazione dei beni ecclesiastici*, Brescia 1970.

¹² E. CORECCO, *Dimettersi dalla Chiesa per ragioni fiscali*, in «Apollinaris» 55 (1982), citato da E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo, Casale Monferrato 1997, 419.

nare. Però nel caso in cui la fiducia venisse meno e sorgessero dei conflitti, la Chiesa cantonale si trasformerebbe in una Contro-Chiesa (come osservò il noto ecclesiastico tedesco Joseph Listl)¹³ che renderebbe praticamente superfluo il vescovo diocesano. In caso di conflitto le istituzioni create dallo Stato potrebbero infatti limitare la sua potestà all'ambito culturale, impedendogli di fatto di governare.

Anche l'attuale vescovo di Basilea, Mons. Kurt Koch, si è occupato dei problemi posti dal Diritto ecclesiastico svizzero, mettendo in evidenza l'inconciliabilità di tale sistema con l'ecclesiologia del Vaticano II. Egli ha fra l'altro osservato che «nonostante tutti i vantaggi che hanno portato e ancora portano i sistemi di diritto ecclesiastico, bisogna rimanere attenti e critici di fronte alle insidie che questi sistemi portano con sé per la Chiesa cattolica svizzera, specialmente quando sono gestiti solamente in modo pragmatico-elvetico, e senza essere sottomessi al vaglio ecclesiologico. In buona misura è proprio questo il caso in quanto, salvo poche eccezioni, non esiste una vera discussione teologica sulle strutture concrete della Chiesa cattolica in Svizzera. C'è qui una grande necessità di un'autentica "inculturazione" del lavoro ecclesiologico nella Chiesa svizzera»¹⁴. In conclusione egli ha osservato: «Proprio nella difficile situazione di oggi la Chiesa può continuare la sua strada verso il futuro in modo credibile, conscia della sua identità, solo se trova delle strutture che non ostacolino o impediscano la sua identità ecclesiologica, ma la esprimano e la rafforzino in modo adeguato»¹⁵.

Nello stesso articolo egli ha anche ricordato che «lo storico della Chiesa Markus Ries di Lucerna constata giustamente che i sistemi di Diritto ecclesiastico, a causa del loro influsso sull'autocomprensione dei fedeli e per i loro meccanismi decisionali, provocano l'idea ecclesiologicamente fatale "secondo cui la Chiesa va percepita più come il prodotto di una volontà comune dei suoi membri e meno come sacramento della comunità vitale con Dio; una tendenza che porta con sé il pericolo di un'assimilazione della Chiesa alle strutture dell'ambito civile"»¹⁶ (*ibid.*, 58).

Sul tema delle dimissioni dalla Chiesa, egli ha osservato che qui «si acutizza il problema strutturale dei sistemi di Diritto ecclesiastico. Da un lato non esiste, per

¹³ Cfr. J. LISTL, *Keine Gewährleistung der Kirchenfreiheit nach der Schweizerischen Bundesverfassung. Das Verhältnis von Staat und Kirche im Kanton Luzern*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 96.

¹⁴ K. KOCH, *I sistemi di diritto ecclesiastico nella Svizzera tedesca e l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II. Un'analisi teologica della situazione attuale*, in *Ius Ecclesiae* 13 (2001) 58.

¹⁵ *Ibid.*, 70.

¹⁶ M. RIES, *Die Kirchenfinanzierung in der Schweiz*, in «Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts», a cura di E. Gatz, vol. VI: «Kirchenfinanzen», Freiburg i.Br. 2000, 370.

la fede cattolica, una uscita dalla Chiesa tranne che per eresia o defezione dalla fede. Dall'altro esiste il pericolo della prassi del Diritto ecclesiastico di identificare, nonostante il rispetto della visione cattolica, l'appartenenza canonica alla Chiesa con l'essere membro del Comune ecclesiastico di residenza. Così il ritiro dal Comune ecclesiastico va considerato come una uscita dalla Chiesa; una uscita però ecclesio-logicamente impossibile» (*ibid.*, 60).

L'autore conclude facendo notare che «viene così alla luce la trappola più elementare innescata dai sistemi di diritto ecclesiastico, cioè la dipendenza della Chiesa dallo Stato. Questa dipendenza ha come risultato che non sarà più la Chiesa a decidere sulla futura forma della vita ecclesiale, ma i cittadini» (*ibid.*, 68).

Il sistema del Diritto ecclesiastico svizzero è stato recentemente criticato anche dal vescovo ausiliare Mons. Pierre Bürcher. In un'intervista di Patrice Favre pubblicata sul giornale di Friburgo *La liberté* e ripresa dal *Giornale del Popolo* (24 giugno 2004, 17), egli spiega la decisione del vescovo di Losanna, Friburgo e Ginevra, Mons. Bernard Genoud, di togliergli l'incarico di vicario episcopale del Canton Vaud, sottolineando i continui contrasti in ordine all'attività pastorale tra il vicariato episcopale e la Federazione delle parrocchie di quel Cantone, la quale è responsabile dell'amministrazione. Fra l'altro egli ha denunciato «la struttura bicefala messa in piedi negli anni '70 nel Canton Vaud. Da un lato abbiamo il vicariato episcopale, che rappresenta il vescovo, e dall'altro la Federazione delle parrocchie che gestisce le finanze. [...] Lo statuto accordato dallo Stato ha permesso un salto enorme donandoci dei mezzi importanti. Purtroppo, a poco a poco la finanza ha voluto comandare la pastorale». Mons. Bürcher ha concluso affermando: «Occorre che la Chiesa cattolica possa amministrarsi in modo totalmente libero, affinché non cada sotto la tutela dello Stato».

Fra i canonisti svizzeri, l'analisi critica più approfondita delle attuali strutture di Diritto ecclesiastico è stata formulata da Martin Grichting. In modo espressivo egli ha paragonato tali strutture ad «un cavallo di Troia nella Chiesa dal quale fuoriescono sempre più elementi estranei alla Chiesa, senza che il Magistero possa svolgere i suoi compiti, in quanto, nel migliore dei casi, è rinchiuso in una gabbia dorata o semplicemente viene messo fuori gioco». Egli chiede perciò che non sia più la democrazia ad essere alla base della cooperazione tra Chiesa e Stato, ma solo la garanzia della libertà di religione per le corporazioni, una libertà che contribuirebbe essenzialmente «alla conservazione dell'identità delle comunità religiose come comunità di fede ed al rafforzamento dell'identità dello Stato come ente secolare»¹⁷.

3. La situazione nel Canton Ticino

Come già accennato, nel Canton Ticino il 1° gennaio 2005 è entrata in vigore la nuova «Legge sulla Chiesa cattolica», abrogando la precedente legge del 1886. Insieme a questa Legge (emanata dal Gran Consiglio della Repubblica e Cantone Ticino) è stato inoltre pubblicato dall'organo esecutivo (Consiglio di Stato) il rispettivo Regolamento di applicazione¹⁸.

Dibattiti

Da parte sua la Diocesi ha emanato, in data 11 novembre 2004, lo Statuto diocesano¹⁹ (chiamato anche Statuto ecclesiastico) che precisa alcune questioni, come previsto negli Articoli 2, 6 e 23 della «Legge sulla Chiesa cattolica». Si tratta, rispettivamente, delle condizioni di appartenenza alle corporazioni ecclesiastiche e le modalità di uscita (Art. 2), di alcuni aspetti della gestione finanziaria della Diocesi (Art. 6) e l'istituzione di «organi democratici di gestione e controllo» (Art. 23).

Nel lungo processo di elaborazione della Legge – e del suo Regolamento – c'è stata un'intensa collaborazione fra Stato e Chiesa. La nuova Legge tiene conto in larga misura di quanto, da diversi decenni, si stava già praticando in Ticino. Una novità certamente positiva è che lo Stato non riconosce solo le parrocchie, come succedeva nella legge precedente, ma riconosce anche la diocesi, quale corporazione con «personalità di diritto pubblico» (Art. 4,1), e l'autorità del vescovo, che «esercita liberamente il suo ministero spirituale nella Diocesi a livello di culto, di magistero e di giurisdizione» (Art. 4,2).

Benché lo Stato non si impegni ad offrire alla Chiesa nessun servizio per la raccolta di imposte ecclesiastiche, non si esclude tuttavia che in futuro si possa trovare un accordo che sarebbe di grande aiuto alla Chiesa. Viene comunque previsto qualche servizio che lo Stato si impegna a prestare alla Chiesa. Così, per esempio, si decreta che «il Comune mette a disposizione gratuitamente della Parrocchia i dati necessari sulle persone allo scopo di allestire il catalogo parrocchiale» (Art. 4).

¹⁷ M. GRICHTING, *Chiesa e Stato nel Cantone di Zurigo. Un caso unico nel diritto ecclesiastico dello Stato nei confronti della Chiesa cattolica*, Roma 1997, 285 e 293. Titolo originale: *Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz, dargestellt am Beispiel des Kantons Zürich*, Freiburg (Schweiz) 1997. Su questa pubblicazione cfr. la mia nota bibliografica *I problemi del rapporto Chiesa-Stato in Svizzera alla luce di una recente monografia*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 611-620.

¹⁸ La Legge sulla Chiesa cattolica e il Regolamento sono stati pubblicati, oltre che sul Bollettino ufficiale del Cantone Ticino (2004), anche nella Rivista della diocesi di Lugano 109 (2005) 2-15.

¹⁹ Pubblicato nella Rivista della diocesi di Lugano 109 (2005) 16-24.

Malgrado questi aspetti positivi, notavamo in apertura che anche in questa Legge emergono le anomalie del sistema di diritto ecclesiastico predominante in Svizzera.

A tale riguardo, la prima constatazione che va fatta è che non si tratta propriamente di un accordo bilaterale, ma di una legge unilaterale, ossia unicamente dello Stato. Il fatto che sia lo Stato a stabilire, per esempio, il procedimento per l'elezione del parroco, le competenze del Consiglio parrocchiale e della Commissione finanziaria diocesana, non può non risultare, per lo meno, strano e anacronistico.

Non possiamo ora analizzare in modo esaustivo la nuova Legge, che – come sopra accennato – contiene senz'altro anche aspetti positivi e manifesta un certo rispetto dello Stato nei confronti della Chiesa.

Il maggior problema che pone questa Legge è la sua parziale dissonanza con il diritto della Chiesa, alla quale vengono imposti organismi e procedimenti che non sono in sintonia con i propri principi di governo.

Un caso lampante di questa discrepanza è la nomina del parroco che, secondo questa Legge, «compete all'Assemblea parrocchiale» (Art. 10, cfr. anche Art. 14)²⁰ e non al vescovo diocesano, come prevede la legislazione della Chiesa²¹.

Un ruolo importante nel governo della parrocchia è riconosciuto dalla nuova «Legge sulla Chiesa cattolica» al Consiglio parrocchiale, una figura che non esiste nel Diritto canonico e non sembra facilmente armonizzabile con quanto la Chiesa prevede. Ricordo infatti che il Diritto canonico contempla la possibilità di costituire in una parrocchia il Consiglio pastorale, che «ha solamente voto consultivo» (CIC can. 536 §2)²² e il Consiglio per gli affari economici, che aiuta «il parroco nell'amministrazione dei beni della parrocchia»²³. Il Consiglio parrocchiale è invece «l'organo esecutivo ed amministrativo della Parrocchia» e viene nominato, per voto popolare, dall'Assemblea parrocchiale (cfr. Art. 14). Esso si compone da 3 a 7 membri e il Parroco ne fa parte di diritto, ma non quale presidente (cfr. Art. 17). Il presidente è eletto dallo stesso Consiglio parrocchiale (cfr. Art. 18,i).

²⁰ L'Art. 10 riconosce all'Ordinario il diritto di designare il parroco. È anche strano che questo diritto venga riconosciuto all'Ordinario quando dovrebbe essere ristretto al Vescovo. L'Ordinario, come precisa lo Statuto diocesano, non è solo il vescovo ma anche il vicario generale e quello episcopale (cfr. n. 3 e CIC can. 134).

²¹ Secondo il CIC can. 523, «la provvisione dell'ufficio di parroco spetta al Vescovo diocesano».

²² Il CIC specifica anche che esso «è presieduto dal parroco» (can. 536 §1).

²³ Cfr. can. 537. Lo stesso canone rimanda inoltre al can. 532, il quale stabilisce fra l'altro che «il parroco rappresenta la parrocchia, a norma del diritto, in tutti i negozi giuridici».

Per quanto riguarda la gestione finanziaria della diocesi, un ruolo importante è svolto dalla Commissione finanziaria, un altro organo non previsto dal Diritto canonico e anch'esso discordante con le norme della Chiesa. Ciò riguarda soprattutto la sua composizione²⁴. L'Art. 6,3 stabilisce infatti che «almeno la metà più uno dei suoi membri viene eletta dai delegati delle Parrocchie». Questi ultimi sono a loro volta eletti dall'Assemblea parrocchiale, per voto popolare (cfr. Art. 14,a). I compiti e le competenze della Commissione finanziaria sono precisati dallo Statuto diocesano. Essa è presieduta dall'Ordinario (cfr. n. 9,a) e la sua autorità viene garantita, riconoscendo che «il Vescovo diocesano può opporsi alle decisioni della Commissione finanziaria diocesana entro dieci giorni dalla data in cui esse sono state portate a sua conoscenza» (n. 12,3).

Questi tre casi manifestano una tendenza a voler imporre al governo della Chiesa modalità democratiche, non rispettando la sua libertà di organizzarsi secondo i propri principi. Anche se nelle attuali circostanze della Chiesa ticinese ciò non dovrebbe originare particolari pericoli e difficoltà, nessuno può tuttavia garantire che, in futuro, queste norme possano alimentarli.

4. Una problematica sentenza del Tribunale federale

In data 18.XII.02 il Tribunale Federale Svizzero ha emesso una sentenza a proposito di una richiesta di dimissioni dal Comune ecclesiastico.

Ecco, in sintesi, gli antecedenti. Il 9.XII.2000 un fedele (residente nel Canton Lucerna) comunicava per scritto al proprio Comune ecclesiastico la sua dimissione, al contempo dichiarava però che questa dimissione si riferiva solo alla Chiesa cantonale e non alla Chiesa cattolica, alla quale continuava a voler appartenere. In data 19.XII.01 la Chiesa cantonale gli negò tale possibilità, affermando che, se voleva dimettersi dal Comune ecclesiastico e dalla Chiesa cantonale (ottenendo così la cessazione dell'obbligo di pagare ad essi le tasse ecclesiastiche), doveva necessariamente dichiarare le dimissioni dalla Chiesa cattolica. Contro tale decisione egli fece ricorso al Tribunale Federale Svizzero, affermando che veniva lesa la sua libertà religiosa. In data 18.XII.02 il Tribunale rifiutò il ricorso e confermò la legittimità della richiesta dei menzionati enti civili.

²⁴ Il CIC prevede infatti che in ogni diocesi ci sia un consiglio per gli affari economici «presieduto dallo stesso Vescovo diocesano o da un suo delegato; esso è composto da almeno tre fedeli, veramente esperti in economia e nel diritto civile ed eminenti per integrità; essi sono nominati dal Vescovo» (can. 492 § 1).

La sentenza ha quale nucleo della sua motivazione una interpretazione che non può non suscitare perplessità. Si afferma infatti che il nesso esistente fra la Chiesa cattolica e gli organi locali (Comune ecclesiastico e Chiesa cantonale) permette di concepire in modo unitario l'appartenenza alla prima e a questi organi. Di conseguenza, sarebbe contraddittorio voler appartenere alla Chiesa cattolica ma non al Comune ecclesiastico e alla Chiesa cantonale. La prima è infatti – afferma la sentenza – un'istituzione suprema (*eine Dachorganisation*) che ingloba il Comune ecclesiastico e la Chiesa cantonale. «Gli organi locali sono al contempo organi dell'istituzione suprema, agiscono in suo favore e per suo incarico»²⁵.

La perplessità della menzionata interpretazione deriva proprio dal fatto di considerare il Comune ecclesiastico e la Chiesa cantonale quali organi della Chiesa cattolica. Ciò è vero per la parrocchia e per la diocesi, ma non per il Comune ecclesiastico e la Chiesa cantonale che sono invece enti statali. Questi ultimi, anche se hanno stretti rapporti con la Chiesa cattolica, non sono propriamente suoi organi, non si regolano secondo il Diritto canonico e secondo i principi che reggono la Chiesa, ma secondo i principi democratici e, di conseguenza, possiedono un'ampia autonomia nei confronti delle autorità ecclesiastiche (vescovo e parroco).

Sembra perciò evidente che ci troviamo di fronte ad un errore interpretativo. Lo stesso errore si trova anche nella legge del Canton Lucerna, a cui la sentenza si riferisce, e in altri Cantoni come, ad esempio, San Gallo e Friburgo.

Né questa sentenza, né queste leggi sono accettabili per la Chiesa cattolica, poiché significherebbe porre i fedeli di fronte all'alternativa: o pagare le tasse alle rispettive istituzioni civili (Comune ecclesiastico, Chiesa cantonale) o dichiarare le loro dimissioni dalla Chiesa cattolica. Il non voler pagare delle tasse ad una istituzione civile non può infatti implicare, di per sé, l'obbligo di dimettersi dalla Chiesa.

La Chiesa cattolica non ha infatti mai imposto ai suoi fedeli il versamento di determinate tasse come condizione di appartenenza alla Chiesa stessa. La libertà dei fedeli di continuare ad appartenervi e non pagare le tasse alle menzionate istituzioni va tanto più rispettata in quanto che il sistema in vigore nella maggior parte dei Cantoni svizzeri presenta gravi inconvenienti, come alcuni vescovi svizzeri e diversi studiosi hanno ripetutamente fatto notare²⁶. Va inoltre osservato che gli organi di governo delle menzionate istituzioni civili (Comuni ecclesiastici e Chiese cantonali) difendono e diffondono a volte posizioni non pienamente in comunione

²⁵ «Die Organe vor Ort sind zugleich Organe der Dachorganisation bzw. handeln in ihrem Interesse und Auftrag».

²⁶ Cfr. i riferimenti suesposti.

con la Chiesa (permettere l'ordinazione delle donne, abolire l'obbligo del celibato, ecc.), causando conflitti di coscienza nei fedeli.

5. La necessità di trovare soluzioni più adeguate

La situazione sorta in diversi Cantoni svizzeri, sia a motivo di questa sentenza, sia per le leggi che regolano l'appartenenza ai Comuni ecclesiastici e alle Chiese cantonali²⁷, sia per una dichiarazione della Conferenza centrale delle varie Chiese cantonali²⁸, sembra perciò richiedere un intervento dell'autorità ecclesiastica, affinché venga rifiutata tale inaccettabile imposizione e si trovino soluzioni più adeguate.

Dibattiti

Ciò implicherebbe la necessità che i vescovi diocesani indichino ai fedeli che intendono dimettersi dalle rispettive Chiese cantonali altri modi con cui compiere l'obbligo di «sovvenire alle necessità della Chiesa» (can. 221 §1). Queste possibilità potrebbero venire previste anche dalla Conferenza episcopale (cfr. can. 1262).

In sintesi, si può dire che il problema fondamentale del Diritto ecclesiastico svizzero è quello che Giovanni Paolo II ha indicato ai vescovi svizzeri al termine della loro Visita *ad limina* nel settembre del 1997 quando ha ricordato che «la vita delle comunità locali deve inserirsi nelle strutture proprie della Chiesa, che si articolano in modo diverso da quello delle istituzioni civili»²⁹.

Nella maggior parte dei Cantoni svizzeri succede invece proprio il contrario, la vita delle comunità locali è infatti principalmente inserita in istituzioni civili democratiche che differiscono sostanzialmente da quelle proprie della Chiesa.

Benché questo sistema possa essere risultato utile, favorendo la collaborazione dello Stato (soprattutto per quanto riguarda il finanziamento della Chiesa), esso non

²⁷ Leggi che obbligano chi vuole dimettersi da queste istituzioni civili a dichiarare la dimissione dalla Chiesa cattolica.

²⁸ Il Comitato direttivo delle Chiese cantonali svizzere ha pubblicato il 29.10.2003 una Dichiarazione sul tema dell'appartenenza e delle dimissioni dalla Chiesa in Svizzera (reperibile in www.kath.ch/news/upload_rkz/kirchenmitgliedschaft-29.10.2003.pdf). Questa dichiarazione conclude invitando i vescovi e la Conferenza episcopale svizzera a cercare soluzioni valide per risolvere i problemi qui dibattuti: «Für die Erhaltung und Weiterentwicklung der bestehenden Regelungen lädt die Römisch-Katholische Zentralkonferenz die Bischöfe und die Bischofskonferenz ein, sich im Gespräch mit den kantonal-kirchlichen Organisationen aktiv an der Suche nach tragfähigen Lösungen für die pastoralen, kirchenrechtlichen und staatsrechtlichen Fragen zu beteiligen».

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Episcopato Elvetico in visita "ad limina"*, in L'Osservatore Romano, 5 settembre 1997; in AAS 98 (1998) 509: «Das Leben der Ortsgemeinden muss sich in die Strukturen einfügen, die der Kirche eigen und anders geartet sind als die bürgerlichen Institutionen».

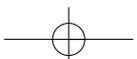
è in grado di garantire i principi su cui si regge la Chiesa. In modo particolare non rispetta la sua struttura gerarchica e non le permette di scegliere, nominare e sostituire il proprio personale conformemente alle sue specifiche norme.

Ciò contraddice fra l'altro quanto contenuto nel Documento conclusivo della Riunione di Vienna della Conferenza per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa del 1989 (CSCE, ora OSCE). Secondo tale documento, gli Stati partecipanti – fra cui la Svizzera – si impegnano a quanto segue:

«Al fine di assicurare la libertà dell'individuo di professare e praticare una religione [...] rispetteranno il diritto di tali comunità religiose³⁰ [...] di organizzarsi secondo la propria struttura gerarchica e istituzionale» (§ 16,4 II) e di «scegliere, nominare e sostituire il proprio personale conformemente alle rispettive esigenze e alle proprie norme» (§ 16,4 III).

Lo Stato deve perciò prestare attenzione affinché nella sua legislazione ecclesiastica la garanzia della libertà dell'individuo non porti ad una coercizione sulle comunità religiose. La libertà religiosa non sarebbe perfettamente garantita se lo fosse solo per l'individuo. Anche le comunità religiose hanno diritto alla libertà di organizzarsi secondo i dettami della loro fede, sempre naturalmente nel rispetto dell'ordine pubblico.

³⁰ Ci si riferisce alle «comunità di credenti che praticano o che sono disponibili a praticare la loro fede nel quadro costituzionale dei propri Stati» (§ 16,3).



Dio e il male

Hans Christian Schmidbaur

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. L'aspetto speculativo ed esistenziale di una domanda inevitabile

«Dio, dov'eri?»: questa domanda, come accusa o disperazione, risuonava il dicembre dell'anno scorso, dopo lo *tsunami*, quell'alta marea nell'Oceano indiano che ha fatto più di duecentosessantamila vittime incolpevoli. La catastrofe naturale non ha provocato solamente uno *choc* collettivo per gli uomini di ogni cultura e religione, e generato una solidarietà concreta, ma ha anche risollevato una discussione globale sulla vecchia domanda della teodicea, come una volta era accaduto con l'eruzione vulcanica del Vesuvio che distrusse Pompei nel 79 d.C.

Già Plinio il Giovane (61-113), nipote e figlio adottivo di Plinio il Vecchio (23-79), che fu una delle vittime dell'eruzione, scriveva una lettera a Tacito, nella quale si trova una riflessione ancora oggi affascinante sull'ambivalenza delle forze naturali.

L'eruzione vulcanica appare primariamente – nella prospettiva lontana del giovane Plinio – come un mistero fascinoso e soprannaturale, che distrugge come un prodigio tremendo tutta la vita dei dintorni, anche il suo padre adottivo che era con Varrone, il naturalista più celebre del tempo. Plinio il Vecchio, che aveva sempre dimostrato nelle sue opere la ragione e l'equilibrio fascinoso dell'*ordo naturalis*, rimane eroicamente per aiutare i suoi prossimi nella città e sprofonda sotto la forza distruttiva della pioggia di cenere vulcanica. Il fenomeno fascinoso non può risarcire né il figlio per la perdita del padre, né l'umanità per la perdita di uno scienziato celebre (Plinio, *Epistulae* VI, 16). Rispetto a questo fatto, neanche la teoria dell'antico politeismo che descrive il mondo come il campo di gioco visibile degli dèi invisibili ed immortali, o lo stoicismo che proclamava solamente un'atarassia assoluta contro l'irrazionalità della sorte individuale, possono offrire una risposta consolante e suffi-

ciente per tutti coloro che pagano direttamente le conseguenze di un Dio apparentemente assente: «Dio, dov'eri?».

Occorre ricordare che nel mondo non esiste solamente il male naturale, ma anche il male morale. Possiamo affermare che per entrambi i mali Dio ha – nella prospettiva del monoteismo – una responsabilità diretta e indiretta. Come creatore del mondo e delle sue strutture Dio ha una responsabilità diretta per tutte le “disarmonie” strutturali. Nel caso del cattivo e malvagio agire dell'uomo come “male morale” esiste certamente una causa immanente nel soggetto umano in possesso di una razionalità e moralità, ma dall'altra parte Dio, come creatore onnipotente, ha anche rispetto all'uomo una responsabilità indiretta per averlo creato debole e con questa tendenza libera e disordinata al male.

Dibattiti

Visto nella prospettiva individuale ed esistenziale, anche il male morale ha per lo più molto meno autori che vittime. Divenire o non divenire la vittima o il complice della malvagità si nasconde molto spesso nel mistero incomprensibile della sorte individuale o irrazionale. Anche questo può divenire il motivo di un'accusa disperata: perché io?

Nel gennaio 1943, un soldato tedesco rimasto prigioniero a Stalingrado scriveva una lettera per prendere commiato da suo padre che era un pastore: «Porsi la domanda di Dio a Stalingrado vuole dire negarlo!... Tu sei una guida spirituale, ma nell'ultima lettera si deve solamente dire la verità, o ciò che si prende per la verità: io ho cercato Dio nel bombardamento, in ciascuna casa distrutta, in ciascun cratere, in ciascuna trincea e nel cielo! Dio non si mostrava se io gridavo a lui. Le case erano distrutte, i commilitoni erano coraggiosi e vili come me, sulla terra vi erano fame e assassinio, dal cielo vennero le bombe e il fuoco; solo Dio non era là. No, Padre, un Dio non esiste. E se però esiste un Dio, allora solamente presso di noi, nei libri dei canti e nelle preghiere, nelle parole pietose dei sacerdoti e dei pastori, nel suono delle campane e nel profumo dell'incenso, ma non a Stalingrado!» (cfr. J. B. Brantschen, *Warum läßt der gute Gott uns leiden?*, Freiburg/Br. 1986, 19s.).

Nella sofferenza, nella paura e nel momento della minaccia Dio appare per molti come lontano, duro, senza interesse o come inesistente: Maria di Betania, la sorella di Lazzaro e di Marta, dice a Gesù con tono disperato e di accusa: «Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto!» (Gv 11,32).

L'umanità è ed è stata confrontata in tutta la sua storia con questi fenomeni del male; non solamente con i “mali naturali”, come per esempio nel caso dello *tsunami* o dell'eruzione di un vulcano, ma anche con “mali morali” come i crimini e i delitti, o una guerra mondiale con milioni di vittime incolpevoli. Nel primo caso non possia-

mo accusare un altro con ragione e moralità. Non esiste un soggetto accusabile per un terremoto sottomarino!

Nel secondo caso siamo di fronte a una minoranza di seduttori e a una volontà di potere che approfitta anche della debolezza, della volubilità e della megalomania della maggioranza che segue la corrente. Da una parte in questo caso si tratta di un *malum morale*, ma dall'altra la percentuale di successi di questo *malum morale* è radicata nella debolezza della natura umana e nella superiorità delle forze terrene.

2. Una domanda senza risposta? La teodicea nell'epoca moderna

G. F. W. Leibniz (1646-1716), il padre della questione e del concetto di una "teodicea" nell'età moderna, sviluppava con il suo famoso libro del 1710 *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* un'analisi speculativa e filosofica di questo fenomeno (cfr. G. F. W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, Milano 2000). La sua tesi è: una fede in Dio, giustificata e legittima, presuppone l'accettazione e la supposizione che questo Dio – se crea un mondo – crea certamente il mondo migliore, oppure «il miglior mondo possibile». Però nella sua creazione si trovano molti *mali naturali* o *fisici* che sono una parte integrante della creazione di un Dio onnipotente, libero ed onnisciente. Esistono nel mondo anche creature libere con una propria ragione e una volontà autonoma: gli uomini con la possibilità di un *malum morale*.

Ma la distinzione tra il male fisico e il male morale non è tutto. Un filosofo può anche riconoscere che tutti gli atti di una creazione implicano inevitabilmente una limitazione dell'essere creato. Tutti i mondi possibili, anche il migliore, sono una combinazione di molti elementi differenti, con forze e fini propri. Ciascuno è una parte, ma nessuno è tutto. Per tale motivo, anche la migliore combinazione di tutti questi elementi limitati è inevitabilmente obbligata ai conflitti particolari e ai mali *en detail*. Il concetto utilizzato da Leibniz per descrivere questo fenomeno fu il «male metafisico» (*malum metaphysicum*). Ma l'insieme di questo «conglomerato» è certamente un sistema magnifico, perfetto, congruente, e con una «armonia prestabilita» (*harmonie prestabilisée*). Il mondo è un *perpetuum mobile*, sempre in movimento e sempre in quiete, sempre nuovo e sempre uguale, sempre vecchio e allo stesso tempo sempre giovane. I mali particolari sono necessari per il mantenimento e la conservazione di questa *armonia prestabilita*. La morte dei vecchi è necessaria per lo sviluppo dei giovani, ecc.

Senza dubbio ci scontriamo con alcuni mali fisici e morali come “epifenomeni” del male metafisico, ma questo non è un vero argomento contro la bontà, onniscienza e onnipotenza di Dio: Dio crea certamente il mondo migliore possibile.

L'opera sulla teodicea di Leibniz è un tentativo speculativo per giustificare razionalmente la fede in un Dio onnipotente, giusto ed onnisciente, malgrado tutti i fenomeni malvagi presenti nel mondo. Tuttavia l'argomentazione di Leibniz non è un'argomentazione cristiana, bensì un'argomentazione filosofica sull'influsso del *deismo* e del suo razionalismo. Il deismo vedeva il mondo come un sistema autonomo, invariabile, immutabile e compatto con delle strutture interne, come un orologio. In questo sistema tutti gli elementi dipendenti sono in perfetto ordine e cooperano come in una gigantesca macchina. Gli elementi stessi non comprendono il senso dell'intero sistema, ma collaborano con esso tramite i loro fini parziali in modo da stabilizzare l'armonia del sistema nel suo complesso. L'esistenza dell'intero sistema e l'invariabilità del mondo come un *perpetuum mobile* o un «orologio perfetto» presuppongono l'esistenza di uno spirito assoluto, onnipotente ed onnisciente. All'origine, questo spirito ha creato il sistema del mondo, ma dopo questa creazione lo spirito assoluto è senza possibilità d'influsso sui processi interni al sistema. Il valore ultimo nella concezione del mondo del deismo non è l'uomo singolo o la creatura individuale, ma la totalità del sistema stesso, il suo sviluppo razionale e la sua stabilità interna. Il corso della storia, il corso e le procedure delle differenti forze nel mondo, o le procedure dello sviluppo umano con i suoi errori portano sovente a delle vittime, ma questi sono solamente i «danni collaterali» ed immancabili di uno sviluppo naturale. Sia i mali naturali sia i mali morali, tutti sono necessari e certamente inevitabili per la stabilizzazione del sistema e la sua «armonia prestabilita», come diceva Leibniz, o per lo sviluppo della cultura umana.

3. Le risposte storiche: una “naturalizzazione” del male?

Nel 1755, 45 anni dopo la pubblicazione della sua *Teodicea*, una fortissima scossa tellurica provocò un'alta marea e un'onda di venti metri che distrusse Lisbona, la capitale del Portogallo. In quel periodo era anche la città più ricca e più bella del mondo: 14.000 uomini incolpevoli furono le vittime innocenti di quella catastrofe naturale.

Nel 1759 il filosofo francese Voltaire pubblicava la sua opera cinica *Candide*, prendendo in giro la filosofia di Leibniz e la sua teoria di una «armonia prestabilita»

nel mondo. L'ateismo cinico e polemico del *Candide* provocò il crollo del deismo nella storia filosofica d'Europa. Ben presto i filosofi cercarono altre teorie, come l'idealismo di Fichte, Schelling e Hegel. La filosofia dinamica e dialettica dell'idealismo offriva una nuova possibilità per una reintegrazione della religione, della sua filosofia dinamica della storia e dell'idea di una redenzione degli uomini nel concetto di filosofia.

La domanda della teodicea è una domanda che sorge spontanea in ogni uomo. La prima formulazione storica della domanda proviene dal filosofo greco Senofane di Colofone (570-470 a.C.) che fu il fondatore della scuola degli Eleati. La sua definizione della teodicea ha un valore sovratemporale, ripreso anche da altri filosofi: «Gli uomini dicono: "Gli Dei sono onnipotenti e buoni". Però nel cosmo troviamo i mali! Se gli Dei sono onnipotenti, i mali sono nel mondo perché gli Dei li vogliono! In questo caso gli Dei non sono buoni. Se gli Dei sono buoni, allora non possono volere i mali. In questo secondo caso i mali esistono perché gli Dei non sono onnipotenti! Allora, se gli uomini dicono: "Gli Dei sono onnipotenti e buoni", da dove vengono i mali?».

Ogni religione del mondo offre un'interpretazione alla domanda sull'origine del male nel mondo. Molte interpretazioni sono teorie cosmologiche o metafisiche, come nel caso delle teorie del politeismo antico, della gnosi con il suo dualismo, o dell'induismo e del buddismo. Invece le religioni che seguono il «Padre della nostra fede», Abramo (giudaismo ebraico, cristianesimo e islam), sviluppano interpretazioni morali e storiche sull'origine del male. Per loro non esiste un dualismo ontologico tra le forze del male e quelle del bene, come diceva la gnosi, e il male non è neppure la conseguenza di un conflitto soprannaturale tra dèi differenti con intenzioni differenti, come credeva il politeismo antico.

In effetti, per il monoteismo, il mondo è una creazione libera da parte di un Dio unico e buono (Gn 1,31). L'origine dei mali sulla terra si trova nella falsa volontà degli uomini: non esistono forze nel mondo con un'essenza «sostanzialmente malvagia». Dall'altra parte, la finalità falsa degli uomini distrugge lentamente la bontà, i valori, la bellezza e la ricchezza del mondo. Tutte le creature e tutti gli uomini, colpevoli o innocenti, sono vittime di una distruzione della bontà e dei valori del mondo.

4. Dio e il male nell'interpretazione cristiana e la lotta contro la critica moderna

Tutta la teologia cristiana tra l'epoca patristica e l'epoca del rinascimento era una grande difesa del *proprium* del cristianesimo contro teorie ontologiche e cosmologi-

che sull'origine del male. Sul fondamento di Agostino (354-430) e di Tommaso d'Aquino (1225-1274), il cristianesimo sviluppava una metafisica unitaria e una teologia dinamica della storia contro le teorie razionalistiche e dialettiche che interpretavano l'esistenza del male nel mondo come epifenomeno dell'essere contingente o come sottoprodotto inevitabile dello sviluppo o della crescita dialettica del mondo. Tutto è una «giustificazione segreta del male», inaccettabile e incompatibile con la fede in un Dio buono che è il creatore di un mondo buono e «amante della vita e degli uomini» (cfr. Prv 8,31; Sap 11,26).

Nel confronto con il pensiero moderno la teologia cristiana diventava sempre più silenziosa e timida nel dibattito sulla teodicea. Troppo forti e duri erano gli attacchi dei contemporanei contro la possibilità di una teoria speculativa della teodicea. Anche molti teologi contemporanei respingono questa teoria speculativa e parlano di un «mistero insolubile» (H. R. Schlette, *Kleine Metaphysik*, Frankfurt 1990; A. Halbmayer, *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Salzburg 2000; H. Lübbe, *Theodizee als Häresie*, in W. Oelmüller, *Leiden*, Paderborn 1986; E. Brunner, *Dogmatik II*, Zürich 1950).

Friedrich Nietzsche descriveva tutti i concetti filosofici della teodicea dell'epoca moderna come una «teologia perfida». Al di là della forma usata da Leibniz, Schelling o Hegel, tutti convergono nel depurare l'immagine di un Dio onnipotente, buono ed onnisciente, che deve essere messa in dubbio per l'esistenza del male nel mondo. A giudizio di Nietzsche, la teodicea è «filosofia di obbedienza», «escatologia secolare» e «tentativo di continuare il cristianesimo in un altro modo». E si pone la domanda: perché dobbiamo fare questo? (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*).

Questa critica produceva un effetto immediato. La filosofia e la teologia contemporanea dubitavano dell'opportunità di continuare il dibattito della teodicea (cfr. Halbmayer, *Lob der Vielheit*, 217). E Heinz Robert Schlette scrive nella sua *Piccola metafisica*: «In effetti con questo tipo di metafisica – dall'affermazione dell'esistenza di Dio alla teodicea – siamo confrontati con dichiarazioni che sono più raggiungibili per la via del pensiero: ricevono il loro contenuto, il loro senso e la loro pretesa di verità da fonti religiose e/o da sorgenti cristiane o teologiche. Ciò che dicono quelle fonti può probabilmente essere vero, ma senza dubbio non è comprensibile filosoficamente; il che vuol dire: non è accettabile e comunicabile senza fede e fiducia» (H. R. Schlette, *Kleine Metaphysik*, Frankfurt 1990, 47).

Questa affermazione è caratteristica del modo attuale di rapportarsi con la domanda della teodicea. Tutti i contributi filosofici e teologici hanno dimostrato un timoroso riserbo verso la metafisica, o hanno trattato il tema su un meta-piano neutrale e scientifico senza attestarsi su una posizione o un'affermazione. Armin Kreiner

constata legittimamente: «Sono discussi i motivi che mossero certi uomini a dare certe risposte»; inoltre veniamo a conoscenza di molte spiegazioni ingegnose dalle «connessioni e dipendenze storiche» della teodicea speculativa. Ma una risposta alla domanda sul perché Dio ammetta i mali non si può trovare. «Le domande e i tentativi di risposta non sono più presi sul serio» (A. Kreiner, *Gott und das Leid*, Freiburg/Br. 1997, 10). Possiamo ancora accettare il puro confronto di posizioni differenti come scienza?

L'analisi dei processi storici desta un interesse maggiore. Hans Blumenberg, il grande ricercatore del pensiero contemporaneo, definisce la teodicea moderna come l'ultimo tentativo di intuire le intenzioni di Dio, «non tanto per difenderlo, ma per afferrarlo e smascherarlo» (H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt 1988, 93). In questo modo l'epoca moderna provocava solamente l'abolizione e l'eliminazione di Dio. Il tentativo di smascherare Dio doveva fallire: l'«impresa teodicea» si rivolgeva inevitabilmente contro l'esistenza di Dio stesso. Tutto conduce primariamente al deismo e all'irrelevanza teoretica e pratica di questo Dio. Così la teodicea ha segato il ramo sul quale sedeva!

Anche Hermann Lübbe designa la teodicea speculativa come una «eresia teologica». La religione è nella sua essenza solamente una «pratica di superamento della contingenza». L'uomo ha bisogno della religione per venire a capo della sua limitatezza, della sua sorte, della sofferenza e della morte. Una soluzione filosofica del problema della teodicea mediante la pura ragione diventa *eo ipso* identica alla distruzione della necessità della religione! Visto dalla prospettiva della teologia, il tentativo di una teodicea speculativa deve essere considerato come eretico. Due analisi interessanti che purtroppo hanno lasciato aperto il problema!

5. Teodicea speculativa: un'assenza di fede o un tentativo senza prospettive?

Il rimprovero di costituire una mancanza di fede mosso al tentativo di una teodicea speculativa è tuttavia antico. Dopo Tertulliano l'impresa di una teodicea speculativa si rivolge inevitabilmente verso una negazione di Dio: la domanda «Da dove vengono i mali?» porta alla domanda «Da dove viene l'uomo?», e tutto sfocia nel problema «Da dove e perché un Dio?» (Tertulliano, *De praescriptione haereticorum* VII, 10-11 [PL 2,19]).

La teologia protestante sottolineava costantemente questo pensiero: Martin Lutero faceva propria l'idea di Tertulliano nella sua opera *De servo arbitrio* (WA

18,712). La teodicea è una pretesa ingiustificata. L'uomo non ha il diritto di pretendere una spiegazione da Dio per le circostanze della sua esistenza nel mondo. Per Martin Lutero e per Emil Brunner la domanda della teodicea è un atto con il quale un uomo già abbandona la fede cristiana. L'uomo mette Dio sotto accusa e si dimostra giudice di Dio. Questo è blasfemo, perché la verità sta esattamente nel senso contrario! (Cfr. E. Brunner, *Dogmatik* II, Zürich 1950, 219).

Questa critica della teodicea offre almeno un'indicazione chiara: la proibizione della domanda per i fedeli. Ma con questo la fede cristiana si avvicina a un fideismo irrazionale. Tuttavia gli autori della Sacra Scrittura non danno l'impressione di essere della stessa opinione. La lotta con il problema della teodicea è onnipresente sia nell'Antico e che nel Nuovo Testamento!

La critica della teodicea si può focalizzare nelle due tesi seguenti: a) la teodicea è una cripto-teologia non seria; b) l'uomo si arroga – meditando su Dio e il male – un punto di vista assoluto che non ha e compie così un atto di incredulità.

Immanuel Kant sottolineava specialmente il secondo argomento con un'intensità estrema: nel suo scritto *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, Kant sviluppava anzitutto la sua definizione classica della teodicea. Essa è la «difesa della somma saggezza del creatore del mondo dalle accuse mosse dalla ragione per quel che di contrario al fine si riscontra nel mondo» (I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* [Werke 6], hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1966, 105 [A 194s.]). Ogni difesa speculativa deve fallire perché la nostra ragione non può conoscere il rapporto proporzionale tra il mondo e la sapienza ultima (cfr. *ibid.* A 210). Far concordare la volontà divina con la libertà individuale è «una veduta fuori dalla portata di qualunque mortale» (A 211).

Una teodicea speculativa è allora impossibile. Tuttavia con questa conoscenza non si esaurisce la totalità della domanda. Kant le apre una nuova possibilità. Secondo il filosofo di Königsberg non possiamo provare l'esistenza di Dio con la ragione umana, ma dobbiamo mantenere il postulato della sua esistenza per fondare e giustificare la moralità comune. Allo stesso modo può esistere una «teodicea pratica» che permette all'uomo – nel caso di conflitti, della dura sorte o nell'esperienza dell'assurdo – di aggrapparsi al predominio ultimo della ragione e del senso nel mondo. Secondo Kant il Giobbe biblico è il prototipo di questa «teodicea pratica» che nella sua sorte dolorosa, incomprensibile e ingiusta si attiene strettamente al postulato di un Dio giusto.

Anche la filosofia dell'esistenza e l'esistenzialismo si dedicano a questa opzione di Kant per una teodicea pratica come decisione libera dell'uomo nell'atto esistenziale della persona; così la incontriamo nell'esistenzialismo francese di Albert Camus

e Jean-Paul Sartre, di Gabriel Marcel e Maurice Merleau-Ponty. Essi interpretarono le “situazione limite” (malattia, guerra, sofferenza, colpa e morte) come un’assurdità, come negazione totale di un senso oggettivo ed indipendente della persona. L’esperienza di quell’assurdità offre la possibilità della creazione libera ed autonoma di un senso proprio per la nostra esistenza. Al contrario di quanto avrebbe fatto l’esistenzialismo francese, la filosofia dell’esistenza di Søren Kierkegaard, di Heinrich Rotter e Peter Wust criticava la teoria di una «esperienza oggettiva dell’assurdità» nell’essere come una costruzione ideologica. In verità il nostro mondo rivela sempre ragione, senso e valore, ma solamente nell’ambivalenza di un *clair-obscur* con il male, la sofferenza e la morte. Questo *clair-obscur* nell’esperienza empirica offre all’uomo uno “spazio di libertà” e la possibilità di un’opzione libera ed autonoma per la prevalenza ultima della ragione e del senso. Così l’uomo può divenire liberamente un’«esistenza religiosa». Vista in questa prospettiva, l’esistenza del male nel *clair-obscur*, o come “negazione parziale” del senso, assume un senso pratico: è Dio che lascia all’uomo lo spazio di una auto-distinzione libera (cfr. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1986; W. Weier, *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*, Paderborn 1991).

La distinzione kantiana tra una «teodicea dottrinale e speculativa» illegittima e una «teodicea pratica» legittima diventava il modello ideale per la discussione moderna sulla teodicea. John Lesly Macie, Wolfgang Stegmüller, Norbert Hoerster, Hans Albert e Gerhard Streminger respingono ogni possibilità di giustificazione dell’esistenza e della bontà di Dio rispetto al fatto del male nel mondo. Anche la teologia si sposta verso risposte pratiche o propone una *reductio in mysterium*; Karl Rahner afferma: «L’incomprensibilità della sofferenza è una parte della incomprendibilità di Dio» (K. Rahner, *Warum läßt Gott uns leiden?* [Schriften XIV, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 450-469]; *Grundkurs des Glaubens*, 54-96). Hans Küng, Erich Zenger, Kenneth Surin, Klaus Berger, Johann Baptist Metz e Hans Urs von Balthasar dicono: «Una risposta teoretica al problema della teodicea... non esiste» (H. Küng, *Credo*, München 1993, 121). Tutti i tentativi speculativi di Agostino, Tommaso d’Aquino, Calvino, Leibniz e Hegel sarebbero condannati al fallimento.

Dobbiamo in futuro accettare questo consiglio di un’“astensione” da una disputa speculativa della domanda? Certamente la teodicea costituisce primariamente una domanda pratica, ma d’altra parte è anche una domanda inevitabile ed esistenziale per ogni uomo nella sua esperienza del male nel mondo. Questa “astensione speculativa” sarebbe anche l’inizio di una irrilevanza esistenziale della religione! Anche i filosofi Odo Marquard, Alois Halbmayer e i teologi Armin Kreiner e Norbert Reck sottolineano il fatto che l’umanità non può lasciar perdere la domanda della teodicea.

Gli uomini discutono di questo – a scuola, a tavola, alla sera davanti al camino – anche se il mondo intellettuale dichiara il tema inspiegabile o meno (O. Marquard, *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie* [Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986]; *Zur Diätetik der Sinnerwartung*, 48; *Exkulpurationsarrangements*, 24; *Skepsis und Zustimmung*, 11; *Bemerkungen zur Theodizee*, 255; A. Kreiner, *Gott im Leid*, QD 168).

Nella sua famosa opera *Gott im Leid*, Armin Kreiner affermava che il male nel mondo sarebbe «il prezzo per la nostra libertà» e una motivazione continua e necessaria per praticare una solidarietà attiva. A causa della morte una sofferenza eterna è impossibile. La morte finalizza la possibilità della sofferenza per tutti. Proprio per questo un Dio buono può anche ammettere il male nel mondo (A. Kreiner, *Theodizee und Atheismus* [P. Schmidt-Leukel, *Berechtigte Hoffnung*, 107; R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, 243-308]). Alois Halbmayr e Norbert Reck criticano aspramente questa «giustificazione del male» come una provocazione inaccettabile. Non esiste solamente un dolore o una sofferenza che crea, ma anche una sofferenza che distrugge! Vista dalla prospettiva di Auschwitz quella teoria appare insostenibile (N. Reck, *Kann denn wahr sein, was nicht aussagbar ist? Neue Wortmeldungen zur Theodizeefrage nach Auschwitz* [Orientierung 60 (1996) 191-194]). La teoria speculativa di Kreiner conferma il vecchio sospetto di Blumenberg, Lübke e Marquard: «Teodicea riuscita – Dio morto!» (O. Marquard, *Idealismus und Theodizee*, 33). Anche un avvenimento storico dimostra l'esistenza di questo problema: dopo la liberazione dal campo di concentramento di Dachau nel 1945, un giornalista domandava a una prigioniera ebrea se poteva ancora credere in Dio. La risposta della donna fu dura: «Se Dio esiste dobbiamo punirlo!». Una «giustificazione teoretica del male» è un cinismo inaccettabile. La teoria di Kreiner si getta direttamente nelle braccia del sospetto di Nietzsche! Una realtà come il male che – visto dalla prospettiva metafisica – sia solamente una *privatio boni* come riduzione della bontà, verità e unità dell'essere, non può avere un'importanza primaria per lo sviluppo positivo dell'essere.

6. Sei desiderata per una teodicea teologica del futuro

Dobbiamo allora accettare il consiglio di Kant che dichiarava il problema *Si Deus, unde malum* come un *mysterium stricte dictum* e proclamare il fallimento della teodicea speculativa? Come allora una teodicea cristiana può apparire legittima nel futuro? Proponiamo alcuni *desiderata* sotto forma di sei tesi:

1. Una teodicea cristiana deve collegarsi a una comprensione dinamica della creazione. Il mondo è stato creato da Dio come un mondo buono, ma ha una storia dinamica con un'origine e una fine soprannaturale ed escatologica. La bontà del mondo non è un processo statico, ma dinamico. Il mondo è un "mondo in divenire" con il fine di un compimento in Dio e ha bisogno – come diceva la teologia scolastica – di una *conservatio et gubernatio mundi* (cfr. Tommaso d'Aquino, *STh* I q. 23 a. 2 e 3; q. 104 e 105). Il valore ultimo di questo atto di Dio non è il miglioramento delle condizioni intramondane, ma la conquista del fine soprannaturale delle creature.

2. Una teodicea cristiana deve sottolineare (contro le diverse teorie razionalistiche e dualistiche) il fatto che la realizzazione della destinazione escatologica e soprannaturale del mondo e dell'uomo non è necessariamente connessa con il male e con la sofferenza come conseguenza di un *malum metafisicum*. Il male e la sofferenza non hanno la loro origine nella volontà del Dio creatore, ma nella volontà dell'uomo e nella sua *concupiscentia*. Tommaso d'Aquino dice nella *Summa Theologiae*: Dio non vuole il male, ma vuole solamente che il male sia *possibile*, e questo è bene! Dio può ammettere o permettere qualche male «in modo che non siano impediti molti beni» (*STh* I q. 23 a. 5 ad 3). «Essendo Dio il provviditore universale, appartiene alla sua provvidenza il permettere alcuni difetti in qualche cosa particolare, perché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Ed invero, se si impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare all'universo» (*STh* I q. 22 a. 2 ad 2). Un mondo senza la possibilità del male e del peccato sarebbe un mondo senza ragione, libertà e amore; ancora più imperfetto di un mondo con una ragione libera nel quale il peccato è possibile. Questo vale anche nel caso in cui si sia verificato il peccato!

3. Una teodicea cristiana deve difendere il vero senso della teoria agostiniana e tomista di una *privatio boni* contro una ontologizzazione dualistica del male. Il male come *malum naturale*, *malum morale* e *malum metaphysicum* è una distruzione e perversione dell'essere e della natura che provoca una condizione funesta che è irreversibile per la creatura. La redenzione del mondo è una ricreazione del mondo (Agostino, *De civ. Dei*, XI-XIV). Solamente il creatore del mondo può esserne il salvatore!

4. Una teodicea cristiana deve essere una teodicea soteriologica. Come Agostino diceva nel *De civitate Dei*, la volontà salvifica e l'opera di salvezza non costituiscono un atto successivo o supplementare. L'opera della creazione è collocata nella prevalente volontà salvifica di Dio. Dio poteva solamente rimettere il peccato e il male nel mondo con il suo piano che mira prevalentemente alla salvezza del mondo (cfr. *De civ. Dei* XII,17-23; XIV,11; *Enchiridion* III,11).

5. Una teodicea cristiana deve essere una teodicea cristologica. La redenzione del male e della sofferenza nel mondo è collegata con la volontà prevalente di una accettazione del male, della sofferenza e del dolore di Gesù come Dio incarnato. Con questo anche il dolore, la sofferenza e la morte diventano il luogo dell'unificazione tra Dio e l'uomo. Nella persona di Gesù l'uomo può trovare un Dio capace di sentire e comprendere con un cuore umano.

6. Una teodicea cristiana dove integrare l'idea della provvidenza di Dio. La provvidenza divina è l'ultima parentesi tra la soteriologia, la creazione e l'escatologia; tra il tempo e l'eternità, tra l'essere assoluto e l'essere contingente. Dio ha una conoscenza assoluta e sicura anche dei *futuri contingenti* nel mondo (cfr. Agostino, *De civ. Dei* XI,21; XII,17-23; XIV,11; Tommaso d'Aquino, *STh* I q. 22 a. 2 e 4). Il compimento del mondo era già presente nella conoscenza divina prima della sua creazione. Di conseguenza Dio può rimettere ed accettare il male e il peccato nel mondo perché ne vede certamente il significato per l'opera della salvezza (cfr. H. Ch. Schmidbauer, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung*, MThSt Bd. 63, St. Ottilien 2003, 447-710). Secondo questa prospettiva, gli argomenti di Kreiner, Swinburne e Clive Staples Lewis ricevono il loro senso. Un Dio che impedisce tutte le conseguenze malvage dell'uomo cattivo, o un Dio che toglie la libertà umana nel caso di una cattiva volontà, certamente non porta ad un miglioramento dell'uomo; conduce probabilmente solamente all'odio e alla collera dell'uomo. Senza la sofferenza e la morte come movente della sua conversione l'uomo può diventare una bestia demoniaca senza possibilità di una redenzione! Un Dio dell'amore deve rimanere un Dio della libertà, anche nel caso del peccato (cfr. C. S. Lewis, *La mano nuda di Dio: uno studio preliminare sui miracoli*, Roma 1987).

Una teodicea cristiana orientata alla rivelazione di Dio non può certamente offrire una risposta a tutte le domande umane. Ma le sue risposte sono più profonde di tutte le teorie razionalistiche o filosofiche. Se la filosofia scettica sospetta della teodicea cristiana come di un'utopia irrealista, i teologi non devono irritarsi troppo. Questa critica proviene da una posizione che non ha un'altra soluzione da offrire.

In memoria di Papa Giovanni Paolo II

Libero Gerosa

Rettore della Facoltà di Teologia (Lugano)

Nel dolore per la perdita terrena, ma nel ringraziamento al Signore per un dono così grande, la Facoltà di Teologia di Lugano si è associata alla preghiera di tutta la Chiesa nell'affidare l'amatissimo papa Giovanni Paolo II all'abbraccio di Gesù misericordioso.

Per celebrarne ancora la memoria, pubblichiamo su questo numero della Rivista l'articolo che il Rettore della Facoltà ha dedicato sul Giornale del Popolo di sabato 2 aprile 2005 alla figura del Santo Padre scomparso, e l'omelia pronunciata in occasione della messa di suffragio celebrata nella basilica del Sacro Cuore di Lugano giovedì 14 aprile.

La paternità verso i movimenti ecclesiali, visti come fioritura del Concilio

Ha incoraggiato e sostenuto la crescita di una nuova primavera nella Chiesa

Dire in poche righe cos'è stato, e che cosa rappresenta tuttora Giovanni Paolo II per i movimenti ecclesiali, le nuove comunità, il cammino neocatecumenale e tutte le altre nuove aggregazioni ecclesiali sviluppatesi dopo il Concilio Vaticano II, non è facile. Istintivamente il sentimento di gratitudine profonda suggerisce una parola sola, comprensiva di tutto: Giovanni Paolo II per queste realtà ecclesiali emergenti è un "Padre". Ma nella società contemporanea, in cui la crisi di identità della donna è sfociata in una cancellazione quasi totale della figura di padre, chi capisce ancora il significato profondo e la portata pastorale di questa semplice parola "Padre"? Giovanni Paolo II in uno dei suoi ultimi stupendi libri, intitolato "Alzatevi, andiamo!" la spiega attraverso la figura di San Giuseppe, che oggi – anche fra le fila della

In memoria di Giovanni Paolo II

Dibattiti

Chiesa – è spesso guardata con sorriso ironico e saccente. Eppure, nella figura di questo santo, ad un tempo semplice e maestosa, caratterizzata unicamente dal silenzio e dall'obbedienza, è custodito in modo emblematico e suggestivo il rinvio al Mistero da cui ha origine ogni paternità: infatti, nessun uomo può esprimere compiutamente la paternità, perché essa si realizza in pienezza solo in Dio Padre. E Giovanni Paolo II la esprime in modo così convincente verso i giovani e le loro nuove realtà aggregative perché ha la grandezza di cuore e di animo di chi sa ancora oggi inginocchiarsi di fronte al Mistero di cui parla autorevolissimamente San Paolo, l'Apostolo delle genti: «Piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome» (Ef 3,14-15). Due sono le caratteristiche fondamentali della paternità esercitata da Giovanni Paolo II nei confronti dei movimenti ecclesiali e di tutte le nuove comunità, attive o contemplative, nate in Europa o in altri continenti. Innanzitutto il Papa, come ogni padre vero, accoglie queste realtà giovani, familiarizza personalmente con i loro fondatori e membri, cosciente che ciò è una responsabilità precisa di ogni vescovo, e a maggior ragione del vescovo di Roma, responsabilità che va esercitata con discernimento secondo il monito paolino: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono» (1 Ts 5,19-22). In secondo luogo il Papa, come ogni padre vero, accompagna con amore il cammino di crescita di queste realtà giovani, indicando loro con decisione ed autorevolezza la meta che Gesù Cristo stesso ha indicato: «andate anche voi nella mia vigna» (Mt 20,4). Certo Giovanni Paolo II, benché già vescovo di Cracovia e poi ancor più spesso da vescovo di Roma abbia invitato volentieri alla sua mensa fondatori e fondatrici per vivere con loro momenti forti di amicizia e comunione, non ha potuto seguire personalmente ogni tappa del cammino di crescita di queste realtà ecclesiali. È però un fatto innegabile l'importanza che per loro – grazie alla sua guida paterna – ha vieppiù assunto il Pontificio Consiglio per i Laici, vero punto di riferimento per tutti i movimenti ecclesiali e nuove comunità, nonché per le Giornate Mondiali della Gioventù. Un motivo di più per dirgli con cuore di figli: Grazie Padre.

OMELIA, Giovedì 14 aprile 2005

Carissimi studenti e colleghi,
Cari fratelli e sorelle in Gesù Cristo,

ancora una volta la Divina Provvidenza ci ha guidato nella scelta di una data, quella in cui celebrare oggi la Santa Messa della Facoltà di Teologia di Lugano in memoria del nostro caro e amato Papa Giovanni Paolo II, che ha incoraggiato e sostenuto il Vescovo Eugenio nel fondare quest'istituzione accademica. Infatti sempre oggi ricorre il trigesimo della morte del Vescovo emerito Giuseppe Torti, che nel suo servizio di Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano non solo ha favorito il suo trasferimento nel Campus universitario, ma ha pure osato definirla quale opera missionaria principale della Diocesi di Lugano.

È una coincidenza provvidenziale perché ci aiuta a capire che cosa significa veramente essere investiti di una responsabilità missionaria e qual è la radice ultima della stessa.

Papa Giovanni Paolo II è tornato alla Casa del Padre dopo i primi vesperi della Festa della Divina Misericordia, da lui stesso introdotta, quasi volesse ancora una volta, con tenerezza paterna, invitarci ad alzare il nostro sguardo, stupito e confidente, verso il grande Mistero della Divina Misericordia, da lui ritenuto centrale nella vita cristiana, come ci ha autorevolmente insegnato nella bellissima enciclica *Dives in misericordia* del 1980.

Dico "tenerezza paterna", perché durante le ultime settimane del suo pontificato la sua sofferenza, offerta con semplicità e purezza inimitabili a Dio Padre per il bene di tutta la Chiesa, ha assunto il carattere di un'ultima e decisiva enciclica in cui si è fatto per tutti noi umanamente ed esistenzialmente più accessibile il *mysterium paschale*, il mistero pasquale quale avvenimento rivelatore della Divina Misericordia, della Misericordia di Dio Padre. È il tema centrale della parabola evangelica appena ascoltata, più nota come parabola del figliol prodigo (Lc 15,11-32).

È interessante notare come la parola "misericordia" non sia usata neanche una sola volta nella parabola scelta da Giovanni Paolo II per spiegarci questo tema centrale di tutta la vita cristiana. Tuttavia il suo significato emerge nel rapporto dei figli, ed in particolare del figliol prodigo, con il "Padre". Quest'ultimo termine non solo ricorre esplicitamente più volte nella parabola, ma è una parola fondamentale sulle labbra di Gesù. È l'appellativo che Egli usa più frequentemente: «Tutto mi è stato

dato dal Padre mio» (Mt 11,27); «Il Padre ama il Figlio, gli manifesta tutto quello che fa e gli manifesterà opere ancor più grandi di queste» (Gv 5,20). È una parola così centrale nell'insegnamento di Gesù coi suoi discepoli, come appare anche dalla preghiera da lui insegnata a loro ed a ognuno di noi, che il Papa Giovanni Paolo II si è sentito in obbligo di spiegarcela molte volte nei suoi scritti e nelle sue omelie. Nell'ultimo suo libro *Memoria e identità* dedica un capitolo intero per spiegare il nesso fra la realtà di "Padre" (*pater*) e i concetti di "patria" e "patrimonio". Proprio quest'ultimo – il "patrimonio" – gioca un ruolo fondamentale nella parabola in cui Gesù ci rivela il Mistero della Divina Misericordia. Commenta infatti Giovanni Paolo II nella citata enciclica *Dives in misericordia*: «Il patrimonio che quel tale aveva ricevuto dal padre era una risorsa di beni materiali, ma più importante di questi beni era *la sua dignità di figlio nella casa paterna*. La situazione, in cui si venne a trovare al momento della perdita dei beni materiali, doveva renderlo cosciente della perdita di questa dignità. Egli non vi aveva pensato prima, quando aveva chiesto al padre di dargli la parte del patrimonio che gli spettava per andar via. E sembra che non ne sia consapevole neppure adesso, quando dice a se stesso: Quanti salariati in casa di mio padre hanno pane in abbondanza, ed io qui muoio di fame! Egli misura se stesso con il metro dei beni che aveva perduto, che non possiede più, mentre i salariati in casa di suo padre li posseggono.

Queste parole esprimono soprattutto il suo atteggiamento verso i beni materiali; nondimeno, sotto la superficie di esse, si cela il dramma della dignità perduta, la coscienza della figliolanza sciupata.

È allora che egli prende la decisione: Mi leverò e *andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato* contro il cielo e contro di te; non sono degno di esser chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi garzoni. Parole, queste, che svelano più a fondo il problema essenziale. Attraverso la complessa situazione materiale, in cui il figliol prodigo era venuto a trovarsi a causa della sua leggerezza, a causa del peccato, era maturato il senso della dignità perduta. Quando egli decide di ritornare alla casa paterna, di chiedere al padre di essere accolto – non già in virtù del diritto di figlio, ma in condizione di mercenario –, sembra esteriormente agire a motivo della fame e della miseria, in cui è caduto; questo motivo è, però, permeato dalla coscienza di una perdita più profonda: essere *un garzone nella casa del proprio padre* è certamente una grande umiliazione e vergogna. Nondimeno, il figliol prodigo è pronto ad affrontare tale umiliazione e vergogna. Egli si rende conto che non ha più alcun diritto, se non quello di essere mercenario nella casa del padre. La sua decisione è presa in piena coscienza di ciò che ha meritato e di ciò a cui può ancora aver diritto secondo le norme della giustizia. Proprio questo ragionamento dimo-

stra che, al centro della coscienza del figliol prodigo, emerge il senso della dignità perduta, di quella dignità che scaturisce dal rapporto del figlio col padre. Ed è con tale decisione che egli si mette per strada».

È dunque nel rapporto con Dio Padre che uno comprende in che cosa consiste la Misericordia Divina, e che la Misericordia è più grande della giustizia. Ciò vale per il figliol prodigo, verso cui il Padre corre appena lo vede da lontano «e ne ebbe compassione» (Lc 15,21), ma vale pure per il figlio maggiore, verso cui il Padre esce da casa «per cercare di convincerlo» (Lc 15,28), dicendogli parole tenerissime: «Figlio mio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è anche tuo!» (Lc 15,31). È in questa esperienza concreta dall'abbraccio del Padre, che entrambi incominciano a vedere se stessi e le proprie azioni in tutta verità. È in questa esperienza concreta dell'abbraccio del Padre che anche noi possiamo scoprire e riscoprire ogni giorno che la nostra vita, le nostre opere e la storia tutta dell'uomo sono sempre nelle mani di Dio. È in questa esperienza concreta dell'abbraccio del Padre che tutti noi, frequentando nei modi più disparati questa Facoltà di Teologia voluta e concepita come strumento di missione, scopriamo e riscopriamo il significato vero della Misericordia Divina: Essa «non consiste soltanto nello sguardo, fosse pure il più penetrante e compassionevole, rivolto verso il male morale, fisico o materiale: la misericordia si manifesta nel suo aspetto vero e proprio, quando rivaluta, promuove e *trae il bene da tutte le forme di male*, esistenti nel mondo e nell'uomo. Così intesa, essa costituisce il contenuto fondamentale del messaggio messianico di Cristo e la forza costitutiva della sua missione».

A noi tutti spetta la responsabilità di “professarla” come verità salvifica di fede, di “testimoniarla” nella vita quotidiana come fondamento di una nuova giustizia umana, ma soprattutto di “implorarla” di fronte a tutti i mali fisici e morali, di fronte a tutte le minacce che gravano sull'orizzonte della vita personale, comunitaria e dell'umanità intera. È ancora Papa Giovanni Paolo II a richiamarcelo nel suo testamento, laddove afferma: «Ringrazio tutti. A tutti chiedo perdono. Chiedo anche la preghiera, affinché la Misericordia di Dio si mostri più grande della mia debolezza e indegnità».

Cari fratelli e sorelle, anche noi con lui imploriamo questa Misericordia Divina, affinché ciascuno di noi riscopra la propria dignità di figlio e non si lasci mai fermare dalla paura della propria debolezza, ma con semplicità affermi sempre con tutta la propria vita che «Gesù Cristo è risorto, è veramente risorto». Amen.

SVK-CLW

o a a

Accreditamento

Visti la legge federale dell'8 ottobre 1999 sull'aiuto alle università e la cooperazione nel settore universitario e la convenzione del 4 dicembre 2000 tra la Confederazione e i Cantoni universitari sulla cooperazione nel settore universitario la Conferenza universitaria svizzera su proposta dell'Organo di accreditamento e di garanzia della qualità delle istituzioni universitarie svizzere accredita la seguente istituzione:

Facoltà di Teologia di Lugano

Data dell'accREDITamento: 24 febbraio 2005
Validità dell'accREDITamento: 29 febbraio 2012

Conferenza universitaria svizzera Organo di accREDITamento e
garanzia della qualità delle
istituzioni universitarie svizzere



Il presidente
Consigliere di Stato Mario Annoni

Il direttore
Dr. Rolf Heusser

Un evento storico: l'accREDITamento della FTL

Libero Gerosa

Rettore della Facoltà di Teologia (Lugano)

In data 24 febbraio 2005 la Conferenza universitaria svizzera, su proposta dell'Organo di accreditamento e garanzia della qualità delle istituzioni universitarie svizzere (OAQ), ha accreditato ufficialmente la Facoltà di Teologia di Lugano (viene riprodotta qui a fianco copia dell'attestato). A testimonianza di tale evento riportiamo l'intervento del Rettore durante la conferenza stampa svoltasi il 18 aprile 2005 nella sala multiuso della FTL, la sua omelia in occasione della chiusura dell'anno accademico 2004/2005 e una breve rassegna stampa.

Conferenza stampa (18 aprile 2005)

Gentili Signore, egregi Signori,
a nome della FTL porgo a tutti il più cordiale benvenuto. Ringrazio tutti gli ospiti del mondo accademico qui convenuti, in particolare:

l'illustre Professor Dott. Marco Baggiolini, Presidente dell'USI,

il Dott. Mauro Martinoni, Rappresentante del Consigliere di Stato Gabriele Gendotti,

la Signora Cele Daccò, nostra fedelissima ospite,

e tutte le altre personalità che hanno voluto gentilmente accettare il nostro invito.

Un grazie del tutto speciale, in questa occasione solenne, lo voglio rivolgere ai giornalisti che da anni ci seguono con attenzione ed anche oggi sono qui per svolgere il loro lavoro. Voglio ringraziare proprio loro, perché parlare all'opinione pubblica di università e facoltà è già di per sé cosa non facile, e tanto meno in Ticino, che solo da pochissimi anni è diventato Cantone Universitario, per cui più che una lunga

storia alle spalle si trova davanti ad un futuro carico di sfide ancora da vincere, anche se tutti noi speriamo che questo futuro sia sempre migliore.

E la notizia storica che oggi ho la grande gioia di comunicarvi è certamente fra quelle che aprono il cuore e la mente alla speranza. Ebbene, la notizia storica è la seguente: per la prima volta nella storia universitaria svizzera una facoltà di teologia ecclesiastica, ossia non statale, è stata accreditata dagli Organi federali competenti.

Se in Ticino forse non tutti sanno che la FTL è stata la prima facoltà universitaria del Cantone e che il compianto On. Giuseppe Buffi aveva più volte riconosciuto pubblicamente che senza il coraggio lungimirante del suo fondatore, il compianto Vescovo Eugenio Corecco, probabilmente i tempi per la realizzazione della stessa USI si sarebbero allungati di molto, ebbene certamente ben pochi – anche nel mondo cattolico e non solo laico – avrebbero scommesso sulla effettiva qualità scientifica ed accademica della FTL.

Ci sono voluti ben quattro esperti stranieri, tra i quali qualcuno dichiaratosi apertamente come post-comunista e anticlericale, nonché la decisione della Conferenza Universitaria Svizzera per infliggere un colpo – speriamo decisivo – a questi pregiudizi. Ora però, mentre esprimo pubblicamente la più grande soddisfazione per il risultato raggiunto, permettetemi in due parole di ricordarvi come si è arrivati a questo traguardo.

La qualità scientifica ed accademica oggi ufficialmente riconosciuta non è piovuta dal cielo, ma è frutto di lavoro intenso e scelte oculate. Mi limito a segnalare le tre tappe principali di questo continuo progresso nella qualità:

– la prima tappa o salto di qualità risale al 20 novembre 1993, quando a poco più di un anno dalla sua fondazione, la Congregazione per l'Educazione Cattolica erige l'Istituto teologico di Lugano in Facoltà di Teologia di Lugano, con diritto di promozione: se pensate alla normale tempistica romana (normalmente ciò avviene solo dopo cinque anni!), questo dato è già un record;

– la seconda tappa o salto di qualità è costituito dalle recenti convenzioni mirate, stipulate dalla FTL con Università estere: l'Università statale di Vienna per quanto riguarda lo studio del diritto canonico e l'Università Cattolica di Milano, per quanto riguarda lo studio della filosofia applicata; altre convenzioni di questo tipo sono ormai in dirittura d'arrivo e subiranno una chiara accelerazione con l'avvenuto accreditamento;

– la terza tappa o salto di qualità è stato il trasferimento della FTL nel Campus universitario dell'USI durante l'a.a. 2001-2002; non si è trattato di un semplice trasloco, ma di una grande opportunità per rafforzare ulteriormente l'eccellenza delle

proprie attività di insegnamento e di ricerca, nonché del dialogo e del lavoro interdisciplinare con le altre facoltà. Qui, un ruolo del tutto particolare è stato svolto dalla Signora Cele Daccò, come risulta chiaramente dalla lettera che l'Avv. Renzo Respini ha voluto inviarmi in occasione dell'avvenuto accreditamento. Scrive il presidente della Fondazione dell'USI:

«Egregio signor Rettore,

con grande piacere ho ricevuto l'invito alla conferenza stampa di presentazione della decisione della Conferenza universitaria svizzera che ha conferito l'accREDITAMENTO alla Facoltà di Teologia di Lugano (FTL).

Mi spiace doverle comunicare la mia impossibilità a presenziare a questo momento di gioia così importante per la FTL, ma lunedì 18 aprile sarò impegnato oltre Gottardo in una importante riunione, che non è concesso a me di rinviare; per questo la prego di voler scusare la mia assenza.

Colgo volentieri l'occasione per esprimere a Lei e ai responsabili della FTL le mie felicitazioni e il mio più vivo apprezzamento per il risultato ottenuto.

La decisione di accreditamento, presa da un organismo politico, la Conferenza universitaria svizzera, e basata su valutazioni tecniche, effettuate da esperti universitari internazionali, è di straordinaria importanza per la FTL, poiché rappresenta il riconoscimento ufficiale svizzero della qualità dell'attività accademica e della ricerca svolte presso la FTL, che ora è, in Svizzera, una Facoltà come ogni altra facoltà universitaria sia dal punto di vista accademico sia dal punto di vista della ricerca scientifica.

Questo successo è sicuramente il risultato del lavoro di una squadra, del corpo dei docenti, dei ricercatori, degli studenti e dei collaboratori della FTL.

Per averla accompagnata, almeno in parte, su questo cammino, posso personalmente testimoniare che il risultato è stato ottenuto soprattutto grazie al Suo prestigio accademico e al Suo personale impegno in favore della FTL, profuso sin da quando, abbandonando la prestigiosa Università di Paderborn, presso la quale in pochi anni aveva acquisito la carica più prestigiosa, quella di Rettore, "ad charisma meliora intentus" si è trasferito a Lugano per presiedere le sorti della nostra Facoltà di Teologia e completarne il progetto, nato sull'intuizione e sulla straordinaria spinta iniziale del suo fondatore, il compianto Vescovo Eugenio Corecco.

L'accREDITAMENTO premia anche tutti coloro che hanno dato fiducia alla FTL dal 1991 a oggi. Mi pare giusto ricordare il Vescovo Giuseppe Torti, che ha istituzionalizzato l'aiuto della Diocesi alla FTL e anche i numerosi, disinteressati e spesso anonimi benefattori, che hanno permesso alla FTL di vivere in questi quindici anni.

Un evento storico: l'accreditamento della FTL

Tra questi un posto speciale va riservato alla signora Cele Daccò. Il suo aiuto è stato essenziale dal punto di vista materiale, per la copertura durante molti anni della quasi totalità delle spese di gestione e, in seguito, per i contributi alla gestione, alle borse di studio per i dottorandi e per la donazione della nuova sede della FTL nel campus di Lugano.

Ma il contributo della signora Daccò è stato fuori da ogni norma e per questo eccezionale soprattutto poiché, a differenza di qualsiasi altro mecenate, la signora ha avuto l'idea del progetto di campus universitario di Lugano, ove riunire tutte le Facoltà luganesi della neonata USI e anche l'altra Facoltà luganese, quella di teologia.

Dibattiti

La signora, per orientare i Suoi aiuti, quindi, non solo ha saputo individuare un modello vincente, ma ha anche creato le premesse per inserirlo in una dinamica di crescita e di sviluppo integrata nel nostro tessuto universitario.

Le premesse che si sono potute realizzare grazie a questo ruolo della signora Daccò, non sono certo estranee alla decisione di accreditamento e anche per questo la signora va ringraziata.

Rinnovando le mie scuse per la mia forzata assenza e felicitandomi per lo sviluppo che ha saputo imprimere alla FTL e per i risultati ottenuti, La prego di gradire, egregio signor Rettore, l'espressione della mia stima».

Omelia (9 giugno 2005): «Sapientis est ordinare»

Fratelli e sorelle in Cristo,

per questa Santa Messa di chiusura dell'anno accademico abbiamo scelto il formulario di una messa votiva allo Spirito Santo. L'abbiamo fatto pensando soprattutto a voi, carissimi studenti, che fra una decina di giorni dovrete sostenere degli esami, ma in fondo per voi studenti, per noi docenti, per tutti i fedeli presenti questa mattina gli esami più difficili e più incisivi sono quelli che la vita quotidiana ci prepara con le sue circostanze e contingenze concrete: è lì che si deve vedere se la nostra persona è davvero segnata dall'incontro con Gesù Cristo Risorto, è lì che si deve vedere se davvero il nostro modo di vita è nuovo, diverso, vero, bello e degno di lode. È lì che si deve vedere se il nostro sapere filosofico e teologico rende più vera e più umana la vita, più affascinante per ogni uomo e donna che ci incontra.

Certo, nell'anno accademico che volge al termine la Facoltà di Teologia di Lugano ha raggiunto il più alto riconoscimento che si poteva sperare, l'accreditamento da parte degli organi federali competenti. È il riconoscimento che le nostre attività di-

dattiche e di ricerca scientifica sono di qualità e costituiscono nel loro insieme un sapere scientifico d'interesse generale per tutto il Paese.

Ma questo sapere apre il tuo e il mio cuore alla totalità del reale? Per dirla con san Tommaso d'Aquino, «questa conoscenza della verità divina apre il nostro cuore e quello di chi incontriamo alla felicità».

Dice il nostro patrono: *sapientis est ordinare* (C. Gent. I, c. 1), cioè il sapere autentico è ordinare tutte le cose di cui è fatta la vita secondo verità. «Ma la sapienza – almeno quella che è dono dello Spirito Santo e che realizza perciò il senso più pieno del termine – non fa ordine solo sul piano teorico, per quanto importante questo possa essere, bensì anche su quello della vita pratica. Con questa dottrina Tommaso si distacca da Aristotele e si ricongiunge alla grande tradizione biblica, secondo cui la sapienza è attività totale dell'uomo teorica e pratica a un tempo, cosicché il sapiente per eccellenza è l'esperto nell'arte di ben vivere, e non soltanto uno spirito dedito alla speculazione. Da questo punto di vista la sapienza è un nuovo modo di affrontare le stesse situazioni della vita quotidiana, uno stile esistenziale diverso, che ha le sue radici non solo nella mente, ma in tutto l'essere dell'uomo coinvolgendone ad un tempo la sfera intellettuale e quella affettiva»¹.

È da quest'ordine interiore che risultano la pace e la speranza di cui ci parla San Paolo nella Lettera ai Romani al capitolo quinto, e la radice ultima di questa pace e questa speranza è il dono dello Spirito Santo: «poiché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo datomi in dono» (Rm 5,5). Ecco la categoria centrale suggeritami da questa liturgia della parola: *dono!* Se non c'è felicità senza amore, se non c'è conoscenza senza amore, allora la categoria fondamentale su cui dobbiamo lavorare per aiutarvi a permanere nella qualità del nostro sapere è proprio quella del dono: «Allora Gesù disse ai suoi discepoli: “Se uno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Poiché chi vuole salvare la propria vita la perderà, chi invece perderà la propria vita a causa mia, la troverà”» (Mt 16,24-25). È lo scandalo del dono come croce, che poco prima Pietro voleva evitare, e che Gesù Cristo ci indica invece come via maestra per raggiungere quell'ordine di pace e speranza nel quotidiano descritto mirabilmente da san Paolo nella Lettera ai Romani. Commentando con la sua vita queste parole ispirate, la nostra Patrona Santa Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo afferma: «Gesù mi mostrò che la saggezza vera consiste nel voler essere ignorati e considerati nulla e nel porre la propria gioia nel disprezzo di sé...».

¹ G. SAVAGNONE, *Il convito della Sapienza. Il concetto di “sapientia” secondo S. Tommaso d'Aquino*, Caltanissetta 1985, 32.

Ce lo hanno richiamato potentemente gli avvenimenti straordinari che hanno caratterizzato la vita della Chiesa in questi mesi: la morte di Papa Giovanni Paolo II prima, l'elezione di Papa Benedetto XVI poi. Entrambi gli eventi hanno evidenziato con chiarezza sorprendente come il sapere e l'insegnare sono un impegno al servizio della verità, al servizio dell'obbedienza alla fede. «La Cattedra – ha affermato Benedetto XVI nell'omelia tenuta alla basilica di San Giovanni in Laterano sabato 7 maggio – è simbolo della potestà di insegnamento, che è una potestà di obbedienza e di servizio, affinché la Parola di Dio – la sua verità! – possa risplendere tra di noi, indicandoci la strada. Ma, parlando della Cattedra del Vescovo di Roma, come non ricordare le parole che sant'Ignazio d'Antiochia scrisse ai Romani? Pietro, provenendo da Antiochia, sua prima sede, si diresse a Roma, sua sede definitiva. Una sede resa definitiva attraverso il martirio con cui legò per sempre la sua successione a Roma. Ignazio, da parte sua, restando Vescovo di Antiochia, era diretto verso il martirio che avrebbe dovuto subire in Roma. Nella sua lettera ai Romani si riferisce alla Chiesa di Roma come a «Coei che presiede nell'amore», espressione assai significativa. Non sappiamo con certezza che cosa Ignazio avesse davvero in mente usando queste parole. Ma per l'antica Chiesa, la parola amore, *agape*, accennava al mistero dell'Eucaristia. In questo Mistero l'amore di Cristo si fa sempre tangibile in mezzo a noi. Qui, *Egli si dona sempre di nuovo*. Qui, Egli si fa trafiggere il cuore sempre di nuovo; qui, Egli mantiene la Sua promessa, la promessa che, dalla Croce, avrebbe attirato tutto a sé. Nell'Eucaristia, noi stessi impariamo l'amore di Cristo. È stato grazie a questo centro e cuore, grazia all'Eucaristia, che i santi hanno vissuto, portando l'amore di Dio nel mondo in modi e in forme sempre nuove. Grazie all'Eucaristia la Chiesa rinasce sempre di nuovo! La Chiesa non è altro che quella rete – la comunità eucaristica! – in cui tutti noi, ricevendo il medesimo Signore, diventiamo un solo corpo e abbracciamo tutto il mondo. Presiedere nella dottrina e presiedere nell'amore, alla fine, devono essere una cosa sola: tutta la dottrina della Chiesa, alla fine, conduce all'amore. E l'Eucaristia, quale amore presente di Gesù Cristo, è il criterio di ogni dottrina».

È dunque dalla fedeltà a questo gesto dell'Eucaristia che dobbiamo ogni giorno ripartire con entusiasmo nel nostro apprendimento della vera sapienza che consiste nel dono sincero e totale di sé. E lo dobbiamo fare con la speranza certa che il Signore, come ci insegna la Vergine Maria, porta sempre a compimento ciò che ha iniziato in ognuno di noi. Come dice ancora una volta San Paolo: «La speranza poi, non delude, poiché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo datoci in dono. Infatti quando eravamo ancora senza forze, Cristo al tempo stabilito morì per gli empi. In realtà, a fatica, uno è disposto a morire per un giusto, e per una

persona dabbene uno oserebbe forse morire. Ma Dio ci dà prova del suo amore per noi nel fatto che mentre ancora eravamo peccatori, Cristo morì per noi» (Rm 5,5-8).

Con fede e gratitudine facciamo qui e ora memoria viva di questo dono che ci salva, e con rinnovato stupore rendiamoci conto che è qui la presenza viva che dà ordine alla nostra vita rendendoci capaci a nostra volta di donarci agli altri. Amen.

Rassegna stampa

La notizia dell'accREDITAMENTO della FTL ha avuto ampia eco sulla stampa svizzera e vaticana. Ricordiamo le testate e i titoli che vi si riferiscono:

Il Giornale del Popolo, 19 aprile 2005: «È ufficiale. La Teologia diventa facoltà riconosciuta», ampio servizio di Cristina Vonzun, a tutta pagina.

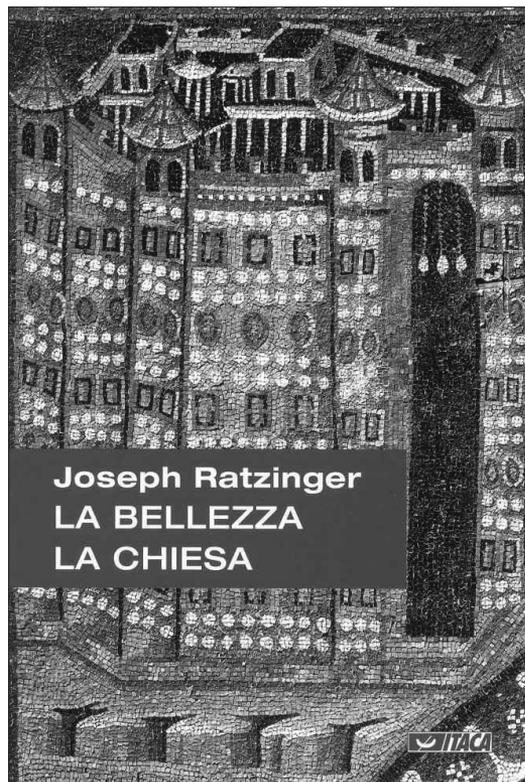
Il Corriere del Ticino, 19 aprile 2005: «La Facoltà di teologia è accreditata. Diritto ai sussidi con il riconoscimento della Conferenza universitaria», articolo a mezza pagina di Andrea Colandrea.

La Regione, 19 aprile 2005: «Teologia è "accreditata". Il riconoscimento della Conferenza universitaria svizzera apre nuove prospettive per la Facoltà voluta da Corecco», servizio a firma L. Ter.

L'Osservatore Romano, 20 maggio 2005: «Prestigioso riconoscimento alla Facoltà di Teologia di Lugano», articolo di Ettore Malnati.

«Ho spesso affermato essere mia convinzione che la vera apologia della fede cristiana, la dimostrazione più convincente della sua verità, contro ogni negazione, sono da un lato i Santi, dall'altro la bellezza che la fede ha generato. Nulla ci può portare di più a contatto con la bellezza di Cristo stesso che il mondo del bello creato dalla fede e la luce che risplende sul volto dei santi, attraverso la quale diventa visibile la Sua propria luce».

Questo in sintesi il nucleo de La bellezza. La Chiesa, edito da Itaca. Il volumetto, con una introduzione di Mons. Luigi Negri, raccoglie due interventi dell'allora cardinale Joseph Ratzinger in occasione del Meeting per l'amicizia dei popoli (1990 e 2002), ed è stato pubblicato in occasione dell'edizione 2005 dell'evento riminese.



Die göttliche Wurzel bei Matthias Joseph Scheeben.

Die Bedeutung des Bildes von der zweifibrigen Wurzel
der übernatürlichen Gnadenordnung für die Gnadenlehre
von Matthias Joseph Scheeben

Martin Fohl

(Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 60)
Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2004, pp. 313.

La tesi di dottorato di Martin Fohl, difesa alla Facoltà teologica di Trier (Treviri), porta un titolo che almeno a prima vista sembra un po' strano: «La radice divina in Matthias Joseph Scheeben». Il sottotitolo parla della «radice a due fibre dell'ordine soprannaturale della grazia». Le due «fibre» che costituiscono la nostra comunione con Dio nella vita della grazia sono le missioni del Figlio e dello Spirito Santo. Si tratta quindi di vedere il rapporto tra la Trinità e la vita divina in noi. Perciò il lavoro affronta senz'altro un tema centrale e tutt'altro che strano. Secondo la valutazione di Hans Urs von Balthasar, nel 1961, Scheeben (1835-1888) è «il teologo tedesco più grande dal romanticismo fino ad oggi» (*Gloria I*, Milano 1994, 90). Il famoso dogmatico dell'Ottocento offre un contributo prezioso perché unisce una stupenda conoscenza della tradizione (in particolare dei Padri dell'Occidente e dell'Oriente) ad un talento speculativo di prim'ordine. L'approccio sistematico è inoltre ben consapevole della dimensione spirituale ed esistenziale della teologia. L'apporto più stimabile di Scheeben sta nella valorizzazione della vita soprannaturale, distinta chiaramente dalla natura umana e tuttavia presente nei figli adottivi di Dio in un'unità «organica» con la dimensione naturale.

Esistono già delle monografie recenti sulla dottrina della grazia e della Trinità di Scheeben (Wolfgang W. Müller, *Die Gnade Christi*, München 1997; K.-H. Minz, *Pleroma Trinitatis*, Frankfurt a. M. 1982). In esse manca, però, una presentazione consistente del rapporto tra Trinità e grazia. Contro Wolfgang Müller, che ritiene il concetto di «vita» il contenuto centrale di tutta la teologia di Scheeben, Fohl sostiene

ne che tale nucleo va cercato nella «rivelazione reale del Dio trino tramite la radice a due fibre nell'ordine soprannaturale della grazia» (p. 48). Anche in altri punti importanti, il lavoro di Müller viene sottoposto a una dura critica (pp. 34, 37-38, 42 e *passim*). A nostro parere, le missioni del Figlio e dello Spirito portano davvero al centro della teologia sistematica di Scheeben, ma per la presentazione del nucleo dovrebbe essere maggiormente valorizzata la persona del Padre che manda Figlio e Spirito Santo. Secondo Scheeben, la «radice a due fibre» ha il Padre come «tronco» da cui essa proviene (cfr. p. 156). Il nucleo sembra piuttosto la presenza della Trinità nell'uomo giustificato e nella Chiesa.

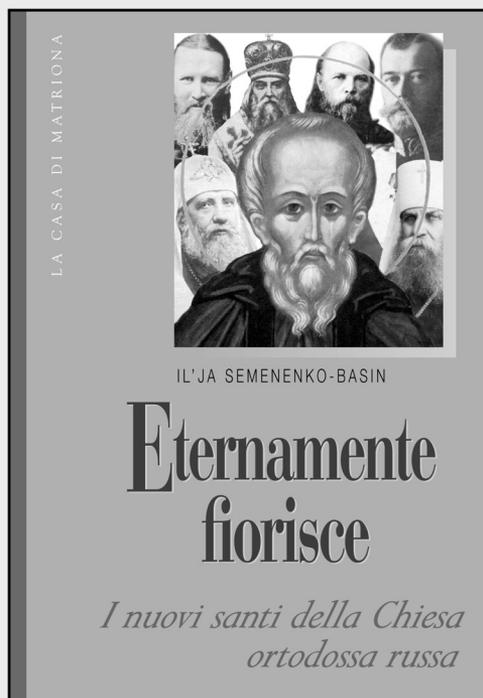
Il lavoro di Fohl si struttura in quattro parti. L'introduzione fornisce dei dati utili sul *curriculum vitae* di Scheeben, sul suo contesto storico, sullo *status quaestionis* della ricerca circa l'aspetto trinitario della grazia e l'impostazione della tesi (pp. 9-55). La seconda parte presenta la Trinità (e non solo Figlio e Spirito) come «radice vivente dell'ordine soprannaturale della grazia» (pp. 57-153). Qui viene descritta la distinzione importante tra «natura» e «realtà soprannaturale» (*Übernatur*) oltre che l'iniziativa divina nelle tre virtù teologali (fede, speranza e carità). La terza parte si concentra sulle missioni del Figlio e dello Spirito Santo (pp. 155-245). L'autore mette tra l'altro in risalto il fatto che lo «sposalizio» tra lo Spirito Santo e la Madre di Dio è l'esempio più alto dell'unione tra natura e grazia [in una persona creata] (p. 161).

Nella quarta parte, l'autore si dedica all'inabitazione di Dio e alla «causa formale» della figliolanza adottiva di Dio (pp. 247-288). Si tratta qui di elaborare un rapporto equilibrato tra l'inabitazione della Santissima Trinità nell'anima del giustificato (la «grazia increata») e il riflesso dinamico, diverso in ogni credente, di questa presenza nella partecipazione alla vita divina, quindi nella grazia santificante (quale «grazia creata»). Il Concilio di Trento valorizza la grazia creata, quando sottolinea: «unica causa formale (della giustificazione) è la giustizia di Dio, non certo quella per cui egli stesso è giusto, ma quella per cui ci rende giusti» (DH 1529). Non la presenza di Dio in quanto tale (che potrebbe rimanere esterna), bensì il suo riflesso creato in noi (che dipende anche dalla nostra cooperazione) ci fa grati davanti a Lui: l'uomo riceve un nuovo essere, diventando «nuova creatura» (2 Cor 5,17), partecipe della natura divina (2 Pt 1,4). Scheeben invece attribuisce allo Spirito Santo una «quasi» causalità formale (oppure parla, nella *Dogmatica* [l. III, nn. 881s.], di due cause formali: lo Spirito Santo e la grazia creata). La sua posizione non è molto chiara e ha provocato una dura controversia con Theodor Grandérath. L'intenzione lodevole di Scheeben è di sottolineare la precedenza della «grazia increata» rispetto alla «grazia creata» nella vita di grazia, senza opporsi a Trento; il teologo descri-

ve tra l'altro la presenza della Trinità con la metafora di un gioiello incastonato in un anello d'oro (la grazia creata) (*Herrlichkeiten*, 1949, p. 109). La giusta conclusione della discussione sembra essere la convinzione (condivisa da molti) che si possa parlare di un rapporto specifico (e non solo appropriato) del giustificato con ogni persona della Trinità, senza mettere a fuoco solo il ruolo dello Spirito Santo.

La tesi di Fohl mette in rilievo giustamente, in Scheeben e per l'approccio sistematico di oggi, la dimensione trinitaria della vita con Dio. Questo risultato globale non viene peraltro guastato da alcune imprecisioni: non sembra corretto, ad esempio, definire il termine «natura» (nel contesto del rapporto tra natura e grazia) come «insieme delle cose materiali» (p. 59); invece di parlare di una «separazione» tra natura e grazia (in Tommaso d'Aquino e Scheeben: p. 61, nota 171), sarebbe meglio usare il termine «distinzione»; l'approccio di Maurice Blondel comporta dei problemi per la gratuità della grazia, ma sembra esagerato collocarlo nel «modernismo francese» (p. 89); è piuttosto sorprendente staccare l'amicizia con Dio dall'essere figlio adottivo di Dio (p. 163); la figura della Sapienza non è identica a quella dello Spirito Santo (cfr. p. 209, nota 767); sembra decisamente esagerato descrivere Scheeben come primo teologo dell'Ottocento che avrebbe messo al centro l'aspetto trinitario (pp. 45s.). Sarebbe stato molto bello tenere conto anche di un'ottima tesi italiana il cui tema è molto vicino a quello del nostro autore: G. Tanzella-Nitti, *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M. J. Scheeben*, Roma 1997. Nonostante queste mancanze, questa nuova monografia su Scheeben offre una buona panoramica del rapporto tra Trinità e grazia.

Manfred Hauke



NOVITÀ

Il'ja Semenenko-Basin

**ETERNAME
FIORISCE.**

**I nuovi santi
della Chiesa
ortodossa russa**

pp. 180

16 pagine di foto b/n

€ 12,00

Il libro prende in esame le nuove canonizzazioni celebrate dalla Chiesa ortodossa russa tra il 1917 e il 2000, illustrandone i criteri, che sono diversi da quelli occidentali (ammettono ad es. le «canonizzazioni popolari» per acclamazione dei fedeli).

Tra i «nuovi santi» troviamo migliaia di martiri che hanno testimoniato Cristo nel regime comunista, ma anche di grandi personalità del passato. Tra loro il massimo iconografo russo Andrej Rublëv, i santi monaci del monastero di Optina, divenuti famosi come *starcy*, e anche la discussa figura dell'ultimo zar. Molte di queste personalità spirituali già godevano della venerazione popolare, ma non erano mai state formalmente canonizzate.

In italiano esiste una vasta bibliografia sui santi russi tradizionali, ma mancava finora un volume che trattasse diffusamente le figure dei nuovi santi canonizzati nel '900. Non si tratta soltanto dei nuovi martiri. Accanto alle biografie dei «nuovi santi» troviamo anche gli elenchi cronologici completi per anno di canonizzazione, che offrono un quadro completo delle ultime acquisizioni.



R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: (+39)-035-294021
Mail: rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

The Art of Equanimity: A Study on the Theological Hermeneutics of Saint Anselm of Canterbury

Emery de Gaál Gyulai

(European University Studies, Ser. 23, Theology; Vol. 750)

Peter Lang, Frankfurt am Main et a. 2002, pp. 428.

Il dibattito statunitense sull'ermeneutica di sant'Anselmo d'Aosta vuol cogliere l'intuizione centrale del grande pensatore medievale per valorizzare il suo contributo all'inizio del terzo millennio, segnato dalla sfida della «globalizzazione» (Prefazione, pp. 7-8; cap. I, pp. 13-36). L'autore è sacerdote della diocesi di Eichstätt (Germania) e professore all'*University of St. Mary of the Lake* (Mundelein, Illinois). De Gaál ritiene che il Medioevo, al tempo di Anselmo, sia un paradigma interessante per contribuire ad un proficuo dialogo tra culture e religioni diverse (p. 17). Viene ricordato tra l'altro il recente libro del famoso studioso inglese Richard Southern che presenta l'umanesimo scolastico come modello per la futura Europa unita: *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Oxford 1995 (pp. 14-15). De Gaál presenta temi vari, collegati tra di loro in qualche maniera dalla riflessione sul rapporto tra fede e ragione.

Quale *prolegomena* dell'ermeneutica anselmiana, l'autore si concentra sull'idea dell'unità, puntando sulla ricezione del pensiero di Plotino ed implicando una dipendenza (pure indiretta) di Anselmo dal neoplatonesimo (cap. II, pp. 37-87). Dopo il percorso della *enologia*, l'autore caratterizza, sulle tracce delle ricerche già fatte, le caratteristiche della «teologia monastica» di cui fa parte l'arcivescovo di Canterbury (cap. III, pp. 89-108). La successiva tappa entra al cuore del pensiero anselmiano, esaminando la concezione dell'unità (cap. IV, pp. 109-120). L'idea dell'unità condiziona l'argomentazione *sola ratione* (p. 119). In seguito è analizzato il rapporto tra fede e ragione, descritto come intreccio reciproco (cap. V, pp. 121-159). Si aggiunge il tema del pensiero, visto anche come processo salvifico (cap. VI, pp. 161-178), e poi la dottrina soteriologica vera e propria (cap. VII, pp. 179-195). Per l'intreccio tra fede e ragione è valorizzato lo spirito umano nel suo essere creato ad immagine di Dio (cap. VIII, pp. 197-216). Già qui compare il tema dell'unità tra pensare ed

essere, un presupposto indispensabile per comprendere la “prova ontologica” dell’esistenza di Dio (pp. 200-201; 207-209). Riguardo all’unità tra fede e ragione, Anselmo viene presentato sulle tracce di Plotino (!) (cap. IX, pp. 217-250). Il paragone, però, non riguarda tanto la fede quanto l’unità tra essere e pensare. Un breve capitolo sulla “concordia” e sull’*ordo* come *symphonia veritatis* conclude le esposizioni dedicate immediatamente al pensiero anselmiano (cap. X, pp. 251-261).

Il contributo forse più notevole alla ricerca anselmiana è la rassegna sulla ricezione del pensatore medievale nel ventesimo secolo, puntando soprattutto sui contributi di Barth e von Balthasar. La riscoperta di Anselmo dopo la prima guerra mondiale viene descritta come parte del rinnovato interesse per le fonti del pensiero cristiano (cap. XI, pp. 263-282). L’autore presenta qui i contributi di Romano Guardini e di Karl Barth che utilizza (a suo modo) Anselmo addirittura per fondare la sua grande dogmatica, leggendo il pensatore medievale in una prospettiva fideista che però non regge alla critica. Incontriamo un approccio più equilibrato nella ricezione di Anselmo in Hans Urs von Balthasar (cap. XII, pp. 283-346). Nel titolo di questo capitolo, il nostro autore punta esclusivamente sulla “Gloria” (sull’estetica teologica), mentre l’utilizzo nella “Teodrammatica” viene descritto sotto l’“ombrello” estetico. A nostro parere, considerando il valore del tema della libertà sia umana sia divina per il rapporto tra fede e ragione, sarebbe stato meglio evidenziare più fortemente l’importanza della Teodrammatica. Comunque è descritto bene il ruolo di Anselmo nell’opera balthasariana oltre che il ruolo del convertito Rudolf Allers per risvegliare l’interesse del pensatore basilese verso il grande teologo benedettino. Quando il concetto di “analogia” viene descritto come fondamento comune tra Balthasar e Anselmo (pp. 295-305), si sarebbe potuto forse precisare che le regole stabilite da sant’Anselmo sul discorso analogico di Dio (nel *Monologion*) non sembrano essere accolte nel linguaggio balthasariano, che non distingue l’analogia dalla metafora.

Alla fine, il nostro autore descrive l’unità del pensiero (tra ragione e fede) come anticipazione della Gerusalemme celeste (cap. XIII, pp. 347-366). Anselmo non sarebbe né razionalista né fideista (cap. XIV, pp. 367-376).

Condividiamo questa valutazione finale, ma ci pare doveroso aggiungere che nel pensiero anselmiano sono presenti delle sfumature razionalistiche bisognose di una critica sistematica, indispensabile prima di raccomandare la dottrina di Anselmo per la riflessione moderna. È davvero in armonia con la gratuità e il carattere soprannaturale della Rivelazione presentare senza alcun punto interrogativo l’idea (ritenuta anselmiana) che fede e ragione sarebbero contenute l’una nell’altra (p. 355: «Each has its proper scope and is contained in the other»)?

Qualche osservazione critica sarebbe necessaria soprattutto riguardo alla dottrina trinitaria e soteriologica. Per tracciare le fonti del pensiero anselmiano, il nostro autore sceglie (nel cap. II) l'idea dell'unità con un'attenzione privilegiata a Plotino. Questo accento è davvero giustificato? Non sembra che la triade neoplatonica di spirito (*nous*), idea ed anima abbia avuto un ruolo preparatorio essenziale per il dogma trinitario, come sostiene il nostro autore (p. 38). Affermare che la dottrina trinitaria, in sant'Agostino, sarebbe stata il compimento logico della metafisica neoplatonica (p. 71), non corrisponde all'esito delle ricerche recenti. Agostino non deduce la Trinità dalla riflessione metafisica sull'Unità, ma tratta l'unità della divina essenza e la Trinità delle persone divine come realtà non deducibili l'una dall'altra. Anselmo, purtroppo, rimane indietro rispetto ad Agostino, sviluppando una prospettiva essenzialista: la divina essenza (e non le persone trinitarie) appare come portatrice delle processioni divine, un tratto che merita la critica di un certo razionalismo (cfr. su questo punto soprattutto H. C. Schmidbaur, *Personarum Trinitas*, St. Ottilien 1995, 280-299). Non è possibile raggiungere solo con mezzi razionali il mistero trinitario. Si può riferire senza la dovuta critica l'idea: «With necessity God must be trinitarian. This is the new thinking's insight» (p. 239)? Il mistero della Trinità è ritenuto dalla teologia cattolica, seguendo il dogma del Vaticano I (DH 3041), un *mysterium stricte dictum*: come conciliare questa dottrina ben stabilita con la convinzione di Anselmo di poter provare anche per i non credenti l'esistenza della Santissima Trinità? (pp. 371-372).

Qui sarebbe stato opportuno tenere presente un contributo medievale più maturo, quello di Tommaso d'Aquino che scioglie anche il nodo principale degli squilibri anselmiani, che consiste nelle *rationes necessariae*, quando Anselmo chiama "necessario" abusivamente un argomento di convenienza. Per valutare questa critica, sarebbe stato opportuno tenere presente la replica dell'Aquinate all'argomentazione del *Cur Deus homo* nella *Summa theologiae* (STh III q. 1 a. 1-2; q. 46 a. 2. 5). L'argomentazione attorno alle *rationes necessariae*, *remoto Christo*, avrebbe meritato una critica, quando si tratta di valorizzare il contributo di Anselmo per il terzo millennio. Di fronte a queste mancanze di Anselmo, ben comprensibili al primo inizio della scolastica, non si capiscono le numerose critiche generiche al "tomismo" oppure alla "neo-scolastica". Con quale diritto, ad esempio, si può sostenere (senza alcuna prova) che l'epistemologia tomista avrebbe «trasformato il dono gratuito della fede in una struttura necessaria della mente umana» (p. 345)? Non sarebbe questo invece il rischio di un procedimento *sola ratione*, *remoto Christo*?

La critica riferita, però, non toglie i meriti del lavoro che riporta una panoramica interessante su vari approcci al pensiero di Anselmo. Sarebbe forse opportuno,

Recensioni

magari in un contributo seguente, mettere ancora in rilievo l'importanza della tradizione posteriore a sant'Anselmo per una feconda ricezione del pensatore medievale nella teologia attuale.

Manfred Hauke



Una Donna vestita di sole. L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri

— **Giovanni Morello – Vincenzo Francia – Roberto Fusco** (a cura di)
Federico Motta Editore, Milano 2005, pp. 311.

Si tratta del catalogo della mostra celebrata in Vaticano dall'11 febbraio al 13 maggio (Beata Maria Vergine di Lourdes-Beata Maria Vergine di Fatima), nell'occasione del 150° anniversario della proclamazione del dogma dell'*Immacolata* da parte di Pio IX (Bolla *Ineffabilis Deus*, 8 dicembre 1854).

Col nome degli autori, forniamo l'elenco dei titoli dei *Saggi*. Dopo l'intervento del Segretario della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, Carlo Chenis, dal titolo "*Tota pulchra*" perché "*Tutta pura*". *Paradigmi estetico-spirituali dell'Immacolata*, seguono dunque i saggi: Stefano De Fiores, *Il dogma dell'Immacolata Concezione. Approccio storico-teologico dal Quattrocento al Settecento*; Mauro De Gioia, *Il dogma dell'Immacolata Concezione e il beato Pio IX: devozione mariana e azione pastorale*; Vincenzo Francia, *L'Immacolata Concezione: alla ricerca di un modello iconografico*; Roberto Fusco, Giovanni Morello, *Il Tema dell'Immacolata Concezione nella miniatura*; Benedetta Moreschini, *Committenza ed evoluzione iconografica dell'Immacolata Concezione nella Toscana del XVI secolo: una panoramica e qualche caso*; Alessandro Zuccari, *L'Immacolata a Roma dal Quattrocento al Settecento. Istanze immacolatiste e cautela pontificia in un complesso percorso iconografico*; Massimo Moretti, *La "Concezione" di Maria in Spagna: profili storici e iconografici*; Annamaria Pedrocchi, *Oltre la pittura: l'Immacolata nelle arti decorative*; Roberto Paolo Ciardi, *Devozione e celebrazione: l'immagine dell'Immacolata prima e dopo la proclamazione del dogma*.

A questi segue il catalogo vero e proprio di tutte le opere esposte nella mostra, suddiviso in due sezioni: *La genesi della raffigurazione. Medioevo e Rinascimento* e *La codificazione dell'immagine dal Seicento alla proclamazione del dogma*.

Chiudono il volume gli *Apparati*: una *Bibliografia generale*, l'*Indice delle opere* e l'*Indice degli artisti in catalogo*.

Il luminoso volume – che abbiamo il piacere di recensire – sembra costituire un prezioso documento capace di restituire una testimonianza della sensibilità della coscienza della Chiesa, la quale ha presentato, nel suo lento affiorare, ciò che da sempre apparteneva al suo *depositum*: il mistero cioè della Concezione Immacolata di Maria, mistero prelibato e presagito, non senza progressive approssimazioni, nella sua anticipazione rispetto alla definizione dogmatica. È questo l'intento della mostra; essa infatti – scrive il card. Sodano – «si propone di documentare il percorso compiuto dall'iconografia mariana, fino a giungere, attraverso vari tentativi, all'identificazione di un modello capace di esprimere il "singolare privilegio" del concepimento immacolato della Vergine» (p. 7).

Anche qui, dunque, si tratta in certo modo di teologia, non però nella forma del linguaggio concettuale, ma piuttosto in quello dell'espressione artistica: «La facoltà trascendentale del *verum* è la prima a disporsi e a manifestarsi di fronte alla Parola di Dio, per cui certamente la teologia è *intellectus fidei*, o *scientia fidei*: teologia come intelligenza della fede – ossia del contenuto della fede che è la Parola di Dio – e nella fede o nell'adesione e accoglienza di quella Parola [...]. Non si può, però, intendere la teologia unicamente come *intellectus fidei* o *scientia fidei*. Anche le altre facoltà o proprietà dell'uomo agiscono e reagiscono rispetto alla Parola di Dio: così la facoltà trascendentale del *bonum* (la Parola di Dio è "buona"), del *pulchrum* ("bellezza" della Parola di Dio) in quanto reazione "estetica" alla Parola di Dio»¹.

Questa reazione estetica, attraverso l'espressione artistica – non solo figurativa, si pensi ad esempio allo splendore degli *Inni* di sant'Ambrogio, in cui la fede, il mistero si fa canto, alla *Commedia* dantesca o alla grandiosità e raffinatezza delle cattedrali gotiche –, diventa a pieno titolo il *locus theologicus* che assiste al trionfo del trascendentale del *pulchrum*, non senza il *bonum* e il *verum*, che nell'essere si dispiegano.

«L'arte si fa allora mediazione visibile per facilitare l'approdo faticoso dei fedeli verso la presenza "invisibile" della Beata Vergine e per riscontrarne la "visibile" intercessione», e «L'iconografia mariana diventa simbolo teologico e "segno sacramentale" che induce il credente a sublimare il diletto sensibile in estasi spirituale» (p. 14). Pertanto, il «lettore» come pure «il visitatore deve allora vestire l'abito del pellegrino» (*ibid.*) e quasi in atteggiamento orante «ammirare le opere dei grandi maestri» e così, ripercorrendo «la tradizione artistica mariana nei secoli e nelle cul-

¹ I. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra. Cristo e i monaci medievali*, Milano 2004, 16.

ture», gustare quella «“visione” estetica che riecheggia il perpetuo volgersi degli oranti alla Madre di Dio».

Il visitatore – dicevamo – come pure il «lettore»: tutti coloro infatti che non avranno fruito direttamente della mostra, potranno comunque apprezzarne la bellezza attraverso il volume, poiché esso ne restituisce fedelmente il senso: «Quanto in catalogo vuole indicare nel sole visibile dell'arte la “Donna vestita di sole” non ancora visibile nel suo fulgore celeste» (p. 16).

Per concludere, «È penoso constatare – scrive Chenu – che le storie correnti della teologia non riservano nessuno spazio alle grandi opere letterarie contemporanee, né alle espressioni figurative, sia pure d'origine biblica. Un tale proposito implicherebbe che si cominci a esaminare non le elaborazioni dei teologi di professione, ma i comportamenti concreti e le sensibilità collettive della fede della Comunità credente»²; a noi piace pensare che la mostra e il suo catalogo costituiscano in certo modo un serio tentativo, se non per rimediare, almeno per correggere questa penosa lacuna.

Davide Riserbato

Recensioni

² M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1999², 10.

LA NUOVA EUROPA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA



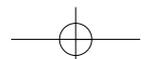
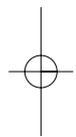
1 numero
€ 6,00

SUL NUMERO 4/2005:

- **IL TESTO DELLA MOSTRA DI RUSSIA CRISTIANA AL MEETING DI RIMINI** (a cura di A. Dell'Asta)
"E dietro l'ospite... un vento gagliardo". Tre profughi russi e la sfida della libertà
- **LA STORIA DEL FOYER SAINT-GEORGES**
- **60° II GUERRA MONDIALE** Stalin e la Chiesa: paradosso e miracolo
- **OPERAZIONE CARCERI** La "Biblioteca dello Spirito" visita una colonia penale per minori
- **OL'GA SEDAKOVA** Opinioni di una credente fuori moda



Tel.: (+39)035294021 • rcediz@tin.it
www.russiacistiana.org



Finito di stampare
nel mese di giugno 2005
da Reggiani S.p.A. - Varese

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

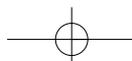
Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

3

Anno X
Novembre 2005

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)





Sommario

RTLu 3/2005

Editoriale 331

Articoli:

Aldino Cazzago, *Paolo VI, predicatore della santità* 335

Hans Christian Schmidbaur, *Variazioni sul tema della luce in eco alla Lumen Gentium: «Camminare nella luce»* 361

Claudio Delpero, *«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare* 391

Contributi:

Bernardo Cervellera, *Missione è portare Cristo, luce delle genti* 413

Luca M. Di Girolamo, *Peccato, Croce ed Eucaristia in Hans Urs von Balthasar* 425

Pierre-Luigi Dubied, *Diversità dei linguaggi biblici, varietà delle predicazioni* 453

Dibattiti:

Carlo Cattaneo, *Circa inquisitionem.... Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini* .. 463

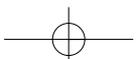
Giornata d'inizio anno accademico 2005/2006 497

Recensioni:

Arturo Cattaneo, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologicali e la sua missione nella teologia postconciliare* (di Manfred Hauke) 507

Ida Oggiano, *Dal terreno al divino. Archeologia e culto nella Palestina del primo millennio* (di Giorgio Paximadi) 511

Domingo Andrés Gutiérrez, *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico-giuridico al Codice di diritto canonico* (di Antonio Neri) 515



Editoriale

Libero Gerosa

Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano

Lumen gentium cum sit Christus: con questa costruzione latina un po' scomoda¹, i Padri conciliari fin dall'*incipit* della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, la vera *Magna Charta* di tutto il Concilio Vaticano II, desiderano attirare l'attenzione di tutti su Cristo Gesù, la «luce delle nazioni» e «la pienezza di ogni rivelazione»². In questo modo, senza sviluppare una vera e propria cristologia sistematica, essi mettono tuttavia in evidenza come Gesù Cristo non è solo il fondatore della Chiesa, ma il principio del suo sviluppo e della sua vita, come dimostra la varietà di immagini impiegate da *Lumen Gentium* 6 per descrivere la relazione permanente fra Cristo e la sua Chiesa: «Cristo realizza l'annuncio che Dio sarebbe il Pastore del suo popolo. La Chiesa è il *campo di Dio*, quello in cui è piantata la *vigna*, una vigna che è Cristo stesso, che dà vita e fecondità ai tralci. La Chiesa è anche *edificio di Dio*, dove la pietra angolare è Cristo; essa è detta anche casa di Dio o *tempio santo*, e per questa immagine sarebbe stato auspicabile fare riferimento alle parole sulla riedificazione del tempio in tre giorni (Gv 2,19). In seguito la Chiesa è presentata come la *sposa dell'Agnello* o dello Sposo al quale è legata da un patto indissolubile. Questa diversità di immagini ha l'utilità di mostrare che *la Chiesa esiste solo in funzione di Cristo*: guidata dal Pastore, vivificata dal ceppo di vite, costruita sulla pietra angolare, unita allo Sposo...»³ e proprio per questo nella Chiesa tutti «sia che apparten-

¹ È il giudizio di uno dei più grandi conoscitori del Concilio Vaticano II, ossia Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Sur Église peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984, 167.

² Ciò smentisce chi insinuava l'assenza di una cristologia nei documenti conciliari, cfr. J. GALOT, *Il Cristo rivelatore, fondatore della Chiesa, principio di vita ecclesiale*, in *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, a cura di R. Latourelle, Assisi 1987, 343-360.

³ *Ibid.*, 350.

Editoriale

gano alla gerarchia, sia che siano retti da essa, sono chiamati alla santità» (LG 39,1).

L'universale vocazione alla santità nella Chiesa, conforme all'insegnamento dell'Apostolo Paolo: «Sì, ciò che Dio vuole è la vostra santificazione» (1Ts 4,3), non solo è uno dei temi centrali del Concilio Vaticano II⁴, ma costituisce pure uno dei doveri fondamentali di ogni battezzato⁵, ottemperando al quale egli contribuisce efficacemente a promuovere la crescita della Chiesa stessa. Non a caso il *Catechismo della Chiesa cattolica* insiste molto su questo aspetto, sia evidenziando come la Chiesa è santa perché «in essa si trova la pienezza dei mezzi di salvezza» e «la santità è la vocazione di ogni suo membro e il fine di ogni sua azione»⁶, sia illustrando come la santità «è pienezza della vita cristiana e perfezione della carità»⁷, fondata nell'intima unione con Gesù Cristo.

Il nesso profondo fra missione della Chiesa e vocazione di tutti i battezzati alla santità è percepibile come un *fil rouge* che collega i vari articoli e contributi di questo numero della «Rivista Teologica di Lugano», anche al di là della diversa appartenenza confessionale. Ciò fa ben sperare per il futuro della nostra Facoltà, per lo meno tanto quanto i dati statistici davvero confortanti⁸. Infatti ciò significa che docenti, ricercatori e studenti della FTL a livello dei contenuti del loro lavoro scientifico non sono rimasti insensibili all'insegnamento di grandi maestri come il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar, di cui ricorre quest'anno il centesimo anniversario della nascita. In particolare a livello metodologico, dove il cammino verso la verità di fede, proclamata dal Magistero e contenuta nei testi conciliari, non può essere sostanzialmente diverso dal modo di accostarsi e di interpretare quelle «esistenze teologiche» che sono vita e missione dei santi⁹. Come è stato giustamente osservato, Hans Urs von Balthasar proprio mettendo a confronto – nel suo studio su *Karl Barth* – la visione protestante con quella cattolica circa il cristocentrismo, non esita a citare il caso della mistica *Teresa di Lisieux* – patrona della FTL – come

⁴ Cfr. tutto il capitolo V della *Lumen Gentium*.

⁵ Cfr. can. 210 CIC.

⁶ CCC. *Compendio*, Città del Vaticano 2005, n. 165.

⁷ *Ibid.*, n. 428.

⁸ Cfr. *infra*, 497-502.

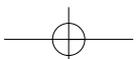
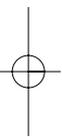
⁹ Cfr. L. GEROSA, *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Saluto introduttivo al Simposio internazionale di Lugano*, in *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005*, a cura di A.-M. Jerumanis – A. Tombolini, Lugano 2005, 15-21, qui 18-19.

esempio del retto spazio che “il mistero” divino occupa nella coscienza cristiana: «Qui non possiamo non ricordare la più notevole figura di santa del cattolicesimo recente, Teresa di Lisieux, che considerava sua missione particolare quella d’interpretare e di annunciare la giustizia di Dio non in contrasto con il suo amore, ma come *amore*, che scaccia il timore, e che nel fare questo non si considerava un’eccezione, piuttosto la giusta precorritrice delle anime piccole, quindi di tutte le anime»¹⁰.

La FTL ha però anche un altro patrono: san *Tommaso d’Aquino*, per il quale l’amore alla verità e la sapienza hanno il compito di ordinare: «Sapientis est ordinare»¹¹. Infatti, è la sapienza che può ridare alle cose il loro giusto valore, secondo verità. E la verità come la sapienza stessa, ultimamente parlando, non è qualcosa, ma qualcuno: essa si identifica con la fonte di ogni santità, ossia il Figlio, Gesù Cristo, che l’Apostolo delle genti chiama appunto «Sapienza di Dio» (1 Cor 1,24).

¹⁰ G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di H. U. von Balthasar*, Brescia 1997, 65; nella nota 135 l’A. cita K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, vol. I/2, Zollikon-Zürich 1945, 839s.

¹¹ C. *Gent.* I, c. 1; S. *Th.* II-II, q. 45, a. 1, c.



Paolo VI, predicatore della santità

Aldino Cazzago

Istituto Superiore di Scienze Religiose, Università Cattolica (Brescia)

1. Introduzione

Alle ore 11,30 del 21 novembre 1964, Paolo VI¹, con una «soprannaturale soddisfazione che traspariva da ogni suo gesto e da ogni sua parola»² promulgava la costituzione dogmatica *Lumen gentium*. A questo risultato finale i duemila padri conciliari e il pontefice con loro, giungevano al termine di un lungo e travagliato lavoro di riflessione teologica sulla natura e sulla vocazione della Chiesa. Per avere anche solamente una prima percezione del percorso svolto era sufficiente un semplice raffronto tra lo schema che i padri conciliari ebbero tra le mani all'apertura del Concilio nell'ottobre 1962 e quello che votarono il 21 novembre 1964. La novità che balzava agli occhi non era solamente quella del minore numero e della diversa disposizione dei capitoli dello schema del 1964 rispetto a quello iniziale, e, tra le altre cose, quella della significativa presenza di un autonomo capitolo sul tema della santità assente nel primo schema. Ciò che si imponeva con assoluta evidenza era una diversa e più teologica comprensione della Chiesa come mistero che, in una dinamica sacramentale, comunica all'uomo l'inesauribile ricchezza della vita stessa di Dio. La costituzione era il frutto di ciò che Paolo VI aveva auspicato fin dal suo

¹ Gli *Insegnamenti di Paolo VI* (Città del Vaticano 1963-1979, voll. I-XVI) sono la fonte principale da cui attingeremo per la nostra ricerca. Di essi citeremo sempre il genere di discorso, la data in cui venne pronunciato, il numero romano del volume con l'anno corrispondente e la relativa pagina. Di altri testi di Paolo VI si segnalerà sempre la rispettiva fonte.

² U. BETTI, *Cronistoria della Costituzione*, in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Baraúna, Firenze 1965, 154.

discorso di chiusura del secondo periodo il 4 dicembre 1963: «[...] una grande meditazione sopra il mistero, donde essa trae origine e forma»³.

Nella *Novo millennio ineunte*, bilancio del Grande Giubileo dell'Anno Duemila, Giovanni Paolo II, che pure fu un autorevole protagonista dei giorni del Concilio, ha scritto: «Se i Padri conciliari diedero a questa tematica [quella della vocazione universale alla santità] tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante». «La riscoperta della Chiesa come "mistero" – proseguiva il pontefice – ossia come popolo "adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito" (*Lumen gentium*, 4), non poteva che comportare anche la riscoperta della sua "santità", intesa nel senso fondamentale dell'appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo, il "tre volte Santo" (Is 6,3)»⁴.

Tra la *Lumen gentium* e la *Novo millennio ineunte*⁵ non vi è stata una sorta di sospensione della vita della Chiesa, ma la stagione della lenta e spesso contrastata attuazione degli insegnamenti maturati al Concilio. Paolo VI l'ha attraversata con un difficile pontificato, consapevole della pesante «eredità»⁶ che il Concilio lasciava al futuro della Chiesa e della sua missione di pastore.

Come è facilmente intuibile, nel magistero di Paolo VI il tema della santità è argomento che non può essere esaurito nello spazio di un singolo contributo. La nostra indagine si limiterà a due soli aspetti della tematica: la santità come vocazione del cristiano e la santità della Chiesa. Rimangono da studiare altri aspetti della stessa tematica. A titolo di esempio ricordiamo: la comunione dei santi e il rapporto tra Chiesa terrestre e Chiesa celeste; la santità, in particolar modo quella del martirio, come esperienza di unità in Cristo vissuta dai cristiani delle diverse Chiese; la santità tipica della vita religiosa. Per porre in miglior risalto l'opera di catecheta della santità, svolta dal successore di Giovanni XXIII, di preferenza, faremo riferimento ai discorsi delle udienze generali o di altre occasioni nelle quali le sue rifles-

³ PAOLO VI, *Discorso di chiusura della seconda sessione del Concilio* (4 dicembre 1963), I/1963, 373. In che senso la Chiesa sia da intendersi come mistero è stato magnificamente spiegato da Henri de Lubac. Cfr. H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Milano 1979, 13-31.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, 30, Città del Vaticano 2001, 35-36.

⁵ Per la recezione del tema della santità nei documenti postconciliari si veda: B. PEYROUS, *La sainteté dans l'Eglise depuis Vatican II*, in *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) 641-657; C. STERCAL, *La «universale vocazione alla santità»: senso e sviluppo di un tema conciliare*, in *A Trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, a cura di C. Ghidelli, Roma 1995, 109-130.

⁶ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (12 gennaio 1966), I/1963, 698.

sioni furono indirizzate non a un pubblico di specialisti come vescovi, teologi e gli appartenenti alla vita religiosa, ma a semplici fedeli.

La nostra ricerca parte da una semplice domanda: «Nei trenta o quarant'anni che precedettero il Concilio, qual era la percezione che in tema di santità andava per la maggiore tra il clero e i laici?». I sacerdoti conoscevano certo l'enciclica *Rerum omnium* del 1923 di Pio XI nella quale il pontefice ribadiva che la santità era a tutti possibile e che perciò quella proposta dalla Chiesa non era irraggiungibile come taluni pensavano, o se lo era, era riservata a pochi. Purtroppo questa affermazione, inserita nella concezione ecclesiologica e spirituale del tempo, rimase senza conseguenze. La percezione che della santità avevano clero e laici è riassunta da queste parole del Cardinale Anastasio Ballestrero⁷, un uomo di profonda fede e cultura teologica: «È innegabile infatti che eravamo arrivati ad una concezione di vita cristiana, in cui l'idea che non tutti erano chiamati ad essere santi, o quanto meno l'idea che la santità fosse qualcosa di straordinario, e perciò rarissimo, era diventata un'idea corrente: una specie di convincimento che non solo serpeggiava a livello delle idee, ma influenzava anche il comportamento della vita. Il dire "Non sono un santo..." significava invocare un'attenuante. Si era come verificata una specie di pacifico possesso di questa idea: santo è chi lo è, perché lo fa il Signore, e gli altri bisogna che si accontentino di essere meno cattivi, e magari più buoni possibili, senza scomodare la santità»⁸.

Accanto a questa percezione ne andava maturando timidamente anche un'altra in fatto di santità. Nel suo breve saggio del 1957 Jacques Leclercq lo affermava esplicitamente: «[...] la spiritualità laica presenta un tipo di perfezione o di cristianesimo integrale che appare nuovo. Si ha l'impressione che nei secoli passati non esistessero dei santi laici, e meno ancora santi coniugati. Ma forse la nuova spiritualità li sta preparando per l'avvenire»⁹.

⁷ In qualità di Superiore Generale dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi partecipò al Concilio. Fu poi vescovo di Bari e di Torino. Dal 1979 al 1985 fu Presidente della Conferenza Episcopale Italiana.

⁸ A. BALLESTRERO, *Perché il concilio diventi vita*, Bari 1978², 187.

⁹ J. LECLERCQ, *Vivere cristianamente il nostro tempo*, Milano 1963, 18-19. L'originale francese era del 1957. Si veda anche l'interessante capitolo secondo intitolato «Santità dei laici».

2. Gli anni del Concilio

2.1. La riscoperta di un tesoro: la santità come vocazione del cristiano

Forse sorprenderà scoprire che fin dai primi mesi del pontificato, Paolo VI prestò particolare attenzione al tema della santità. Durante i lavori del secondo periodo del Concilio (23 settembre – 4 dicembre 1963) egli celebrò cinque volte il rito di beatificazione per altrettanti nuovi beati. Assai significativamente uno di essi, Nunzio Sulprizio (1817-1836), era un giovane operaio morto in seguito ad una malattia incurabile all'età di 19 anni. Il discorso in onore del nuovo beato fu una lunga risposta a questi due interrogativi: «Può un giovane essere Santo? Può un operaio essere Santo?»¹⁰. L'accento della risposta cadeva ovviamente sui termini di «giovane» ed «operaio», visti come occasioni propizie di santità.

Anche se nel discorso di apertura (23 settembre) del secondo periodo del Concilio Paolo VI non vi fece esplicito riferimento, la santità era uno dei temi dei lavori conciliari. Durante l'udienza del 30 ottobre successivo, egli così affermò: «Questa vostra visita avviene *in giorni che sono tutti occupati dal pensiero della santità. È questo il grande tema che rende tanto vive ed interessanti le riunioni e le discussioni del Concilio*, è questo il tema che siamo felicemente obbligati a meditare, mentre nuove figure di uomini buoni e grandi sono da Noi beatificati e offerti alla venerazione e all'imitazione del popolo cristiano»¹¹.

La festa di Tutti i Santi ormai prossima era poi un ulteriore invito a riscoprire la grandezza e la dignità della vita cristiana per tutti i membri della Chiesa: «E sarà questo il favore più prezioso che Noi ora domanderemo per voi al Signore: che siate cristiani vivi; *vivi della grazia di Dio, santi cioè*, capaci di fare d'ogni esperienza della vita temporale, della gioia e del dolore, della fatica e dell'amore, dell'interiore discorso della coscienza e dell'esteriore dialogo con il prossimo, un'occasione, *uno stimolo a migliore bontà, a maggior santità*»¹².

Il mercoledì seguente, il 6 novembre, il tema sarà ripreso e sviluppato mediante un invito ad una più chiara consapevolezza di appartenere alla Chiesa: «Vi sono molti cattolici che vivono nella Chiesa senza nemmeno pensare alla loro appartenenza alla Chiesa stessa, al Corpo mistico di Cristo, e senza riflettere che essi

¹⁰ PAOLO VI, *Allocuzione ai fedeli* (1° dicembre 1963), I/1963, 361.

¹¹ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (30 ottobre 1963), I/1963, 502. I corsivi nei testi del pontefice sono sempre nostri, se del testo originale verrà segnalato di volta in volta.

¹² *Ibid.*

dovrebbero sentire in se stessi ogni dolore e ogni gioia della Chiesa. [...]. Se il Concilio avrà fra gli altri risultati positivi anche quello di *accrescere la coscienza ecclesiale dei cattolici*, avrà ottenuto uno dei migliori suoi frutti»¹³.

Nel secondo periodo del Concilio, lo schema della costituzione prevedeva sì un capitolo, il quarto, sulla santità, ma dei suoi nove paragrafi ben cinque erano riservati a descrivere quella dei religiosi¹⁴. Qualche rappresentante delle Chiese cattoliche orientali rimarcò che il capitolo era stato redatto secondo una «mentalità che rivela una dipendenza pressoché totale da una certa tradizione latina recente, che risale a quattro secoli fa, e che per conseguenza, semplicemente ignora la tradizione orientale della Chiesa, e per di più ignora anche la tradizione latina antica»¹⁵.

Giungiamo così all'autunno 1964 quando il tema della vocazione universale alla santità trovò la sua formulazione nel famoso capitolo quinto del testo definitivo della *Lumen gentium*¹⁶.

Il 18 novembre 1964, a tre soli giorni dall'approvazione finale della costituzione, Paolo VI annunciava che il Concilio avrebbe terminato la terza sessione dei lavori con l'approvazione del testo sulla «divina e umana costituzione della Chiesa»¹⁷ e la proclamazione di Maria a «madre della Chiesa». In particolare il testo della costituzione avrebbe posto in luce il concetto di Chiesa come «popolo di Dio». Con una fine osservazione egli annotava: «Questa esaltazione del “popolo di Dio” nel grande disegno della dottrina della Chiesa ha una importanza pratica straordinaria, perché mira a dare agli uomini del nostro tempo la vera concezione della vita», e ai cristiani essa era «data dalla fede [...]. La concezione che noi ci facciamo della vita influisce su ogni nostro altro giudizio di valore e su tante nostre pratiche risoluzioni. Essa

¹³ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (6 novembre 1963), I/1963, 504-505.

¹⁴ Nonostante questo, ci fu chi vide in questo modo di parlare della santità dei religiosi il rischio di una sua minor considerazione all'interno della Chiesa. Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo, e commento della «Lumen Gentium»*, Milano 1989, 41.

¹⁵ Così si espresse mons. Joseph Tawil, vicario patriarcale di Damasco, nel suo testo di commento al capitolo sulla «vocazione alla santità nella Chiesa» che lasciò per iscritto al Segretariato del Concilio. Il testo si legge in *Discorsi di Maximos IV al Concilio*, Bologna 1968, 91-96.

¹⁶ Per la storia del capitolo quinto e la dettagliata lettura dei singoli paragrafi si rimanda ai saggi scritti da U. Betti, B. Kloppenburg, M. Labourdette e I. Iparraguirre per il citato volume curato da G. Baraúna. Cfr. *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Baraúna. Ancora fondamentale resta il commento di G. Philips. Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo, e commento della «Lumen Gentium»*, 41-45; 389-453. Seppur datati sono ancora utili anche i seguenti due testi: PONTIFICIO ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DEL TERESIANUM, *La santità nella costituzione conciliare sulla Chiesa*, Roma 1966; AA.VV., *La santità nel popolo di Dio*, Bologna 1967.

¹⁷ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (18 novembre 1964), II/1964, 662.

orienta il nostro cammino, essa educa il nostro cuore; così che, se davvero siamo persuasi d'essere cittadini del popolo messianico, del popolo di Dio, *ci riesce facile comprendere un altro capitolo di questa stupenda costituzione della Chiesa, quello che parla della vocazione universale alla santità*: tutti i membri della Chiesa sono chiamati ad una perfezione, ad una fedeltà che deve santificare ogni condizione della vita, qualunque sia lo stato in cui praticamente essa si svolge¹⁸. All'interno del «disegno grandioso del mistero della Chiesa» la considerazione della universale vocazione alla santità, sebbene «per nulla nuova» «appare meravigliosa e investe, come una luce abbagliante, la coscienza d'ogni fedele cristiano»¹⁹.

Dal gennaio 1965 il tema della santità si fa sempre più presente nella predicazione del pontefice. Parlando ai Laureati Cattolici, la tematica è brevemente delineata come naturale compimento del «titolo di “cristiani”»²⁰, e si sviluppa in una duplice direzione: individuale e comunitaria. Ai Cardinali, riuniti in occasione del suo onomastico il 24 giugno, egli ricorda che «la luminosa dottrina conciliare»²¹ dovrà essere «fondamento di rinnovate prese di coscienza individuale e collettiva sulla natura divina e misteriosa della Chiesa, *sulla vocazione, la dignità e l'ordine dei suoi membri [...]*»²². Vocazione, dignità e ordine: tre termini il cui ordine di elencazione è sufficiente a delineare i tratti essenziali dell'antropologia della santità cara a Paolo VI.

Nell'annuncio e nella spiegazione di questa visione antropologica risiede anche, per sua stessa ammissione, la sintesi di ogni magistero pastorale. È ciò che affermò nel discorso all'udienza generale del 7 luglio, spiegando la frase, tratta dalla prima Lettera di Pietro «Siate santi in tutta la vostra condotta» (1,15): «[...] *l'esortazione alla santità della vita è la sintesi più semplice e più alta del magistero pastorale*»²³. La ragione di ciò era inscritta in una considerazione ovvia nella teoria, ma purtroppo non sempre presente nella vita quotidiana: la santità «è *la conclusione teorica ed il principio pratico del messaggio evangelico applicato alla nostra vita*. [...] Ecco

¹⁸ *Ibid.*, II/1964, 663-664.

¹⁹ *Ibid.*, II/1964, 664.

²⁰ PAOLO VI, *Omelia alla messa* (3 gennaio 1965), III/1965, 8. «Dare a questo titolo di “cristiani” il suo vero significato [...]. Questo per un duplice essenziale motivo: per dare alla propria persona il profilo e la statura, a cui un essenziale diritto-dovere la chiama, *la perfezione, la santità, potremmo dire, nel senso a tutti accessibile di questo termine esigente*: e, secondo, per dare alla comunità circostante il contributo di servizio e di amore, a cui la legge del nome cristiano tutti ci invita e ci astringe [...]» (*ibid.*, III/1965, 8-9).

²¹ PAOLO VI, *Allocuzione ai Cardinali* (26 giugno 1965), III/1965, 368.

²² *Ibid.* Uguale richiamo sarà ripetuto nel discorso all'udienza generale del 18 agosto, III/1965, 1011.

²³ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (7 luglio 1965), III/1965, 980.

perché il Papa con tutti i buoni maestri di spirito, ripete: *sancti sitis*, siate santi»²⁴.

Ai suoi uditori spiega che della santità si può parlare a due livelli: o come «stato di integrità, derivato dalla grazia che autorizza a chiamare “santi” tutti i battezzati», o, come «attitudine morale, tesa ad una perfezione, sempre *in fieri*, sempre progrediente verso una conformità al volere di Dio, anzi alla stessa santità di Dio [...] per cui santità e religione diventano – insegna Maestro Tommaso (II-II. 81. 8) – la stessa cosa, solo concettualmente distinte»²⁵. Forse, temendo di trarre una conclusione, a cui i suoi uditori non erano abituati, termina il ragionamento con una ulteriore chiarificazione e un invito: «L'esortazione perciò, che vi rivolgiamo, non è fuori luogo, non è iperbolica; e non è anacronistica rispetto allo stile di vita che il costume impone a tutti; *la santità non è cosa di pochi privilegiati, né di cristiani dei tempi antichi; è sempre di moda*; vogliamo dire è sempre programma attuale ed impegnativo per chiunque voglia chiamarsi seguace di Cristo»²⁶.

Per Paolo VI il santo era anche un punto di resistenza ad una ondata di contestazione che andava ormai manifestandosi nei più diversi settori della vita ecclesiale. «Non certo così noi dobbiamo concepire “l'aggiornamento”²⁷ a cui il Concilio ci invita. [...]. Chi non sa che solo un cristianesimo autentico merita di essere vissuto, e che, solo se vissuto in pienezza, esso acquista virtù di salute per la nostra umanità? *Il che significa che di santi ha bisogno la Chiesa ed ha bisogno il mondo*; e che pertanto la nostra umile esortazione: siate santi! merita che voi l'accogliate e la ripensiate; [...]»²⁸.

Il 14 settembre si apre l'ultimo periodo del Concilio. In sintonia con le discussioni dei padri conciliari sul rapporto Chiesa e mondo, Paolo VI affronta questo stesso tema durante l'udienza generale del 22 settembre: «[...] bisogna che il cristiano in certe manifestazioni della vita profana si astragga, si difenda, e si immunizzi; bisogna che in altre manifestazioni si interroghi per penetrarle e quasi redimerle con lo spirito buono che la sua fede gli fornisce»²⁹. Si tratta certamente di un «esercizio, se volete un po' faticoso; ma che dà grandi vantaggi e grandi meriti a chi vi si appli-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, III/1965, 981.

²⁷ Il corsivo è del testo originale.

²⁸ *Ibid.*, III/1965, 981-982. Il corsivo è del testo originale. Sull'errato modo di concepire e attuare il rinnovamento della Chiesa egli tornò a parlare nel discorso dell'udienza generale dell'11 agosto, III/1965, 1006-1009.

²⁹ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (22 settembre 1965), III/1965, 1048.

ca». Da questo esercizio trae origine e forma *«uno stile di vita che potremmo chiamare nuovo e santo [...] È un esercizio che deve diventare caratteristico per i figli della Chiesa, che vogliono essere coscienti e fedeli»*³⁰.

Durante l'udienza del 27 luglio 1965 egli si era soffermato a parlare di «due fenomeni diversi e divergenti»: quello dei fedeli «che si direbbero stanchi d'essere cattolici»³¹ e quello di chi vive «della scoperta d'essere cattolici, e la gioia di esserlo», in particolare di quei laici che *«già fissi al loro posto di lavoro hanno deciso per un rinnovamento spirituale profondo e per un'attività più generosa ed ecclesiale; hanno "scelto la santità"». E la santità, com'è noto, oggi comporta la carità dell'apostolato»*³².

2.2. La Chiesa, «nulla di più santo»

Il cristiano deve la sua santità non a una innata capacità o ad una abilità acquisita tramite qualche esercizio. La sua santità nasce e si sviluppa, certo con il suo fattivo contributo, a partire da quel terreno fecondo e intriso di santità che è la Chiesa. La riflessione del pontefice bresciano sulla vocazione del cristiano alla santità sarà meglio compresa se inscritta nel più ampio orizzonte della santità della Chiesa.

Ad essa Paolo VI fece riferimento già nel discorso che lesse durante il rito dell'incoronazione il 30 giugno 1963, ricordando che *«sulla terra non vi è nulla di più grande, nulla di più santo»*³³ della Chiesa. Allo stesso concetto rimandava durante l'udienza generale di mercoledì 2 ottobre 1963, mentre la seconda sessione del Concilio era da poco ripresa. Ai pellegrini che lo ascoltavano indirizzò questo caloroso invito: *«Procurate di informarvi e di capire come ciò che il Concilio tratta riguarda ciò che di più grande e di più sacro vi è nel mondo, cioè quest'opera del Signore che si chiama la Chiesa; e perciò riguarda anche ciascuno di voi [...]»*³⁴.

Un rinnovamento che allontanasse la Chiesa «dall'accrescimento della sua vitalità, cioè della sua santità e della sua capacità di rendere vivo e attuale il Vangelo»³⁵ non sarebbe stato certamente nella linea del rinnovamento voluto dalla Concilio. Nei

³⁰ *Ibid.*

³¹ Questi propugnano «un cristianesimo svigorito dell'esperienza e dello sviluppo della sua tradizione; un cristianesimo conformista allo spirito delle altrui opinioni e ai costumi del mondo», PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (27 luglio 1965), III/1965, 823.

³² *Ibid.*, III/1965, 824.

³³ PAOLO VI, *In die Coronationis Papae* (30 giugno 1963), I/1963, 24.

³⁴ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (2 ottobre 1963), I/1963, 493.

³⁵ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (13 ottobre 1965), III/1965, 1062.

confronti della Chiesa quale atteggiamento deve tenere il cristiano? La risposta è semplice: un atteggiamento carico d'amore. Nel discorso del 20 ottobre 1965 Paolo VI approfondisce la risposta a questa domanda. Come Cristo ha amato la Chiesa e per lei ha dato la sua vita, anche il cristiano deve fare altrettanto³⁶: «Noi vorremmo fermare la vostra attenzione, per questa volta, sopra uno dei più luminosi motivi, che esigono il nostro amore alla Chiesa: è santa; *la dobbiamo amare perché è santa; perché è la santa Chiesa*»³⁷. Certo la Chiesa trae la sua santità da quella di Dio Padre, da Cristo «che santa la concepì e la fondò, santa la fece e sempre la va facendo con l'effusione dello Spirito Santo, nei sacramenti e in tutta l'economia della grazia»³⁸. Le radici della santità della Chiesa non stanno in terra, ma in cielo, nel seno stesso della Trinità. In questa prospettiva una comprensione della Chiesa che non giungesse a cogliere la sua intima natura santa sarebbe parziale e alla fine erronea: «La sua [della Chiesa] bellezza ci riempie di meraviglia e d'amore. Sì, d'amore, perché questa Chiesa è il pensiero di Dio realizzato nell'umanità, è lo strumento e il termine della nostra salvezza. *Impossibile non amare la Chiesa, quando la si è contemplata nella sua santità*»³⁹.

Paolo VI sa che la sua esposizione sulla Chiesa presta il fianco a una facile obiezione: «[...] ma cotesta Chiesa, tutta santa e luminosa, è ideale o reale? È un sogno, un'utopia, o esiste davvero?»⁴⁰. E ancora: «La Chiesa storica e terrestre non è composta di uomini deboli, fallaci, peccatori? Anzi non è proprio il confronto stridente fra la santità, che la Chiesa predica e che dovrebbe essere sua, e la sua condizione effettiva, quello che suscita ironia, antipatia e scandalo verso la Chiesa? Sì, sì: gli uomini che compongono la Chiesa sono fatti dell'argilla di Adamo, e possono essere e spesso sono peccatori»⁴¹. La Chiesa si situa in questa sorta di paradosso⁴²: tra la santità propria della sua natura divina e la fragilità degli uomini che vivono in essa e di essa. Certo questa sua condizione «è una terribile e sconcertante realtà; non dobbiamo dimenticarlo»⁴³, e tuttavia ciò «non altera l'altra realtà esistente nel

³⁶ Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (20 ottobre 1965), III/1965, 1069.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, III/1065, 1070.

³⁹ *Ibid.*, III/1965, 1070-1071.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 1-12.

⁴³ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (20 ottobre 1965), III/1965, 1071.

disegno di Dio e in parte già raggiunta dagli eletti, quella della stupenda santità della Chiesa; ed invece di produrre scandalo e sdegno, dovrebbe produrre amore ancora maggiore, quello che noi abbiamo per le persone care quando sono ammalate; un amore che così si pronuncia: *affinché la Chiesa sia santa, noi dobbiamo essere santi, cioè veramente suoi figli degni, forti e fedeli*⁴⁴. Allo stesso aspetto della Chiesa il papa dedicò l'intero discorso del 10 agosto 1966⁴⁵.

La santità della Chiesa è essenzialmente frutto di ciò che lo Spirito Santo opera in essa. Paolo VI, seppur in termini generali, affrontò questa complessa problematica in occasione delle udienze generali del 18 maggio e del 12 ottobre 1966. Nel primo discorso, dopo aver riportato quasi per intero il paragrafo n. 4 della *Lumen gentium*, in cui si illustra l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa nascente, fermava l'attenzione dei suoi ascoltatori sul rapporto tra lo Spirito Santo e gli apostoli e, dopo di loro, la gerarchia⁴⁶. Nel secondo appuntamento la riflessione aveva di mira la Chiesa nel suo insieme. «Di che vive la Chiesa?» si chiedeva in apertura. «La Chiesa – era la risposta – vive di Spirito Santo». Poi così proseguiva: «*La Chiesa è nata veramente, si può dire, il giorno di Pentecoste. Il bisogno primo della Chiesa è di vivere sempre la Pentecoste*»⁴⁷. Se da un lato la Chiesa è già tutta animata e vivificata dallo Spirito Santo, dall'altro è sempre necessario chiedere la sua venuta, e questo per due motivi: perché «la sua [dello Spirito Santo] azione ammette gradi e condizioni, per cui la nostra azione è pure richiesta affinché quella dello Spirito Santo sia libera e piena» e perché «la presenza dello Spirito Santo può venir meno e può mancare nelle singole anime; per questo si predica la Parola di Dio e si distribuiscono i sacramenti della Grazia; [...]»⁴⁸.

La conclusione era anche una implicita richiesta del pontefice ai suoi uditori: «*Se perciò vogliamo bene alla Chiesa, la cosa principale che dobbiamo fare è di favorire in essa l'effusione dello Spirito Santo*. E se accettiamo l'ecclesiologia del Concilio, la quale dà tanto rilievo all'azione dello Spirito Santo nella Chiesa, come parimenti vediamo nell'ecclesiologia tradizionale della teologia greca, ne dobbiamo accogliere con piacere l'indicazione orientatrice per favorire nella Chiesa la sua vitalità e il

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (10 agosto 1966), IV/1966, 829-831.

⁴⁶ Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (18 maggio 1966), IV/1966, 783-785.

⁴⁷ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (12 ottobre 1966), IV/1966, 870. Per la seconda volta egli riportava, quasi per intero, il brano del paragrafo n. 4 della *Lumen gentium* già citato nell'udienza del 18 maggio.

⁴⁸ *Ibid.*, IV/1966, 871.

suo rinnovamento, e per allineare su tale indicazione la nostra personale vita cristiana»⁴⁹.

Rendersi docili allo Spirito è allora condizione indispensabile per il rinnovamento della Chiesa. I santi sono quei cristiani che, in virtù della loro disponibilità all'azione dello Spirito Santo, hanno vissuto una totale appartenenza e dedizione alla vita della Chiesa. Le udienze del 14 e del 28 settembre 1966 ebbero come oggetto questi concetti. In particolare alla domanda su chi fosse più coinvolto nella partecipazione alla vita della Chiesa, la risposta suonava in questi termini: «È chiaro: chi riceve dalla Chiesa la sua santità sacramentale e cerca di trasfonderla nella propria santità morale. *I santi sono le membra vive della Chiesa. E tutti siamo chiamati alla santità*»⁵⁰.

2.3. La «nota» di santità della Chiesa

Un ulteriore ambito per parlare della santità della Chiesa fu per Paolo VI quello delle «note» della Chiesa. Ad esso per due volte fece un breve riferimento fin dai primi mesi del pontificato⁵¹. Ecclesiologicamente significativo fu pure il rimando ad esso nei discorsi di apertura del secondo⁵² e del terzo⁵³ periodo dei lavori del Concilio.

Nella visione ecclesiologica di Paolo VI la nota «predominante»⁵⁴ fu quella della santità. Nell'udienza del 20 ottobre 1965 egli si soffermò a spiegare l'origine di questa «nota»: «Chi le ha dato questo titolo? Non si trova testualmente questo titolo nella Sacra Scrittura, ma lo si deduce (Ef 5,33). Il che vuol dire che la Chiesa stessa se lo è riconosciuto. Il senso della santità è fra le prime deduzioni che la Chiesa trasse dalla coscienza del suo essere e della sua vocazione; così che la qualifica di «santa», attribuita alla Chiesa, fin dai primi padri apostolici (cfr. sant'Ignazio, *Ad Trall.*, introd.) divenne abituale, entrò subito nei simboli e nelle professioni battesimali della fede (cfr. *Denz.-Schoen.* 1, 10, ecc.), e rimase poi sempre come aggettivo

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (14 settembre 1966), IV/1966, 849.

⁵¹ Cfr. PAOLO VI, *Omelia per la consacrazione di 14 nuovi vescovi* (20 ottobre 1963), I/1963, 247. Si veda anche il discorso all'udienza generale del 2 ottobre 1963, I/1963, 493-494.

⁵² Cfr. PAOLO VI, *Solenne inizio della seconda sessione del Concilio ecumenico Vaticano II* (29 settembre 1963), I/1963, 166.

⁵³ Cfr. PAOLO VI, *Inizio della terza sessione del Concilio ecumenico Vaticano II* (14 settembre 1964), II/1964, 536-537.

⁵⁴ Cfr. D. PAOLETTI, *La testimonianza cristiana nel mondo contemporaneo in papa Montini*, Roma-Assisi 1991, 295-305.

consueto e protocollare per designare una delle proprietà intrinseche e una delle note esteriormente visibili della Chiesa, la sua santità!»⁵⁵.

Due altri interventi del 1966 sono assai illuminanti per capire l'approccio del pontefice al tema delle «note». Durante l'udienza del 22 giugno egli spiegò anzitutto che la Chiesa traeva da Cristo la sua luce e che Lui solo era la «sorgente della luce»⁵⁶. Questa luce essa la offriva al mondo in due modi: il primo con «l'annuncio del Vangelo» e il secondo con «[...] l'irradiazione esteriore di certi caratteri, di certe note, che derivano da proprietà essenziali e intrinseche della Chiesa, e che ne manifestano agli occhi del mondo, l'autenticità. Sono le famose quattro note caratteristiche ed esclusive della Chiesa»⁵⁷. Nell'atto di rivolgersi direttamente ai suoi ascoltatori affermava: «[...] voi le conoscete: l'apostolicità, l'unità, la cattolicità e la santità. Nel "Credo" sono proclamate come distintive della fisionomia della vera Chiesa »⁵⁸.

Egli si preoccupa di mostrare altresì le implicazioni di carattere antropologico contenute nella verità delle «note». Ecclesiologia e antropologia non sono due realtà giustapposte e, magari, in contrasto tra di loro; sono invece due ambiti che si illuminano a vicenda: come il cristiano nasce nella Chiesa e dalla Chiesa, così la Chiesa trova attuazione e incarnazione nel cristiano. Paolo VI spiega così questa dinamica: «Con questa avvertenza, Figli carissimi, che a ciascuno di noi (fedeli) è dato potere e dovere di mettere in risalto quelle note, che formano la bellezza e l'attrattiva della Chiesa, mostrando con la nostra adesione e la nostra testimonianza come davvero la Chiesa di Cristo sia una, sia santa, sia cattolica, sia apostolica»⁵⁹. Se cerchiamo un luogo dove la Chiesa nelle sue «note» abbia trovato particolare attuazione, in nessun altro posto ciò è avvenuto come nella vita dei santi.

Quando quell'«attrattiva» e quella «bellezza» non risplendono più, l'amore per la Chiesa si trasforma in dolore per essa. Durante l'udienza del 19 ottobre 1966 egli disse: «[...] la Chiesa in certi suoi momenti e in certi suoi aspetti non è bella, non è splendida, non è significativa e parlante, perché i suoi figli non sono esemplari e non vivono da veri cristiani. *Quale responsabilità, quale colpa hanno talora i figli della*

⁵⁵ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (20 ottobre 1965), III/1965, 1070. «"Santa" è stato il primo attributo che si aggiunse alla parola "Chiesa"» (Y. CONGAR, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, Brescia 1972, vol. 7, 553).

⁵⁶ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (22 giugno 1966), IV/1966, 800.

⁵⁷ *Ibid.*, IV/1966, 801.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

Chiesa che non ne riflettono la spiritualità e la santità, e non sono “segni” di Cristo!»⁶⁰.

3. Il postconcilio

3.1. La paziente predicazione della santità per tutti

Se il Concilio è stato il tempo di una immensa semina, gli anni che seguono, dal 1966 in poi, sono il tempo della cura di questa semina⁶¹. Di questa laboriosa cura Paolo VI si preoccupò fin dalla prima settimana dopo la chiusura del Concilio avvenuta l'8 dicembre 1965. Parlando all'udienza generale del 15 dicembre stigmatizzò sia l'atteggiamento di chi avrebbe voluto che tutto tornasse come prima del Concilio, sia il desiderio di chi avrebbe desiderato che il Concilio non finisse mai per continuare a mettere tutto in discussione⁶². Una onesta visione della realtà imponeva, invece, un altro atteggiamento: il Concilio andava studiato e vissuto, perché «non è un evento effimero e passeggero, come tanti eventi sono nella cronaca della Chiesa e del mondo; è un evento che prolunga i suoi effetti ben oltre il periodo della sua celebrazione. Deve durare, deve farsi sentire, deve influire sulla vita della Chiesa, e cioè sulla nostra, se davvero noi vogliamo essere buoni e fedeli membri della Chiesa stessa»⁶³.

I timori della possibile strumentalizzazione non erano solo del papa. Nell'ottobre 1966, Giuseppe Dossetti, che partecipò al Concilio come collaboratore del Cardinale Lercaro, non temeva di affermare: «Non importa che una generazione o due possano eventualmente procedere ad un impiego nominalista di tutte que-

⁶⁰ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (19 ottobre 1966), IV/1966, 876.

⁶¹ Per uno sguardo d'insieme sugli anni del postconcilio si veda: R. LAURENTIN, *Paul VI et l'après-concile: Le Synode des évêques*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église* (Actes du colloque organisé par l'École française de Rome, Rome 2-4 juin 1983), Rome 1984, 569-601; P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, Brescia 2001, 185-278.

⁶² Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (15 dicembre 1965), III/1965, 1113-1118. A poco più di dieci anni dalla fine del Concilio, il Cardinale Michele Pellegrino in una lunga intervista rilasciata a Giuseppe Lazzati ricordava: «Parlando in generale della presa che il Concilio ha fatto e fa sulla mentalità e sulle coscienze, direi che non è priva di senso la nota battuta: c'è chi è ancora fermo al Vaticano I e c'è chi è già passato al Vaticano III» (M. PELLEGRINO, *Il post-Concilio in Italia. Aspetti pastorali. Intervista di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979, 28).

⁶³ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (15 dicembre 1966), IV/1966, 1116. La stessa problematica venne affrontata l'8 dicembre 1966 all'omelia per la messa del primo anniversario della chiusura del Concilio (IV/1966, 620-624).

ste realtà [i concetti più teologici della *Lumen gentium*] o che alcuni possano addirittura usare queste parole unicamente per frodarne i contenuti; questi nomi, che non sono dei nomi, camminano; da molti sono presi sul serio, hanno aperto delle possibilità di ricerca che prima non si intravedevano nemmeno lontanamente [...]»⁶⁴.

Tempo della cura si è detto e, in particolar modo, per il vasto campo che la nuova costituzione sulla Chiesa aveva delineato. Desideroso di giustificare la sua reiterata insistenza nel parlare di essa durante le udienze, Paolo VI, alle migliaia di fedeli radunati per l'udienza generale del 18 maggio 1966, confessò: «In questi incontri settimanali, che sono queste udienze generali, *Noi non sappiamo d'altro parlare che della Chiesa*: il Concilio ce ne offre materia e quasi ce ne fa obbligo, per l'abbondanza e per l'autorità della dottrina circa la Chiesa medesima, che esso ci ha illustrata»⁶⁵.

Quanto stesse a cuore al papa il tema della vocazione universale alla santità, è illustrato nel discorso che tenne il 16 marzo 1966 durante l'udienza composta per la maggior parte da bambini delle scuole elementari. Certo «noi avremmo delle cose molto belle da dire, ma cose molto grandi e molto alte. *Sono le cose che il Concilio ecumenico ci ha insegnate*, e che ci sembrano degne d'essere particolarmente ricordate, *perché riguardano tutti i figli della Chiesa*, tutti i fedeli, e specialmente quelli che credono di essere poco considerati nella Chiesa, i laici [...]»⁶⁶. Ricordato che in Cristo il laico è diventato figlio adottivo di Dio e membro della Chiesa, spiega: «*Il Concilio, cioè la voce della Chiesa, voce antica e voce nuova, aggiunge un altro messaggio meraviglioso, anche questo per i laici: quello della santità*»⁶⁷.

Egli dava poi voce a quelle che considerava le solite obiezioni: «Santità per i laici? È mai possibile? Forse la santità sarà riservata per alcuni, per quei fedeli molto devoti, molto zelanti, molto buoni». La risposta era netta: «*No: la santità – state attenti! – è proposta a tutti! Grandi e piccoli; uomini e donne; è proposta come possibile! anzi come doverosa! la santità, diciamo con gioia e con stupore, la santità per tutti!*»⁶⁸. Come un buon catechista proseguì attirando l'attenzione dei suoi giovani ascoltatori e in un immaginario dialogo asserì che il dovere di essere «un

⁶⁴ G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Bologna 1996, 38-39.

⁶⁵ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (18 maggio 1966), IV/1966, 783.

⁶⁶ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (16 marzo 1966), IV/1966, 728.

⁶⁷ *Ibid.* Anche se il testo non è espressamente citato si intravede qui un riferimento a *Lumen gentium* n. 32.

⁶⁸ *Ibid.*

buon cristiano» non termina con una determinata età della vita: «Un buon cristiano: fino a quale età? fino a dieci anni? No, sempre. Anche quando diventa giovane? quando va soldato? quando va al lavoro? quando si sposa? sì: è chiaro; un cristiano deve essere sempre un buon cristiano»⁶⁹.

Facendo un passo in avanti nel suo ragionamento domandava: «*E come si chiama la vita perfetta di un cristiano; come si chiama? Si chiama santità! Ogni cristiano dev'essere un vero cristiano, un perfetto cristiano, perciò ogni cristiano deve essere santo!*»⁷⁰. Le domande non erano ancora terminate. «Ma allora, vi domanderete, che cosa è questa santità?». Occorrono due cose per fare la santità: «la grazia di Dio e la buona volontà. Avete voi queste due cose? Sì? Allora siete santi!»⁷¹.

Il lungo capoverso successivo era la stringatissima sintesi dei paragrafi 39, 41 e 42 del capitolo quinto della *Lumen gentium*. Ecco le sue semplici ed efficaci parole: «Intendiamoci: la santità è unica: consiste nell'essere uniti a Dio, vitalmente, mediante la carità; ma si realizza in tante forme diverse e anche in tante misure diverse. È diversa la bontà, cioè la santità d'un bambino dalla bontà di una persona adulta; è diversa la bontà di un uomo da quella di una donna; la bontà d'un soldato è diversa da quella, per così dire, di un malato, o d'un vecchio! Ogni condizione di vita ha le sue virtù particolari. Ogni persona, possiamo dire, ha la sua propria maniera di realizzare la santità, a seconda delle proprie attitudini e dei propri doveri»⁷².

Nella conclusione il pontefice ribadiva l'asserto centrale di tutto il discorso: «Dunque, Figli carissimi, vi diremo: ascoltate la grande chiamata che la Chiesa del Concilio rivolge a tutti i fedeli: *siete santi, dunque siate santi!* Tutti, sempre! È facile, è bello, è doveroso! è degno di chi vuol essere vero uomo e vero cristiano!»⁷³.

Nell'allocuzione che il 15 ottobre 1967 Paolo VI rivolse al Terzo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici, il tema della santità fu affrontato nell'ottica della «santificazione del mondo»⁷⁴, che al laico compete come compito. Nell'udienza generale di appena tre giorni dopo egli tornò sul tema affrontato dal Congresso: «[...] ogni laico deve essere un cristiano perfetto. *I laici non sono cristiani di secon-*

⁶⁹ *Ibid.*, IV/1966, 728-729.

⁷⁰ *Ibid.*, IV/1966, 729.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, IV/1966, 730. Cfr. G. THILS, *La vocazione universale alla santità nella Chiesa*, in *Communio* 19, 114 (1990) 30-38.

⁷⁴ PAOLO VI, *Allocuzione ai partecipanti al Terzo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici* (15 ottobre 1967), V/1967, 536.

do ordine, di dubbia fedeltà alla Chiesa e di scadente osservanza degli impegni sacrosanti del loro battesimo; anch'essi sono chiamati alla perfezione cristiana, all'amore di Dio e del prossimo, alla santità; una santità confacente al loro genere di vita nel mondo, secolare come si dice, ma non per questo tiepida e transigente verso le debolezze umane e le tentazioni del secolo; una santità che tende alla pienezza della carità e dell'imitazione di Cristo»⁷⁵.

3.2. L'Anno Santo del 1975: la consegna della santità

Per il decennio che va dal 1968 al 1978, anno della morte, con brevi cenni focalizzeremo la nostra attenzione solo su qualche importante documento del magistero montiniano. Il primo testo è la *Solenne professione di fede*, che Paolo VI scrisse a conclusione dell'«anno della fede» e domenica 30 giugno 1968 proclamò in piazza S. Pietro. Ricordati gli aspetti fondamentali della Chiesa, aggiunse: «Essa è dunque santa, pur comprendendo nel suo seno dei peccatori, giacché essa non possiede altra vita se non quella della grazia: appunto vivendo della sua vita, i suoi membri si santificano, come, sottraendosi alla sua vita, cadono nei peccati e nei disordini, che impediscono l'irradiazione della sua santità»⁷⁶. La reciproca interdipendenza tra santità della Chiesa e santità del fedele è ora ribadita non durante un'udienza generale, ma in un testo magisteriale di maggior peso.

Il secondo documento è la lettera apostolica *Sanctitatis clarior* del 19 marzo 1969 con la quale Paolo VI riformava alcune procedure per l'introduzione e lo svolgimento dei processi di beatificazione e canonizzazione. Prima di addentrarsi nella spiegazione dei nuovi compiti assegnati ai vescovi ordinari per l'istruzione di questi processi, nell'introduzione egli ribadiva gli insegnamenti conciliari e cioè che nei santi «Dio rivela in modo vivo agli uomini la sua presenza e il suo volto»⁷⁷ e che nella Chiesa tutti i fedeli sono chiamati «alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità»⁷⁸. Pur senza farvi esplicito riferimento, tornava su un pensie-

⁷⁵ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (18 ottobre 1967), VI/1967, 856. In una successiva occasione egli disse che «la cosiddetta "teologia dei laici"» si impervia attorno a «due capitoli»: «il posto cioè che essi occupano nella Chiesa di Dio, e l'attività ecclesiale ed apostolica a cui essi, oggi specialmente, sono chiamati» (PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* [27 dicembre 1967], VI/1967, 863).

⁷⁶ PAOLO VI, *Professione di fede* (30 giugno 1968), VI/1968, 306.

⁷⁷ *Lumen gentium*, 50, in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1993¹⁴, vol. 1, 597.

⁷⁸ *Lumen gentium*, 40, *ibid.*, 567.

ro già altre volte espresso: l'«[...] *appello alla santità è ritenuto come specialissimo compito dello stesso magistero conciliare e come sua ultima finalità*»⁷⁹.

La riflessione sulla santità raggiunse un singolare vertice nell'omelia che il pontefice lesse alla canonizzazione di Giulia Billiard il 22 giugno 1969. Di quel ricco testo siamo costretti a riportare unicamente il brano in cui egli rispose alla domanda: «Che cosa è la santità?». «Oh! quale lunga, splendida e interessante riflessione si potrebbe svolgere a questo riguardo! Quale teologia, e quale psicologia!»⁸⁰. Dopo aver spiegato che nella santità si incontrano la carità di Dio verso l'uomo e, a modo di risposta, dell'uomo verso Dio, proseguiva con questa affermazione: «*La santità è perciò un dramma d'amore, fra Dio e l'anima umana; un dramma in cui il vero protagonista è Dio stesso, operante e cooperante (S. Th. I-II, 111, 2); nessuna storia è più interessante, più ricca, più profonda, più sorprendente di questo dramma; dovremmo essere curiosi e ammiratori, come lo erano i cristiani di una volta, sapientemente attratti dall'incanto del singolare fenomeno, che lascia intravedere qualche cosa della prodigiosa azione di Dio in una vita umana privilegiata [...]*»⁸¹.

La preoccupazione della santità come qualità della vita cristiana è presente in due altri intensi documenti del magistero montiniano. Sono documenti che segnarono l'anno 1975⁸², uno degli anni più difficili e intensi del suo pontificato: difficile perché il movimento tradizionalista capeggiato da Mons. Lefebvre andava sempre più pubblicamente opponendosi agli insegnamenti conciliari, e intenso per le celebrazioni dell'Anno Santo⁸³, coraggiosamente indetto nonostante le voci contrarie, e vissuto con la Chiesa all'insegna del rinnovamento e della riconciliazione⁸⁴.

Ci riferiamo alle due esortazioni apostoliche: la *Gaudete in Domino*, resa nota a maggio nell'approssimarsi della Pentecoste e la *Evangelii nuntiandi* dell'8 dicembre

⁷⁹ PAOLO VI, *I processi per le cause di beatificazione e canonizzazione* (19 marzo 1969), in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1982¹², vol. 3, 489. Cfr. G. VODOPIVEC, *Il santo e la canonizzazione dei santi nella Chiesa segno di salvezza*, in *Communio* 1 (1972) 325-334.

⁸⁰ PAOLO VI, *Omelia alla messa* (22 giugno 1969), VII/1969, 442.

⁸¹ *Ibid.*, VII/1969, 443.

⁸² Una commovente testimonianza sugli ultimi anni del pontificato di Paolo VI è quella di John Magee che del pontefice fu segretario dal 1974 fino alla sua morte. Cfr. J. MAGEE, *La vita quotidiana di Paolo VI*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, 135-147.

⁸³ «L'Anno Santo 1975 è forse l'avvenimento più importante dell'ultimo periodo del pontificato di Paolo VI, e ne rivela l'animo libero e attento solo alle esigenze più vere della Chiesa e del mondo» (P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, 313).

⁸⁴ Cfr. G. FURIONI, *Rinnovamento e riconciliazione. Prospettive penitenziali del Giubileo del 1975*, in *Communio* 27, 160-161 (1998) 47-55.

successivo, pochi giorni prima della chiusura dell'Anno Santo. Nel primo dei due documenti il pontefice, una volta tracciata una catechesi biblica sulla gioia, ricordava che essa era stata una nota distintiva di molti santi, tanto in Oriente quanto in Occidente. Dovendo poi esemplificare, egli sceglieva di rileggere in quest'ottica la vita della Vergine Maria, di san Francesco, di santa Teresa di Lisieux e del beato Massimiliano Kolbe. Il testo conteneva anche una delle più semplici e, oseremmo dire mistiche, definizioni di chi sia il santo. Per Paolo VI il santo è uno a «cui lo Spirito Santo consuma il cuore»⁸⁵.

Nell'*Evangelii nuntiandi*, la santità del cristiano è vista come una delle «condizioni fondamentali»⁸⁶ per una efficace evangelizzazione: «*Lo diciamo a tutti: bisogna che il nostro zelo per l'evangelizzazione scaturisca da una vera santità di vita [...]. Senza questo contrassegno di santità, la nostra parola difficilmente si aprirà la strada nel cuore dell'uomo del nostro tempo, ma rischia di essere vana e infecunda*»⁸⁷.

La centralità della santità nel magistero di Paolo VI è ulteriormente confermata da un semplice dato: nello stesso Anno Santo egli proclamò tredici nuovi beati e sei nuovi santi. Il 22 dicembre 1975, ricevendo il Collegio Cardinalizio per gli auguri natalizi, riandò con la memoria a quei solenni momenti: «Ci piace vedere in questa magnifica fioritura, da Noi additata alla Chiesa universale, l'autorevole conferma di quella universale vocazione alla santità nella Chiesa, che il Concilio Vaticano II ha fermamente ribadito»⁸⁸. Per il pontefice questa universale vocazione alla santità aveva dato una specifica forma alla vita di due laici che in quell'Anno Santo egli elevava agli onori degli altari. Si trattava di Elizabeth Ann Seton (1774-1821)⁸⁹, la prima santa della Chiesa cattolica americana canonizzata il 14 settembre 1975, e

⁸⁵ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Gaudete in Domino*, XIII/1975, 463. Per una rilettura dell'intero documento rimandiamo a A. CAZZAGO, *I santi danno fastidio*, Milano 2004, 103-114. Il tema della gioia fu spesso presente anche nel periodo milanese del Cardinale Montini. Cfr. A. CAZZAGO, *La preghiera luogo della gioia*, in *Communio* 33, 195 (2004) 18-30. Per una svista il titolo dell'articolo è risultato errato. Suo oggetto è invece l'analisi di alcune omelie del Cardinale Montini nelle quali la gioia è descritta come dimensione fondamentale della fede cristiana.

⁸⁶ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 74, XIII/1975, 1481.

⁸⁷ *Ibid.*, n. 76, XIII/1975, 1484. Nel paragrafo n. 41 il papa aveva parlato della santità della Chiesa come prima forma di evangelizzazione.

⁸⁸ PAOLO VI, *Discorso al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana* (22 dicembre 1975), XIII/1975, 1557.

⁸⁹ Rimasta vedova nel 1803 la Seton si dedicò a una intensa vita di carità in scuole e ospedali. Fondò la prima congregazione religiosa femminile d'America. Fu beatificata da Giovanni XXIII il 17 marzo 1963. Cfr. PAOLO VI, *Omelia per la canonizzazione* (14 settembre 1975), XIII/1975, 926-929.

del medico napoletano Giuseppe Moscati (1880-1927)⁹⁰ che beatificò il 16 novembre 1975 con l'intento di lasciare a tutti i laici cristiani una sorta di consegna: «[Della santità di Moscati] ne ha bisogno la Chiesa e il mondo! È la consegna che viene specialmente al laicato dal rito odierno, dall'Anno Santo!»⁹¹.

Nell'omelia, Paolo VI rilesse la vita del nuovo beato come un commento a due paragrafi della *Lumen gentium*: il n. 40 dove la costituzione ricordava che tutti i cristiani sono chiamati «alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» e che «da questa santità è promosso, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano» e il n. 31 quando il testo ricorda ai laici che sono chiamati «alla santificazione del mondo mediante l'esempio del proprio ufficio» e «a manifestare Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro stessa vita, e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità»⁹². Della testimonianza di fede di carità del medico napoletano il papa mise perciò in rilievo tre aspetti: il suo essere laico, medico e docente universitario, l'aver vissuto una particolare sintesi dei rapporti tra fede e scienza e, infine, la sua smisurata vita di carità costantemente alimentata dall'eucaristia⁹³.

Naturalmente l'Anno Santo offrì al pontefice molte altre occasioni per tornare a illustrare gli insegnamenti conciliari sulla santità. Qui accenniamo a due perché risultano riassuntivi di molti altri testi. Durante l'udienza generale del 9 luglio spiegò che la santità è il compimento della natura umana, la sua perfezione e la sua «vera statura»⁹⁴, da Cristo e dalla Chiesa proposta all'uomo. Questa santità è essenzialmente di due tipi: una «che possiamo dire ordinaria mentre anch'essa è tutta tessuta in un duplice disegno straordinario, ma, per sé, a tutti accessibile» e l'altra legata a quei «fenomeni straordinari, che caratterizzano alcune eccezionali figure di uomini e di donne, tra le tante che la Chiesa innalza agli onori degli altari»⁹⁵. Proseguendo spiegava che la santità a tutti accessibile era il risultato dell'azione di «due coefficienti, diseguali per natura e per efficacia, ma concorrenti e disponibili ad ogni buon cristiano fedele alla propria vocazione alla santità». «Il primo è la gra-

⁹⁰ Giuseppe Moscati fu canonizzato da Giovanni Paolo II il 20 ottobre 1987 mentre erano in corso i lavori del sinodo il cui tema era «Vocazione e missione dei Laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II».

⁹¹ PAOLO VI, *Omelia per la beatificazione* (16 novembre 1975), XIII/1975, 1296.

⁹² Citiamo i testi della *Lumen gentium* direttamente dall'omelia del pontefice.

⁹³ *Ibid.*, XIII/1975, 1290-1296.

⁹⁴ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (9 luglio 1975), XIII/1975, 746.

⁹⁵ *Ibid.*, XIII/1975, 747.

Paolo VI, predicatore della santità

zia, lo stato di grazia, la vita di grazia che la fede e i sacramenti ci procurano [...]». «Il secondo coefficiente è la nostra volontà»⁹⁶. E concludeva: «Volontà: la santità, derivante dall'uomo, esige questo primissimo impegno: bisogna volerla. Volere vuol dire amare. L'amore umano, animato da quello divino, cioè la carità, possiede il segreto della perfezione [...]»⁹⁷.

Durante l'*Angelus* della festa di Tutti i Santi rammentò ai fedeli che la santità, quella «ordinaria» «non solo è possibile, ma è facile». Legò poi il concetto di santità a quello di bellezza: «E poi dobbiamo pensarla in bellezza la santità: essa è l'umanità nella sua eccellente e vera espressione. Il vero umanesimo, quello degno d'ogni ammirazione, quello ispiratore, è la santità, e la nostra divinizzazione»⁹⁸.

4. Le idee guida della predicazione sulla santità

4.1. Predicare il Concilio per far amare la santità

Da questa seppure breve indagine è già possibile delineare alcune idee guida della predicazione di Paolo VI sulla vocazione universale alla santità. Il suo magistero è stato anzitutto una grande predicazione del Concilio perché, come egli stesso ebbe ad affermare nell'omelia del 29 giugno 1978, a meno di due mesi dalla morte, «l'assoluta fedeltà agli insegnamenti del Concilio» era «nostra precisa consegna»⁹⁹. Al Concilio egli fu fedele non solo per il dovere che scaturiva dal suo ministero di pastore della Chiesa cattolica e al quale perciò non avrebbe potuto sottrarsi, ma perché, come disse il 23 giugno 1966 alla Conferenza Episcopale Italiana, il Concilio era un «un avvenimento di importanza secolare» e sarebbe stato «il grande catechismo dei tempi nuovi»¹⁰⁰.

A detta dello stesso pontefice la *Lumen gentium* era stata «il documento certamente più importante»¹⁰¹ da esso elaborato. Paolo VI è stato un fedele predicatore della santità perché è stato anzitutto un tenace difensore della nuova immagine di

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, XIII/1975, 748.

⁹⁸ PAOLO VI, *Angelus* (1° novembre 1975), XIII/1975, 1212-1213. Un cenno al legame tra santità e bellezza, riferite però alla Chiesa, il papa lo aveva fatto nell'udienza generale del 20 ottobre 1970. Cfr. VIII/1970, 920.

⁹⁹ PAOLO VI, *L'omelia nel XV anniversario dell'incoronazione* (29 giugno 1978), XVI/1978, 523.

¹⁰⁰ PAOLO VI, *Discorso alla Conferenza Episcopale Italiana* (23 giugno 1966), IV/1966, 304.

¹⁰¹ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (22 giugno 1966), IV/1966, 799.

Chiesa uscita dal Concilio¹⁰². Predicare la Chiesa, soffermarsi ripetutamente a spiegare le nuove dinamiche spirituali¹⁰³ che scaturivano dal suo essere comunione¹⁰⁴ con Dio e tra le diverse componenti del popolo di Dio, non poteva avere come fine ultimo che l'indicazione per esse di una sola meta: quella dell'universale vocazione alla santità. In ciò risiedeva anche la «sintesi» di ogni magistero e quindi anche del suo. Le parole del papa già ricordate, erano state assai esplicite a tal proposito: «[...] *l'esortazione alla santità della vita è la sintesi più semplice e più alta del magistero pastorale*».

Parlare del Concilio fu perciò il modo che Paolo VI ebbe per amare e far amare la Chiesa e la vocazione alla santità del cristiano. Per lui Concilio, Chiesa e vocazione alla santità erano realtà così strettamente collegate che solo chi avesse realmente fatto riverberare nel suo pensiero e nella sua vita le nuove «acquisizioni»¹⁰⁵ conciliari su Chiesa e santità avrebbe potuto rivendicare per sé un vero amore al Concilio. Come abbiamo visto, il papa l'aveva chiaramente ribadito: il Concilio «deve farsi sentire, deve influire sulla vita della Chiesa, e cioè sulla nostra [...]».

4.2. Una santità ecclesiale

Paolo VI è stato il catecheta della santità ecclesiale, di quella santità che ha nella Chiesa comunione il proprio luogo genetico e di crescita ed è perciò aliena da quell'individualismo religioso che pensa e vive la santità come conquista personale prima che come dono da accogliere. Questo dono Dio l'ha anzitutto fatto alla Chiesa

¹⁰² Cfr. J. P. TORRELL, *Paul VI et l'ecclésiologie de la «Lumen gentium». Thèmes choisis*, in *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio* (Colloquio Internazionale di Studio, Brescia 19-21 settembre 1986), Brescia-Roma 1989, 144-186.

¹⁰³ «[...] la Chiesa è una società in movimento, è un corpo religioso che deve espandersi; la Chiesa è mandata; la Chiesa è missionaria» (PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* [26 ottobre 1966], IV/1966, 879).

¹⁰⁴ Sull'importanza dell'idea di comunione nell'ecclésiologia di Paolo VI rimandiamo all'attento studio di Renato Marangoni. Cfr. R. MARANGONI, *La Chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclésiologia di comunione (1963-1978)*, Roma 2001.

¹⁰⁵ Per nuove «acquisizioni» del Concilio intendiamo esattamente ciò che disse a Lugano il 23 febbraio 1966 il Cardinale Giovanni Colombo, successore di Paolo VI sulla cattedra ambrosiana, durante la sua conferenza sui risultati del Concilio. A suo parere i risultati del Concilio potevano essere catalogati secondo due categorie: quella dei «recuperi» e quella delle «acquisizioni». «Chiamiamo [...] "acquisizioni" le vere e proprie novità, che già si devono rinvenire, in condizione oscura e germinale, fin dalle origini della Chiesa, ma che solo le esigenze dei tempi moderni hanno sollevato in piena luce, e hanno sviluppato dando loro una forma esplicita e definitiva». A suo parere le «acquisizioni» erano sostanzialmente tre: la valorizzazione del matrimonio in quanto «nobilissima vocazione di santità», il ruolo dei laici nella Chiesa e la libertà religiosa. Cfr. CARD. G. COLOMBO, *Considerazioni pastorali sul Concilio Vaticano II*, in *Studi Cattolici* 34 (1990) 785-793.

e quindi al singolo fedele¹⁰⁶ fin dal giorno del suo ingresso nella comunità cristiana in forza del battesimo¹⁰⁷. Ha scritto il Cardinale Anastasio Ballestrero nella sua acuta rilettura di tutti i documenti del Concilio: «La vita spirituale non è altro che un momento della vita ecclesiale, quel momento che appartiene ad ognuno di noi in quanto membro della Chiesa, e che esprime concretamente il nostro essere Chiesa; noi siamo degli spirituali soltanto in questo senso. *Siamo chiamati* – anche se abbiamo una vocazione caratterizzata – *ad una vocazione comune, quella di essere l'incarnazione della santità della Chiesa*, la storicizzazione della santità di quel mistero che chiamiamo Chiesa e che è precisamente la partecipazione all'uomo della santità di Cristo»¹⁰⁸.

Parliamo di santità ecclesiale perché originata dall'indissolubile legame che la Chiesa ha con lo Spirito Santo¹⁰⁹, che nelle sue note personali Paolo VI definì come l'«anima della Chiesa»¹¹⁰. Se accogliere e vivere il dono della santità è un dovere del cristiano, ancor più lo è per la Chiesa stessa. Paolo VI l'ha ricordato così: «*Il primo bisogno della Chiesa è di vivere sempre la Pentecoste*». La santità della Chiesa genera la santità del singolo credente, laico o ministro che sia, è la sua necessaria precondizione¹¹¹. Conseguentemente, staccarsi dalla Chiesa significa sia recidere i propri vitali legami con lo Spirito Santo, fonte della santità stessa, sia ostacolare l'irradiarsi della santità della Chiesa nel mondo.

4.3. La santità come inizio e compimento dell'antropologia cristiana

La santità, pur nelle sue diverse realizzazioni storiche, è l'idea portante dell'antropologia cristiana. La santità non si aggiunge dall'esterno e quasi in un secondo momento alla struttura antropologica del cristiano. Poiché Dio ha pensato e creato

¹⁰⁶ «La Chiesa [...] è creduta indefettibilmente santa. [...]. La santità della Chiesa poi si manifesta e si deve continuamente manifestare nei frutti di grazia che lo Spirito produce nei fedeli» (*Lumen gentium*, 39, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 565).

¹⁰⁷ «I seguaci di Cristo, chiamati da Dio non in base alle loro opere ma al disegno della sua grazia, e giustificati nel Signore Gesù, sono stati fatti veri figli di Dio col battesimo delle fe-de, resi partecipi della natura divina, e perciò realmente santi» (*Lumen gentium*, 40, *ibid.*, 567).

¹⁰⁸ A. BALLESTRERO, *Perché il Concilio diventi vita*, 81.

¹⁰⁹ Per il ruolo dello Spirito Santo nell'ecclesiologia di Paolo VI si veda il citato lavoro di R. Marangoni. Cfr. R. MARANGONI, *La Chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978)*, 122-128; 242-262.

¹¹⁰ PAOLO VI, *Ritiro 5-13 agosto 1963*, in *Id.*, *Meditazioni inedite*, Brescia-Roma 1993², 23.

¹¹¹ Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (4 novembre 1972), X/1972, 1121. Cfr. L. SARTORI, *Il tema della santità nella «Lumen gentium»*, in *Credereoggi* 8, 5 (1988) 57-67.

l'uomo per la santità, la santità è costitutiva dell'uomo stesso. «*Siete santi*», aveva ricordato agli scolari delle scuole elementari e allora «*siate santi!*». Non è neppure un mero dato che, presente all'inizio della vita di fede del cristiano con il battesimo, va poi inevitabilmente scomparendo, perché, come recita il titolo del quinto capitolo della *Lumen gentium*, la santità è «vocazione», e come tale accompagna l'intera vita dell'uomo. Il papa lo aveva detto: la santità è la «vera statura» dell'uomo.

Questa idea portante è stata benefica per tutti gli ambiti della vita cristiana, anzitutto per capire meglio l'identità e la missione del fedele laico¹¹² all'interno del popolo santo di Dio. La santità lo chiama a non vivere più in uno stato di inferiorità ecclesiologicala come se fosse un cristiano «di secondo ordine»¹¹³. Al pari di ogni membro della gerarchia della Chiesa, anch'egli fruisce del dono di santità, cioè di sé, che Dio ha offerto a tutto il suo popolo e di quel dono gli verrà chiesto conto. Lo si è visto: la santità, che si attua nella «forma» laicale e, in stretta connessione con essa, nella «forma» coniugale, è una delle realizzazioni storiche dell'unica vocazione alla santità. Il matrimonio e la vita coniugale sono pertanto «un lungo cammino verso la santificazione»¹¹⁴.

Questo «lungo cammino» il laico cristiano lo compie non tra le mura di un monastero, ma nello sconfinato campo del mondo¹¹⁵, o come dice la *Lumen gentium*, «nelle varie condizioni, occupazioni e circostanze»¹¹⁶ della vita. La «perfezione della carità»¹¹⁷ a cui lo chiama la sua forma di santità, non può rinchiudersi in campi più facili e forse più comodi. Paolo VI lo ricordò con poche parole nell'*Angelus* del 1^o novembre 1966, festa di Tutti i Santi. Evocate alcune espressioni del discorso delle beatitudini e, quasi a prevenire una possibile obiezione, subito soggiunse: «Forse direste che parole così sacrosante si dicono e si ascoltano in Chiesa, duran-

¹¹² Sul tema del laicato nel ministero di Paolo VI e del Cardinale di Milano Giovanni Battista Montini prima si veda: R. GOLDIE, *Paul VI, les laïcs et le laïcat*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, 295-316; *Il cristiano laico. L'eredità dell'arcivescovo Montini*, a cura di L. Vaccaro, Brescia 2004.

¹¹³ Nonostante siano trascorsi quasi quarant'anni dalla pubblicazione e tenendo conto della assoluta diversità del contesto socio-religioso, alcuni testi sull'argomento meritano ancora di essere letti. Cfr. AA.VV., *Laici e vita cristiana perfetta*, Milano 1967; AA.VV., *Santità e vita nel mondo*, Milano 1968; M. SCHMAUS, *Meditazione su Cristo e i laici*, Milano 1969.

¹¹⁴ Cfr. PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al XIII congresso nazionale del Centro Italiano Femminile* (12 febbraio 1966), 83. Si legga anche il paragrafo n. 25 dell'enciclica *Humanae vitae*.

¹¹⁵ «Voi non siete eremiti ritirati dal mondo per meglio dedicarvi a Dio. È nel mondo, nell'azione stessa che voi dovete santificarvi» (PAOLO VI, *Allocuzione ai partecipanti al Terzo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici* [15 ottobre 1967], V/1967, 537).

¹¹⁶ *Lumen gentium*, 41, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 573.

¹¹⁷ *Lumen gentium*, 40, *ibid.*, 567.

Paolo VI, predicatore della santità

te la celebrazione dei misteri di parola e di grazia che ci rendono presente Cristo stesso. *È vero; ma se là si dicono e si ascoltano, dappertutto si pensano e si vivono.* Ed è questo il senso pratico di questa bellissima festa: la vocazione universale alla santità, di cui il Concilio ci ha dato solenni insegnamenti». Ai suoi ascoltatori egli lasciava un compito ben preciso: *«Bisogna tutti, bisogna sempre essere santi. E questo lo ricordiamo qui, in faccia al panorama del mondo, perché di santi, diciamo, di santi soprattutto, il mondo ha bisogno»*¹¹⁸.

5. Conclusione

Al termine di questa ricerca si pone un ultimo interrogativo: «In che misura gli insegnamenti del Concilio sulla santità costrinsero Paolo VI a rivedere, ed eventualmente ampliare, i propri precedenti convincimenti su di essa?». Per rispondere compiutamente a questo interrogativo sarebbe necessario studiare l'enorme mole degli scritti del periodo milanese (1954-1963) ma ciò esula dallo scopo della presente indagine. Qui ci limitiamo a segnalare la lunga omelia che egli tenne per la Festa di tutti i Santi¹¹⁹ del 1957. In essa sono già presenti alcuni dei concetti sulla santità che pochi anni dopo troveranno adeguato riconoscimento nel quinto capitolo della *Lumen gentium* e che da pontefice rilancerà alle migliaia di semplici fedeli e non solo a loro.

Paolo VI fu un assiduo testimone della santità perché fu un innamorato del luogo sacramentale da cui essa si comunica agli uomini: la Chiesa, quella Chiesa che egli amò, tra l'altro, con queste parole del suo *Pensiero alla morte*, scritte, a detta del suo segretario¹²⁰, nel 1965 e degne di un santo: *«Prego pertanto il Signore che mi dia la forza di fare della mia prossima morte dono d'amore alla Chiesa. Potrei dire che sempre l'ho amata; fu il suo amore che mi trasse fuori dal mio gretto e selvatico egoismo e mi avviò al suo servizio; e che per essa, non per altro, mi pare di aver vissuto.* Ma vorrei che la Chiesa lo sapesse; e che io avessi la forza di dirglielo, come una confidenza del cuore, che solo all'estremo momento della vita si ha il coraggio di fare. Vorrei finalmente comprenderla tutta nella sua storia, nel suo disegno divino, nel suo destino finale, nella sua complessa, totale e unitaria composizione, nella

¹¹⁸ PAOLO VI, *Angelus* (1° novembre 1966), IV/1966, 967.

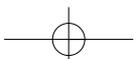
¹¹⁹ G. B. MONTINI, *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, Brescia-Roma 1997, vol. 1, 1727-1738.

¹²⁰ P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, 344.

sua umana e imperfetta consistenza, nelle sue sciagure e nelle sue sofferenze, nelle debolezze e nelle miserie di tanti suoi figli [...]. Vorrei abbracciarla, salutarla, amarla, in ogni essere che la compone, in ogni Vescovo e sacerdote che la assiste e la guida, in ogni anima che la vive e la illustra; benedirla. *Anche perché non la lascio, non esco da lei, ma più e meglio con essa mi unisco e mi confondo: la morte è un progresso nella comunione dei Santi*»¹²¹.

Nel maggio 1993 la Chiesa ha dato inizio al processo per la beatificazione di Paolo VI. Se lo annovererà nella schiera dei suoi beati, lo farà perché avrà riconosciuto che egli, con l'aiuto di Dio, ha vissuto con particolare docilità quella santità che aveva amato e a tutti predicato.

¹²¹ PAOLO VI, *Pensiero alla morte. Testamento. Omelia nel XV anniversario dell'incoronazione*, Brescia-Roma 1988, 28-29.



Variazioni sul tema della luce in eco alla *Lumen Gentium*: «Camminare nella luce»

Hans Christian Schmidbaur

Facoltà di Teologia (Lugano)

«Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare? Che cosa è l'uomo?». Con queste quattro grandi domande nella sua introduzione alla *Logica* (1801) il filosofo Immanuel Kant (1724-1804) descrive la grande dignità e la grande miseria dell'uomo. Non possiamo vivere come gli animali, completamente sottoposti a una legge naturale e preservati dalla dignità pesante della libertà! In verità quale grande mistero ambivalente è l'uomo: grande nelle sue domande e nei desideri, grande anche nella capacità della sua ragione e nelle sue idee, ma dall'altra parte piccolo e debole nelle sue forze, e nella sua vita sempre senza sicurezza! Che grande domanda è l'uomo, a se stesso e agli altri! E Kant aggiunge: «Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione e alla quarta l'antropologia».

Per poter vivere, agire e prendere una decisione, per accendere le nostre forze, idee e desideri non abbiamo solamente bisogno di una meta e di una coscienza discorsiva e pratica, ma anche di un senso e di un valore oggettivo. La totalità di questa domanda non si riduce a un utilitarismo individuale nella propria lotta per sopravvivere, ma si estende razionalmente alla totalità dell'essere: da dove viene il mondo? Qual è l'origine del mondo e il vero senso delle sue strutture? Da dove vengo io? Dove va la mia vita? La ricerca e lo sviluppo di una risposta a queste domande è certamente un presupposto irrinunciabile per ciascuna vita e cultura umana. L'uomo ha bisogno di una "illuminazione" fisica e metafisica per poter vivere e agire, da solo e insieme. Senza una comprensione e un'interpretazione che appaiano sicure la terra non diventa una "casa" nella quale si possa vivere.

La ricerca di una sicurezza e di una speranza oggettiva è stata certamente tra i motivi centrali dello sviluppo di tutte le culture umane del mondo: l'offerta di verità, sicurezza e speranza è sempre stata collegata alle tre colonne interdipendenti che

stabiliscono insieme l'edificio strutturato di ciascuna cultura umana. Se una delle tre colonne centrali traballa, tutto l'edificio crolla: una sicurezza senza verità diventa un'ideologia fittizia, una verità sicura senza speranza provoca depressione, paura e passività, e una speranza senza sicurezza, verità e regole provoca una disorganizzazione caotica. Viceversa, se le tre colonne rimangono stabili, una cultura e una religione possono sopravvivere e superare anche tempi duri d'oppressione: la luce di una verità con una speranza luminosa attira i membri fedeli e rafforza la loro coesione.

1. La verità del mondo: «Sia la luce!» (Gn 1,3)

1.1. Il mondo come unità dei contrari

Già le prime grandi culture, non solamente in Egitto, ma anche in Mesopotamia e in Palestina, avevano sviluppato grandi cosmogonie e cosmologie che formavano la base essenziale per l'organizzazione dello stato e della religione con il suo culto, per la morale e la convivenza degli uomini. Il cosmo con la sovrabbondanza dei suoi elementi, forze e strutture differenti, piccoli o grandi, con il suo cambiamento tra luce e buio, giorno e notte, cielo e terra, con il suo circolo del divenire e vivere, del passare e morire, con la sua storia di un ritorno ciclico dello stesso in modo nuovo, è sempre apparso agli uomini come un ordine dominante e comprensibile, come un epifenomeno visibile di un concorrere delle forze divine, dominante e invisibile.

Gli dèi delle grandi culture nel mondo dell'Asia Minore e in Egitto erano primariamente dèi d'ordine cosmico, fonti, forze viventi e simboli di un ordine celeste e terreno, eterno e universale. Tanto le religioni dei Sumeri, degli Assiri e dei Babilonesi, quanto quelle dei Cananei e dell'Egitto faraonico erano culture del tempio: dalla venerazione degli dèi come fonti viventi dell'ordine cosmico gli uomini ricevevano disposizioni e ordini per il loro agire giusto nel mondo e nel tempo¹. Con una venerazione continua degli dèi e l'obbedienza ai sovrani come rappresentanti terreni ed esemplari degli dèi celesti l'ordine cosmico rimarrebbe stabile: si potrebbe così evitare la via alla deriva e al caos.

Anche lo sviluppo storico della religione d'Israele non era in verità un processo

¹ Cfr. H. UHLIG, *Die Sumerer*, Lübbe 2002³ (tr. it. *I Sumeri*, Milano 1997²); D. BRAASCH, *Pharaonen und Sumerer. Megalithiker aus dem Norden*, Tübingen 1977; S. MOSCATI, *Il profilo dell'Oriente Mediterraneo: panorami e civiltà preclassiche*, Torino 1956; H. W. F. SAGGS, *The greatness that was Babylon*, London 1988².

isolato o completamente differente dalle altre religioni. Anche l'idea di Dio da parte di Israele e il suo sviluppo continuo erano in verità un processo nel quale l'esperienza storica con il proprio Dio è sempre cresciuta con vari influssi delle culture e religioni non bibliche. Le grandi cosmogonie storiche come l'*Epos Gilgamesh* e l'*Enuma Elish* dei Babilonesi descrivevano la creazione del mondo in modo eziologico come una strutturalizzazione e formazione di un «caos nell'inizio»². Alcuni resti di questa cosmogonia sono ancora visibili nella storia biblica della creazione di Gn 1,1-2,1, scritta dopo la deportazione degli Ebrei a Babilonia: «In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu» (Gn 1,1-3).

L'atto della creazione fu allora definito come lo "scongiuramento" di un caos disordinato: gli dèi "creano ordine" in un caos, un ordine vivente ma immutabile, e sono dunque anche i garanti e i protettori sovratemporali di questo ordine immutabile. I processi storici e mutabili nel mondo non appartengono alla sfera degli dèi, ma alla sfera degli uomini come creature più basse, che devono orientarsi alle regole dell'ordine divino per evitare una dura sorte, sia per la vita individuale sia per il funzionamento del sistema dello stato. Tutte le grandi culture con una divinità statica, vegetativa o non storica hanno sempre manifestato un certo istinto ostile a ogni cambiamento o sviluppo: dal permanere dello *status quo* dipende la vita e il futuro del sistema. Tutto il resto porterebbe inevitabilmente alla deriva e al caos di un nuovo disordine.

Gli antenati del popolo d'Israele, forse tre tribù di nomadi palestinesi chiamate 'abirù, *rw hm* e *isra-el*³, vivevano a contatto di tre culture con una divinità statica: Egitto, Mesopotamia e le città stato dei Cananei⁴. Ancora oggi tutti i templi e le piramidi, il culto delle tombe e la mummificazione dei faraoni e nobili morti dimostrano questo desiderio tipico di una eternità immutabile: gli dèi non fanno un riferimento diretto alla storia umana; il campo, la sfera e il fine degli dèi è la protezione dell'ordine cosmico e delle sue forze. Il campo della storia o la sorte individuale erano considerati come la sfera autonoma della responsabilità degli uomini, lontani e più piccoli degli dèi eterni e sovrastorici.

² Cfr. A. SCHOTT, *Das Gilgamesch-Epos*, Stuttgart 1958; K. OBERHUBER, *Das Gilgamesch-Epos* (Wege der Forschung 215), Darmstadt 1977; W. G. LAMBERT, *Enuma Elis. The Babylonian epic of creation. The cuneiform text*, Oxford 1967.

³ Cfr. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, I, Göttingen 1984, 71; J. BOTTÉRO, *Le Problème des Habiru à la 4^e Rencontre assyriologique internationale*, Paris 1954.

⁴ Cfr. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel*, 79s.

La religione dei Cananei – i resti dei templi (1550 a.C.) sono ancora oggi visibili a *Ugarit*, città portuale siro-palestinese⁵ – sviluppava un dualismo dialettico interessante tra un dio-creatore *Eli* come primo dio, onnipotente, ma senza contatto diretto alla storia del mondo, e suo figlio *Baal*; *Baal* personifica il principio vitale e dinamico del divino: egli «cavalca le nuvole e viaggia con la tempesta»⁶, dà forza e vita a tutti gli animali ed esercita il potere sul tempo e sulle forze naturali che si alternano⁷. *Baal* è certamente più vicino agli uomini e alla sfera della storia e della sorte umana, ma non il primo dio: la sua potenza dipende da *El*, dal dio originario, ma più lontano e irraggiungibile per l'uomo⁸. Sarebbe certamente un'esagerazione attribuire ai Cananei una comprensione già sviluppata della trascendenza, ma il dualismo tra *El* e *Baal* già incarnava l'inizio dell'idea di una trascendentalità e aseità lontana e necessariamente immutabile, e di una forza mutabile e più vicina alla storia del mondo, ma ottenuta a prezzo della perdita dell'aseità: *Baal* come il dio della storia mutabile non è più indipendente, ma dipende da *El*, dal primo dio eterno, assoluto e immutabile⁹.

Come i risultati più profondi ed affascinanti della scienza storica moderna oggi dimostrano, anche quelle tribù pre-israelite avrebbero venerato una divinità tribale chimata *El*, non legata a un tempio e a un culto, ma con una tendenza o propensione verso una comunità e la sua storia: come dio-protettore della tribù, può accompagnare la sua tribù e può «scendere dall'alto» per proteggerla. Come già affermava il grande esegeta Albrecht Alt, i resti di questa «religione dei padri» preesodiale formavano una concezione di un «Dio dei padri» che dopo l'esodo era unito allo JHWH della schiera di Mosè¹⁰.

Nell'Antico Testamento questo «Dio dei padri» plasma i capitoli 11-40 della Ge-

⁵ Cfr. D. KINET, *Ugarit. Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments* (Stuttgarter Bibelstudien 104), Stuttgart 1981.

⁶ *Ibid.*, 83-106.

⁷ Cfr. O. EISSFELDT, *El im ugaritischen Pantheon*, Berlin 1951; A. JIRKU, *Der Mythos der Kanaanäer*, Bonn 1966; H. GESE, *Die Religionen Altsyriens*, Stuttgart 1970, 1-232; J. C. DE MOOR, *The semitic Pantheon of Ugarit*, in *Ugarit Forschungen* 2 (1970) 187-228; M. H. POPE, *El in the Ugaritic Texts* (Supplements Vetus Testamentum 2), Leiden 1955.

⁸ Cfr. H. RINGREN, *Die Religionen des Alten Orients. Das Alte Testament Deutsch (ATD) Ergänzungssreihe*, Göttingen 1979, 198-246; G. BUCCELLATI, *Cities and Nations of Ancient Syria*, in *Studi Semitici* 26 (1967); H. KLENGEL, *Geschichte und Kultur Altsyriens*, Heidelberg 1967.

⁹ Cfr. U. OLDENBURG, *The Conflict between El and Baal in Canaanite Religion*, Leiden 1965.

¹⁰ Cfr. A. ALT, *Der Gott der Väter*, in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Berlin 1962, 1-78; W. LEINWEBER, *Die Patriarchen im Licht der archäologischen Entdeckungen. Die kritische Darstellung einer Forschungsrichtung*, Frankfurt a. M. 1980.

nesi con la storia di Abramo, Isacco, Giacobbe e Giuseppe¹¹. Rispetto agli dèi vegetativi e sovrastorici delle altre religioni vicine, questo «Dio dei padri» può essere interpretato – malgrado tutta la sua primitività iniziale – come una novità rivoluzionaria nella storia della religione: già le prime tribù pre-israelite potevano «andare con la luce» di un Dio che accompagna il suo popolo nel suo pellegrinaggio storico nel mondo.

Anche più tardi, nella proclamazione del decalogo come centro della nuova alleanza, Dio non si sarebbe proclamato come il rivelatore di un ordine naturale e sovratemporale, ma come un Dio con un'affettività personale; avrebbe parlato di Israele come di una sposa eletta: «Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi» (Es 20,5s.).

1.2. Primato del caos o primato della luce?

La «verità del mondo» come prima verità è sempre nell'esperienza dell'uomo un'unità dei contrari tra luce e buio, giorno e notte, ordine e caos, senso e assurdità, sicurezza e insicurezza. Ma che cosa ha il primato? L'ordine o il caos? La luce o la notte? Che cosa è il cosmo? Un'isola della luce con un ordine limitato in un universo oscuro? Con le nostre "piccole luci" ci avviamo sicuramente e inevitabilmente nella notte e nell'ombra della morte? Già lo scetticismo antico dei sofisti e dello stoicismo pensava così: *Totum incertum, mors certa!* Alla fine sarà solamente la notte! Anche la Bibbia parla di questa "vanità" come realismo del mondo: «Si mangi e si beva, perché domani moriremo!» (Is 22,13; 1Cor 15,32). Senza una "luce eterna" e senza una speranza sovratemporale anche le "luci del mondo" diventano un'altra cosa. Se andiamo solamente con le nostre piccole luci in un universo oscuro, abbiamo solamente tre possibilità: l'utilitarismo, l'egoismo cinico dei sofisti, o la stoica «atarassia santa e sobria» di un imperatore, *Marco Aurelio* (161-180), che scriveva nelle sue esortazioni *A se stesso*: «Quale minuscola parte dell'infinito abisso del tempo è stata assegnata a ciascuno? In men che non si dica svanisce nell'eternità. Quale minuscola parte dell'intera sostanza? Quale dell'intera anima? In quale minuscola zolla della terra intera cammini? Considerando tutto ciò non immaginare che esista nulla di grande all'infuori dell'agire come ti induce la tua

¹¹ Cfr. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel*, 78ss.

natura... Quale uso fa di sé il principio dirigente? Il problema è tutto qui. Il resto o è frutto della scelta di fondo, o estraneo a questa: cadavere, fumo»¹².

In ultima analisi la riflessione umana riguardo alla verità del mondo si trova sempre davanti alla stessa domanda: chi ha alla fine il sopravvento, la luce o l'ombra? La vita o la morte? La verità o il caos? Se prevalgono l'ombra e la morte, il nostro cammino nel mondo diventa una via verso il tramonto, se invece è la luce ad avere il sopravvento, la nostra via conduce al giorno eterno che non conosce fine.

1.3. *Adhuc in nocte sumus*: il realismo ottimistico dei fedeli

Aurelio Agostino (354-430), il «Padre della Chiesa occidentale», dopo la sua conversione al cristianesimo parlava spesso del «realismo ottimistico dei fedeli»: oggi siamo ancora nella notte¹³! Nessuna luce limitata del mondo può riempire il desiderio soprannaturale dell'uomo, creato a «immagine di Dio». Siamo in pellegrinaggio nel giorno eterno di Dio. «Dio è luce e in lui non ci sono tenebre» (1Gv 1,5). Questa «luce eterna» aveva creato il mondo con le parole *Fiat lux!* (Gn 1,3). Tutte le luci, verità e bontà limitate nella sua creazione non sono in realtà piccole luci in un universo di tenebre, ma partecipano in modo limitato alla luce, verità e bontà della *Lux aeterna* di Dio¹⁴. Siamo ancora nella notte, ma andiamo verso la luce!

Le luci create del mondo certamente un giorno si spegneranno. In questo senso vale certamente l'esortazione di Gesù: «Dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno; poi viene la notte, quando nessuno può più operare» (Gv 9,4). I beni del mondo sono beni limitati, ma non un'assurdità condannata alla morte; partecipano già oggi della verità e bontà infinita del loro creatore: «Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5,16). Con questo realismo ottimistico dei fedeli tutti i valori limitati del mondo diventano uno specchio di Dio come bene eterno.

Il male, la sofferenza, il peccato e la morte nel mondo non derivano dal Dio creatore («Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona», Gn 1,31), ma dalla volontà dell'uomo che aveva voluto essere come Dio (Gn 3,5). Un uomo considerato come assoluto e un mondo interpretato come unico valore e unica luce provocano un abuso offensivo dei beni, un egoismo dell'uno contro l'altro, un *amor sui*

¹² MARCO AURELIO, *Exhortationes* XII, 32-33.

¹³ AGOSTINO, *Sermones* 49, 3,3.

¹⁴ AGOSTINO, *De Doct. Christ.* I, 33; 39; *Conf.* I, 4,4; IV, 7,12; X 8,15; *En. in Ps 143*, 6; *Serm.* 330,3; *Ep.* 18,2.

usque ad contemptum Dei, così come descriveva sant'Agostino la mentalità cattiva della *civitas terrena* nella sua opera *De civitate Dei*, un *uti* che non è più un *frui*. Tutto provoca sempre più la ricaduta della terra nel caos e nelle tenebre della sofferenza, del peccato e della morte. Il peccato è allora il vero tramonto del mondo, la via alla deriva, a un affondamento e una caduta volontari: «la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvagie» (Gv 3,19).

Il mondo dopo il peccato originale diventa allora un mondo in “chiaroscuro”, con tutti i beni rimasti come luci, e con tutti i mali che coprono come nuvole e tenebre la vista al creatore. Per la «verità del mondo», il mondo stesso con la sua ambivalenza tra luce e tenebre diventa sempre di più un argomento contro un creatore buono e benevolo. La maledizione tragica del peccato che offusca la bontà della creazione come «prima rivelazione di Dio» è allora, come diceva sant'Agostino, la vera «notte del mondo»: «Si mangi e si beva, perché domani moriremo!» (Is 22,13; 1Cor 15,32). Ma «la lampada di Dio non era ancora spenta» (1Sam 3,3)! La seconda opera di Dio e la sua seconda autorivelazione come ricreatore del mondo incomincia nelle tenebre della sofferenza e nel caos del deserto di Madian.

2. La verità di Dio

2.1. «La luce splende nelle tenebre» (Gv 1,5): camminare con la luce

«Il nostro Dio è nei cieli, egli opera tutto ciò che vuole. Gli idoli delle genti sono argento e oro, opera delle mani dell'uomo. Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono» (Sal 114,3s.). Contro l'oppressione di un faraone con una corona d'oro e con il titolo di «Figlio di Osiris»¹⁵, il vero Dio lontano nei cieli si dimostra di nuovo come uno JHWH, un «Dio-con-noi» a Mosè nel deserto di Madian¹⁶: «Il Signore disse: “Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele...”» (Es 3,7s.).

Il vero Dio lontano nei cieli, che già aveva promesso nella notte ad Abramo: «Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle» e soggiunse: «Tale sarà la

¹⁵ Cfr. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel*, 88-91; R. SCHULZ – M. SEIDEL, *Die Welt der Pharaonen*, Köln 1997.

¹⁶ Cfr. P. WEIMAR – E. ZENGER, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*, Stuttgart 1975.

tua discendenza» (Gn 15,5), discende dal cielo e diventa un fuoco splendente e vicino: «Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, e condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb. L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco in mezzo a un rovetto. Egli guardò ed ecco: il rovetto ardeva nel fuoco, ma quel rovetto non si consumava... [Dio] disse: "Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe... Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto... Io sono colui che sono"» (Es 3,1-6a.7.14), ossia JHWH, il Dio-con-voi.

Il vero Dio, la luce eterna che brucia senza divorare diventa il liberatore e l'accompagnatore splendente del suo popolo eletto durante il cammino nel deserto verso il nuovo paese scelto da Dio stesso: «Il Signore marciava alla loro testa di giorno con una colonna di nube, per guidarli sulla via da percorrere, e di notte con una colonna di fuoco per far loro luce, così che potessero viaggiare giorno e notte» (Es 13,21). Il cammino alla luce diventa allora sempre più un cammino con la luce¹⁷. La verità di Dio che crea il mondo diventa per la seconda volta la verità del mondo, contro tutte le nuvole tenebrose causate nel mondo dall'uomo cattivo: «Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino» (Sal 118,105), «È in te la sorgente della vita, alla tua luce vediamo la luce» (Sal 35,10).

Questa era ed è ancora oggi l'esperienza d'Israele come popolo sacerdotale eletto da Dio: nel mondo le tenebre continueranno, ma noi possiamo compiere il nostro cammino nel mondo e nel tempo con il nostro "Dio-con-noi" che ci accompagna tutti i giorni fino alla fine del mondo: «Se dico: "Almeno l'oscurità mi copra e intorno a me sia la notte"; nemmeno le tenebre per te sono oscure, e la notte è chiara come il giorno; per te le tenebre sono come luce» (Sal 138,11s.).

2.2. La Terra santa: abitare, vivere e sopravvivere nelle tenebre con la luce

In Israele, dopo la conquista di Gerusalemme e delle città-stato dei Cananei, la dinastia davidica creava un stato stabile come una "terra santa" per il popolo eletto e il suo "Dio-con-noi". Il nuovo tempio sul monte Sion sarebbe divenuto il simbolo reale della presenza continua di Dio con il popolo santo e la terra santa. Ed ecco: «Appena i sacerdoti furono usciti dal santuario, la nuvola riempì il tempio e i sacerdoti non poterono rimanervi per compiere il servizio a causa della nube, perché la gloria del Signore riempiva il tempio. Allora Salomone disse: "Il Signore ha deciso di abitare sulla nube. Io ti ho costruito una casa potente, un luogo per la tua dimo-

¹⁷ Cfr. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel*, 97-102.

ra perenne”» (1Re 8,10-13). La nube del giorno e il fuoco della notte, le grandi guide del cammino, rimangono con il loro popolo e abitano anche nel tempio come casa del “Dio-con-noi”. Il grande candelabro veniva sempre riacceso dopo tutte le catastrofi storiche per mostrare la presenza rinnovata di Dio: «Poi bruciarono incenso sull’altare e accesero sul candelabro le lampade che splendettero nel tempio» (1Mac 4,50).

2.3 Il re e i profeti come portatori dello Spirito

Il simbolismo della luce come verità increata, creatrice e salvifica domina anche la spiritualità della sapienza e l’autocomprensione dei profeti: con la *hokma*, o spirito di Dio, che può entrare in un uomo, tale spirito di Dio può anche parlare direttamente al suo popolo. Un re o un profeta come portatore dello spirito può parlare come «Dio stesso» in prima persona: «L’amai più della salute e della bellezza, preferii il suo possesso alla stessa luce, perché non tramonta lo splendore che ne promana. Insieme con essa mi sono venuti tutti i beni; nelle sue mani è una ricchezza incalcolabile» (Sap 7,10s.). «La sapienza è il più agile di tutti i moti; per la sua purezza si diffonde e penetra in ogni cosa. È un’emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell’Onnipotente, per questo nulla di contaminato in essa s’infiltra. È un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell’attività di Dio e un’immagine della sua bontà» (Sap 7,24-26).

2.4 Camminare nella luce: la promessa di una meta escatologica

La luce d’Israele è allora la sapienza increata che risplende ancora più forte se il mondo sprofonda sempre più nelle tenebre: «Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse» (Is 9,1). Tutte le tenebre malvagie del mondo formano allora lo sfondo drammatico che non lascia solamente brillare più forte la luce di Dio, ma dimostra anche la mancanza e la necessità della vera sapienza di Dio nel mondo. Il profeta offre anche la visione e la promessa escatologica di un nuovo mondo salvato e pieno di luce: «La luce della luna sarà come la luce del sole e la luce del sole sarà sette volte di più, quando il Signore curerà la piaga del suo popolo e guarirà le lividure prodotte dalle sue percosse» (Is 30,26). Così il cammino con la luce nelle tenebre del mondo diventa anche un cammino nella piena luce di un nuovo mondo salvato senza tenebre.

3. Dio stesso nel mondo: con Dio verso il mondo nel cielo

La prima alleanza parlava sempre di un “Dio-con-noi” che si avvicinava con la sua forza e la sua sapienza illuminante al suo popolo. Ma la differenza ontologica tra il creatore e la creatura, tra trascendenza e contingenza, rimaneva sempre come un fossato insuperabile. Dio stesso come piena luce e sapienza eterna non può aver contatto con tutte le tenebre del mondo. Dio può avere una compassione salvifica per i peccatori che soffrono di tutte le conseguenze del proprio peccato, ma Dio stesso può soffrirne e morirne! Questa può essere la dura sorte di una creatura o il male metafisico dell’essere contingente, ma mai una parte integrante dell’essere assoluto e trascendente! Questa sarebbe una contraddizione assoluta, e di conseguenza anche non solo volontariamente, ma in verità ontologicamente e necessariamente impossibile per un Dio in quanto Dio: «Dio è luce e in lui non vi sono tenebre» (1Gv 1,5).

3.1. Il “santo scambio”

Il “santo scambio”, proclamato dall’apostolo Paolo nella sua lettera ai Filippesi come interpretazione centrale del senso della missione di Gesù Cristo, appare come la proclamazione del compimento della storia di salvezza. Dio stesso alla fine salta il fossato, quel fossato insuperabile per ogni uomo. Infatti l’uomo aveva voluto divenire Dio, e Dio doveva divenire uomo: «il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l’ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre» (Fil 2,6-11).

3.2. «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1,9)

L’ultimo profeta della prima alleanza che proclamò la venuta del Messia da lungo tempo promesso, Giovanni Battista, rende testimonianza alla luce e alla verità della prima alleanza. L’apostolo Giovanni nel suo vangelo dice allora di lui: «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo. Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo riconobbe. Venne fra la sua gente, ma i suoi non l’hanno accolto. A quanti però l’hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue,

né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati. E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» (Gv 1,9-14).

3.3. La vera luce come «segno di contraddizione» (Lc 2,34)

Nessuna creatura «generata da sangue né da volontà di carne né da volontà di uomo» può essere la piena luce del mondo, ma solamente il creatore stesso. La risposta salvifica e insuperabile del Dio creatore e salvatore allo “scambio malvagio dell'uomo” che aveva voluto essere Dio, era la volontà di divenire uomo. Il peccato originale di Adamo, seguendo la tentazione malvagia del “serpente” o “lucifero” che diceva: «Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gn 3,5), aveva mutato la verità dell'uomo come «immagine di Dio» (Gn 1,27s.) in perversione: l'uomo cattivo non diveniva l'uomo “illuminato” che conosce il bene e il male, ma in realtà il distruttore del mondo che avvolgeva il mondo con il suo *amor sui usque ad contemptum Dei*, sempre più immerso nelle nuvole di una dimenticanza di Dio. “Lucifero” non aveva portato la luce, ma in verità le tenebre!

La risposta di Dio alla grandezza e onnipotenza fittizia dell'uomo è la sua venuta nel mondo nella debolezza di un bambino, nella notte della sua nascita a Betlemme, la città di Davide (Lc 2,4). L'esercito celeste dà lode Dio: «Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama» (Lc 2,14). Il vecchio Simeone dice nel tempio di Gerusalemme: «Ora lascia, o Signore, che il tuo servo vada in pace secondo la tua parola; perché i miei occhi han visto la tua salvezza, preparata da te davanti a tutti i popoli, luce per illuminare le genti e gloria del tuo popolo Israele» (Lc 2,29-32).

Gli angeli (Lc 2,8-13), i tre magi (Mt 2,1-12) e una minoranza degli “illuminati” di buona volontà (Lc 2,21-38) conoscono e accettano la venuta della luce come Messia e Figlio di Dio, ma per la maggioranza il Dio incarnato diventa un segno di contraddizione: «Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2,34s.). Il mondo dopo il peccato originale non conosce e non vuole più conoscere il suo creatore. L'uomo cattivo è già abituato alle regole della vita nel suo mondo delle tenebre e ha già sviluppato le sue proprie regole con una morale utilitarista e completamente intrinsecista: «Si mangi e si beva, perché domani moriremo!» (Is 22,13; 1Cor 15,32). Questa è la realtà del mondo cattivo: *Adhuc in nocte sumus!* Questa “notte della morale” costruisce sempre un mondo pieno di paura che vuole difendersi contro

un'illuminazione che disturbi le proprie regole: «la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvagie» (Gv 3,19).

L'ingresso della luce incarnata nel mondo diventa allora un «segno di contraddizione» e provoca già nell'inizio tutte le forze del mondo cattivo per spegnere la «luce del mondo» immediatamente dopo il suo arrivo: Erode, re d'Israele per volontà degli imperatori romani, certamente crede alle profezie di Isaia (Is 9,1-6; Mt 2,6: «E tu, Betlemme, terra di Giuda, non sei davvero il più piccolo capoluogo di Giuda: da te uscirà infatti un capo che pascerà il mio popolo, Israele») e al racconto dei magi (Mt 2,16), ma la realizzazione delle profezie comprometterebbe la continuazione del suo potere: l'assassinio di tutti i bambini di Betlemme e la fuga della santa famiglia in Egitto (Mt 2,13-18) ne furono le conseguenze.

La profezia di Simeone – «Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori. E anche a te una spada trafiggerà l'anima» (Lc 2,33s.) – si dimostra come una realtà tragica: l'arrivo della piena luce rafforza anche le tenebre. Anche il diavolo come il “lucifero del mondo” cerca con ogni mezzo di tentare il nuovo Messia. La sua strategia è identica alle strategie di tutti i dittatori ingiusti del mondo (*panem et circenses*): abbagliare e accecare il popolo con potere, doni e miracoli: «Tutte queste cose io ti darò, se, prostrandoti, mi adorerai» (Mt 4,9).

3.4. La nuova alleanza: «Voi siete la luce!» (Mt 5,14)

Il “mondo delle tenebre” ha sempre le sue piccole luci: le luci del potere, della ricchezza, dei doni e dei falsi miracoli brillano a causa delle nuvole e delle tenebre del mondo cattivo; il loro vero sfondo sono la paura e l'egoismo. Gesù come “nuovo Adamo” e “nuovo Mosè” non comincia la sua missione nel mondo dell'alta società accecata dalle “luci del mondo”, ma come il vecchio Mosè nelle tenebre di una società che vive – come gli ebrei in Egitto – nella schiavitù del lavoro: «Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio» (1Cor 1,28s.). La vera luce del mondo viene accolta da coloro che non hanno nulla da aspettare dalle “piccole luci del mondo”: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te» (Mt 11,25s.).

Gesù come Messia del suo popolo non appare nella sua patria come un re o un principe dei sacerdoti di Gerusalemme, ma come il piccolo Davide di Betlemme e

come il figlio di un carpentiere di provincia. L'unica cosa che brilla è la sua parola, piena di sapienza. Tutte le altre "luci terrene" come autorità, titoli e potere non esistono. Gesù si mostra come un nuovo Salomone che diceva: «La sapienza è il più agile di tutti i moti; per la sua purezza si diffonde e penetra in ogni cosa. È un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente, per questo nulla di contaminato in essa s'infiltra. È un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà» (Sap 7,24-26).

Questo "santo scambio" incoraggia e rialza anche i piccoli. Con un Messia che anzitutto aveva accettato la loro debolezza e impotenza possono credere che per Dio la "grandezza del mondo" non coincida con la vera grandezza. Anche le "false beatitudini del mondo" non sono identiche alle vere beatitudini di Dio. Questo è il senso delle "beatitudini" del Signore: Gesù chiama beati tutti quelli che prima erano sempre considerati come "puniti da Dio": i poveri, i deboli, i malati e i sofferenti, i perseguitati da una dura sorte (cfr. Mt 5,3-10). Questo *eu-anghelion* diventava credibile e provocava una grande motivazione piena di gioia, perché il nuovo Messia viveva nello stesso modo di tutti i suoi ascoltatori: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14).

3.5. «E venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria» (Gv 1,14)

La natura umana del Signore con la quale egli avrebbe potuto veramente «abitare in mezzo a noi» diventa così il compimento "sacramentale" della volontà salvifica di JHWH come "Dio-con-noi". La natura umana del Salvatore è allora il nuovo legame tra cielo e terra, tra Dio e uomo, tra eternità e storia. Dopo l'incarnazione il nostro mondo diventa il suo mondo, la nostra sorte la sua sorte, e la nostra morte la sua morte: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (2Cor 5,21).

La sacramentalità della nuova alleanza si esprime anche nella "figliolanza": i discepoli di Cristo diventano suoi fratelli e amici. «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi. Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga; perché tutto quello che chiederete al Padre nel mio nome, ve lo conceda» (Gv 15,15s.).

Con il legame della figliolanza la sua verità, la sua luce eterna e le sue opere diventano anche la verità, la luce e le opere dei suoi discepoli; sono allora una “verità nel mondo, ma non del mondo”. L'uomo fedele diventa “un cooperatore della verità” come verità salvifica e creatrice che crea un nuovo mondo: «Voi siete il sale della terra... Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte, né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa. Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5,13-16). Questa “sacramentalità” certamente non è un'indipendenza: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8,12). La sua missione diventa la nostra missione, la sua parola la nostra parola, la nostra sorte la sua sorte: «Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me. E chi disprezza me disprezza colui che mi ha mandato» (Lc 10,16).

3.6. «Rimanete in me e io in voi» (Gv 15,4)

La vita, la forza e la luce del nuovo popolo eletto dipendono sempre dalla convivenza attiva ed ascoltando con il Signore che diceva: «Rimanete in me e io in voi. Come il tralcio non può far frutto da se stesso se non rimane nella vite, così anche voi se non rimanete in me. Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla» (Gv 15,4s.). La vita pentecostale della Chiesa come popolo di Dio deriva dalla sua convivenza con lo spirito vivente: «Perché dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20). La missione e il contenuto del cristianesimo non sono in primo luogo una sapienza o una filosofia con una verità astratta e indipendente dalla persona, ma in verità una comunità vivente e interpersonale tra l'uomo e Dio nello Spirito Santo.

“L'olio” della nostra lampada proviene dalla nostra convivenza continua con il nostro Signore nella comunità dei fedeli, nella liturgia, nella parola e nella cena del Signore. Come il Signore già diceva ad Elia, che doveva fuggire nel deserto e voleva morire: «Su mangia, perché è troppo lungo per te il cammino!» (1Re 19,7); anche una Chiesa senza liturgia, preghiera e cena continua sarebbe come le cinque vergini stolte che uscirono con le lampade senza prendere con sé l'olio. Nella notte le lampade si spengono durante il cammino (cfr. Mt 25,1-13). La Chiesa pellegrinante nel mondo vive dell'“olio del Signore” e deve nutrirsi continuamente di lui; non può sopravvivere con l'olio degli altri: «Vegliate, dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora» (Mt 25,13). Il Signore è con noi, tutti i giorni, fino ai confini del mondo! Allora: «Su mangia, perché è troppo lungo per te il cammino!» (1Re 19,7).

3.7. Camminare con «le armi della luce» (Rm 13,12)

La sorte della Chiesa pellegrinante non sarà differente dalla sorte di Gesù in terra: «Ricordatevi della parola che vi ho detto: Un servo non è più grande del suo padrone. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi» (Gv 15,20). Come la natura divina di Cristo era nascosta nella sua natura umana, anche la pienezza della luce e della gloria dei fedeli rimane sempre nascosta nelle tenebre del mondo storico: «Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi» (Mt 5,11s.). Il pellegrinaggio dei fedeli sulla terra è e sarà anche in futuro più o meno un pellegrinaggio nelle tenebre del mondo, ma con la luce del Signore in mezzo a loro: «Mentre avete la luce credete nella luce, per diventare figli della luce» (Gv 12,36). La Chiesa come nuovo popolo di Dio deve allora camminare con «le armi della luce» (Rm 13,12) verso il Signore che è l'Alfa e l'Omega.

Tutte le profezie della Sacra Scrittura riguardo alla Chiesa pellegrinante sulla terra contengono un grande realismo ottimistico: la “via con la luce” spesso condurrà attraverso molte tenebre, ma alla fine porterà nel giorno senza fine: «perché siate irreprensibili e semplici, figli di Dio immacolati in mezzo a una generazione perversa e degenera, nella quale dovete splendere come astri nel mondo, tenendo alta la Parola di vita» (Fil 2,15s.). Anche per un cristiano la vita nel mondo e nel tempo ha spesso delle domande senza risposta o duri problemi che mettono tutto in dubbio. Ma l'apostolo dice: «Non vogliate perciò giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore. Egli metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno avrà la sua lode da Dio» (1Cor 4,5).

4. Il mondo in Dio: ottimismo nel realismo

4.1. Dalla mezzaluna nella piena luce del mondo nuovo

«Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (1Cor 13,12). La Chiesa pellegrina sulla terra non è tutta la Chiesa: esiste anche la “Chiesa sofferente nel purgatorio” e la “Chiesa trionfante nel cielo”. La Chiesa trionfante è il destino promesso a tutti fedeli, “il giorno eterno senza fine”. Come la natura divina di Cristo Signore come “luce del mondo” era nascosta nella natura umana di Gesù di Nazaret, anche la pienezza della sua gloria rimane nascosta nei segni sacramentali della sua presenza. Oggi,

come dice l'apostolo, «camminiamo nella fede e non ancora in visione. Siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo ed abitare presso il Signore» (2Cor 5,7s.). La Chiesa è allora già l'inizio del regno di Dio, ma manca ancora il suo compimento.

«Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce» (1Pt 2,9). Come la pianta di ogni chiesa è rivolta verso oriente come direzione del sorgere del sole, così anche il popolo di Dio come «edificio spirituale» di «pietre vive per un sacerdozio santo» (1Pt 2,4s.) procede dalle tenebre del mondo verso la luce del giorno eterno: «E così abbiamo conferma migliore della parola dei profeti, alla quale fate bene a volgere l'attenzione, come a lampada che brilla in un luogo oscuro, finché non spunti il giorno e la stella del mattino si levi nei vostri cuori» (2Pt 1,19).

Il realismo degli apostoli non cerca di fare bene o di migliorare le tenebre del mondo: le promesse del cristianesimo non contengono la finzione di una vita senza problemi e tenebre, o di una "forza irresistibile" che supera ogni ostacolo e crea una strada comoda verso il cielo: «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e quanto pochi sono quelli che la trovano!» (Mt 7,13s.). La realtà del mondo con i suoi problemi rimane una realtà – anche per i fedeli –, ma l'orizzonte diventa un altro; per un uomo senza fede il "chiaroscuro" del mondo appare sempre come il "rosso della sera" di un sole sempre più stanco avanti una notte mortale sicura: *Totum incertum, mors certa!*, «Si mangi e si beva, perché domani moriremo!» (Is 22,13; 1Cor 15,32). Per un fedele con una speranza escatologica questo stesso "chiaroscuro" del mondo diventa l'aurora di un giorno senza fine: allora «conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (1Cor 13,12). Questo è il "realismo ottimistico" dei cristiani!

4.2. Il giorno del Signore che non conosce sera

Gli apostoli Paolo e Giovanni dicono perciò: «Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre, così che quel giorno possa sorprendervi come un ladro: voi tutti infatti siete figli della luce e figli del giorno; noi non siamo della notte, né delle tenebre. Non dormiamo dunque come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobrii» (1Ts 5,4-6), «perché le tenebre stanno diradandosi e la vera luce già risplende» (1Gv 2,8): «noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita» (1Gv 3,14). La lotta tra luce e notte, vita e morte, verità e menzogna è già alla fine, secondo la prospettiva del Dio creatore che è «luce e in lui non ci sono tenebre» (1Gv 1,5).

Le tenebre del mondo sono già attorniate dal giorno eterno di Dio. Ma visto dalla prospettiva del mondo cattivo e infedele tutto appare differente. In questo senso il compimento escatologico del mondo come giorno del Signore arriverà come un ladro di notte. «E quando si dirà: “Pace e sicurezza”, allora d'improvviso li colpirà la rovina, come le doglie una donna incinta; e nessuno scamperà» (1Ts 5,1-3).

4.3. «Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora» (Mt 25,13)

I giorni della Chiesa pellegrina sulla terra sono allora i giorni della santa pazienza di Dio «che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 5,45). Ma verrà il giorno del giudizio finale, il giorno in cui «nessuno può più operare» (Gv 9,4): «Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio» (Gv 3,18). I fedeli sono già divenuti “luce”; infatti i figli della luce vanno verso la luce e i figli delle tenebre verso la notte eterna. «Il mondo non lo riconobbe» (Gv 1,10), ma «Dio che disse: Rifulga la luce dalle tenebre, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo» (2Cor 4,6).

4.4. La «Gerusalemme celeste»

Possiamo veramente sviluppare una immagine vera e completa della nostra vita con Dio nel cielo? «I segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio» (1Cor 2,11). Una conoscenza discorsiva e completa di Dio è allora impossibile per ogni creatura limitata, anche nel cielo: «La nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia. Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà» (1Cor 13,9s.). La vera e piena conoscenza di Dio non è una conoscenza razionale o intellettuale, ma una conoscenza dell'amore, e Dio è amore (1Pt 3,6): *Cor ad cordem loquitur*. L'apostolo dice allora nel suo celebre “inno alla carità”: «Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità!» (1Cor 13,13). Per comprendere Dio, dobbiamo allora conoscere «l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza», per essere ricolmi di tutta la pienezza di Dio (Ef 3,19). Anche nel cielo la luce di Dio brillerà nei nostri cuori, «per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo» (2Cor 4,6).

L'amore è sempre un mistero e ha sempre bisogno del mistero. Questo vale per l'amore tra l'uomo e l'uomo, ma anche per l'amore tra l'uomo e Dio. L'uomo è creato a «immagine di Dio» (Gn 1,26), quindi partecipa in modo limitato al mistero di Dio che supera infinitamente ogni conoscenza. Il comandamento del Decalogo che

dice «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra» (Es 20,4) vale allora anche per l'uomo. Entrambe, la verità di Dio e la verità dell'uomo come verità personale, sono solamente conoscibili nel mistero dell'amore.

La verità e la speranza di una convivenza estatica ed escatologica dell'uomo con Dio deve allora esprimersi in simboli e segni limitati. L'ultimo libro della Sacra Scrittura, l'Apocalisse di Giovanni, offre la visione del nuovo mondo eterno come una verità che supera ogni conoscenza umana: La nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia. Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà» (1Cor 13,9s.).

Dopo il giudizio finale appariranno il “nuovo cielo” e la “nuova terra”: «Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più. Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Udi allora una voce potente che usciva dal trono: “Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il Dio-con-loro. E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate”. E Colui che sedeva sul trono disse: “Ecco, io faccio nuove tutte le cose”; e soggiunse: “Scrivi, perché queste parole sono certe e veraci. Ecco sono compiute! Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine. A colui che ha sete darò gratuitamente acqua della fonte della vita. Chi sarà vittorioso erediterà questi beni; io sarò il suo Dio ed egli sarà mio figlio. Ma per i vili e gl'increduli, gli abietti e gli omicidi, gl'immorali, i fattucchieri, gli idolatri e per tutti i mentitori è riservato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo. È questa la seconda morte”. Poi venne uno dei sette angeli che hanno le sette coppe piene degli ultimi sette flagelli e mi parlò: “Vieni, ti mostrerò la fidanzata, la sposa dell'Agnello”. L'angelo mi trasportò in spirito su di un monte grande e alto, e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che scendeva dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio. Il suo splendore è simile a quello di una gemma preziosissima, come pietra di diaspro cristallino. La città è cinta da un grande e alto muro con dodici porte: sopra queste porte stanno dodici angeli e nomi scritti, i nomi delle dodici tribù dei figli d'Israele. A oriente tre porte, a settentrione tre porte, a mezzogiorno tre porte e ad occidente tre porte. Le mura della città poggiano su dodici basamenti, sopra i quali sono i dodici nomi dei dodici apostoli dell'Agnello. Colui che mi parlava aveva come misura una canna d'oro, per misurare la città, le sue porte e le sue mura. La città è a forma di quadrato, la sua lunghezza è uguale alla larghezza. L'angelo misurò la città con la canna: misura dodicimila stadi; la lunghezza, la larghezza e l'altezza sono eguali. Ne

misurò anche le mura: sono alte centoquarantaquattro braccia, secondo la misura in uso tra gli uomini adoperata dall'angelo. Le mura sono costruite con diaspro e la città è di oro puro, simile a terso cristallo. Le fondamenta delle mura della città sono adorne di ogni specie di pietre preziose. Il primo fondamento è di diaspro, il secondo di zaffiro, il terzo di calcedonio, il quarto di smeraldo, il quinto di sardònice, il sesto di cornalina, il settimo di crisòlito, l'ottavo di berillo, il nono di topazio, il decimo di crisopazio, l'undecimo di giacinto, il dodicesimo di ametista. E le dodici porte sono dodici perle; ciascuna porta è formata da una sola perla. E la piazza della città è di oro puro, come cristallo trasparente. Non vidi alcun tempio in essa perché il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio. La città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello. Le nazioni cammineranno alla sua luce e i re della terra a lei porteranno la loro magnificenza. Le sue porte non si chiuderanno mai durante il giorno, poiché non vi sarà più notte. E porteranno a lei la gloria e l'onore delle nazioni. Non entrerà in essa nulla d'impuro, né chi commette abominio o falsità, ma solo quelli che sono scritti nel libro della vita dell'Agnello» (Ap 21,1-27).

La luce eterna alla fine non distruggerà tutte le luci della terra e della storia terrena: tutto ciò che era buono, vero e luminoso nel mondo diventa una parte del nuovo mondo eterno. La luce eterna illuminerà e trasfigurerà tutte le luci della terra così che potranno splendere grazie alla piena luce eterna: «Conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (1Cor 13,12). Il giorno del Signore è un giorno senza fine: «Non vi sarà più notte» (Ap 22,5). Chi giunge alla tavola della cena eterna del Signore che brillerà nello splendore di lampade innumerevoli, «non sarà colpito dalla seconda morte» (Ap 2,11).

5. La rinascita della “metafora della luce” nel Concilio Vaticano II

5.1. La grande crisi della Chiesa nell'epoca moderna

Nel XIX e XX secolo la Chiesa cattolica, davanti a nuove teorie e tendenze come la secolarizzazione della società, con un'industrializzazione che proclamava un “nuovo mondo pieno di luce” creato dall'uomo stesso con il *sapere aude* e le scoperte delle scienze naturali e della tecnica, con il materialismo dialettico e ateo del comunismo, con la nuova teoria dell'evoluzione di Charles Darwin (1809-82) che offriva con il suo libro *The Origin of Species* (1859) una spiegazione nuova dello sviluppo della terra e degli esseri viventi, sempre più si cimenta in un'autodifesa diffidente contro uno spirito del tempo superbo che bolla la fede cristiana come antiqua-

ta, obsoleta e legata alle “tenebre” dell’ignoranza e di un gusto per la vita feudale e passata¹⁸.

Già la filosofia dell’illuminismo con i suoi celebri rappresentanti Voltaire (1694-1778), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) e Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) aveva proclamato una liberazione coraggiosa dell’uomo, realmente grande e “magnifico”, dalla falsa spiritualità cristiana che aveva sempre considerato l’uomo piccolo, debole e colpevole, quindi troppo timido e incapace di utilizzare le sue forze per creare un mondo nuovo e “magnifico”. L’uomo dovrebbe allora liberarsi delle “tenebre depravanti e demoralizzanti” di una “spiritualità servile” cristiana, comprendersi come l’unico e indipendente sovrano della terra, che potrebbe creare il suo mondo con la luce della propria «ragione pura e naturale»¹⁹.

Questa spiritualità non era necessariamente una spiritualità atea: un Dio come creatore iniziale, onnipotente ed onnisciente di quell’“orologio magnifico” che è il mondo può certamente esistere, ma le nuove teorie fisiche di Giovanni Keplero (1571-1630), di Isaac Newton (1643-1727) e di Pierre-Simon Laplace (1749-1827)²⁰ che proclamavano un determinismo assoluto e una validità universale e meccanicistica delle legge naturale non permettevano più l’idea di un “intervento” attivo e diretto, o di una “intromissione pratica” di Dio nel processo storico del suo mondo²¹. La concezione nuova di trascendenza proposta da Immanuel Kant (1724-1804) scavava nuovamente un “fossato insuperabile” tra trascendenza e contingenza: come Kant diceva nel suo libro *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), sarebbe veramente «assurdo immaginarsi il trascendente come immanente»! Di conseguenza i misteri centrali del cristianesimo, l’incarnazione e la risurrezione, così come la liturgia e i sacramenti, apparivano come finzioni irreali²².

Questa concezione deistica del rapporto tra Dio e il mondo aveva anche il suo parallelo nella filosofia dello stato, nell’economia e nella sociologia: lo spirito “illu-

¹⁸ Cfr. H. C. SCHMIDBAUR, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung*, St. Ottilien 2003, 231-273.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 249-273.

²⁰ Cfr. R. KOLTERMANN, *Universum-Mensch-Gott*, Graz-Wien-Köln 1997, 16.

²¹ Cfr. *ibid.*, 231-235; G. B. DEASON, *Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature*, in *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, ed. D.C. Lindberg - R. L. Numbers, Berkeley 1986, 167-191; F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*, Stuttgart 1922, 440.

²² I. KANT, *Critica della ragion pura*, 649, 483, 487; *La religione entro i limiti della sola ragione*, 260s.; L. WEIMER, *Die Lust an Gott und seiner Sache, oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?*, Freiburg-Basel-Wien 1981.

minato” del tempo proclamava anche l’idea di uno stato secolare con una legge secolare creato dall’uomo e dal popolo come vero e unico sovrano: assegnare un rapporto metafisico a un’ autorità soprannaturale non appariva più come necessario o come un dovere.

Secondo la prospettiva di questo spirito illuministico, tutte le luci e le promesse della fede cristiana e della teologia tradizionale apparivano sempre più come fiamme piccole, fioche e forse fittizie che avevano in realtà bisogno delle “tenebre depravanti” dell’ignoranza di un’epoca passata per poter brillare ed affascinare; rispetto alle “nuove luci” e “nuove promesse” delle teorie moderne e secolari di un nuovo mondo splendente creato dall’uomo stesso ormai autonomo, la Chiesa cattolica si ritrae sempre più in una strategia di autodifesa conservativa contro l’autonomismo, l’immanentismo e il secolarismo moderno: il celebre *Sillabo* di Pio IX del 1864 (DS 2901-2980), l’enciclica *Pascendi dominici gregis* di Pio X del 1907 (DS 3475-3500) e il “giuramento anti-modernistico” del 1910 (DS 3537-3550) sono esempi tipici di questo “spirito di autodifesa timorosa”.

Anche molti canti della Chiesa di quell’epoca mostrano un’ “immagine della Chiesa” quale “fortezza” che protegge le proprie luci con le sue dottrine e dogmi come “muri stabili” contro il “vento del tempo”. Per poter vedere questa “luce del mondo” i fedeli erano invitati a uscire dalle “tenebre del mondo” ed entrare questo “tempio santo” con la sua “piena luce eterna” che brillava solamente all’interno, o verso l’esterno solamente con piccole finestre.

Questo “spirito di protezione” – comprensibile in relazione all’aggressione ideologica del tempo – era assai forte e provocava forse un’incrostazione dottrinale della “verità vivente” e della vera missione della Chiesa, mandata dal Signore non ad abbandonare, ma a santificare e rinnovare il mondo. Dopo due guerre mondiali in cui i grandi protagonisti delle ideologie moderne (nazismo, colonialismo, razzismo, militarismo e materialismo) si erano rivelati come “luciferi” malvagi che avevano mobilitato molte genti con le loro promesse fittizie di un “nuovo mondo di superuomini”, ma in realtà gettavano il mondo nel caos della distruzione e nelle tenebre dell’oppressione, per i cristiani rimasti fedeli sembrava ormai giunto il tempo di una nuova partenza.

Come l’esperienza traumatica delle due guerre mondiali aveva dimostrato, i veri problemi dell’umanità e del mondo non potevano ridursi a una mancanza di conoscenza strumentale o tecnica! La vera “illuminazione” del mondo non proviene da un utilitarismo autonomo e cinico, ma da una verità più grande che può offrire una responsabilità piena di speranza e una morale non solamente astratta, ma personale: «Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di

tutte più grande è la carità!» (1Cor 13,13). Immersi nelle tenebre causate dalle “false luci del mondo” i cristiani potevano recuperare la coscienza di avere qualcosa da offrire al mondo che il mondo stesso non può offrire: una verità nell’amore e un amore nella verità che può santificare e rinnovare il mondo – come già diceva sant’Agostino – con un *uti* capace di suscitare anche un vero *frui*! Come sottolinea la *Lumen gentium*, il cammino con la luce e la verità di Dio è sempre anche un “cammino con una verità d’amore”: «nella gioia spirituale sul cammino della carità» (LG 43).

5.2. Voi siete la luce!

Nel gennaio 1959 il nuovo papa Giovanni XXIII annunciò un nuovo Concilio Vaticano con la celebre espressione: «Aprite le porte!». La sua nuova idea di un *aggiornamento* della Chiesa non mirava a un “miscuglio” incontrollabile del contenuto della fede con lo spirito contemporaneo, ma a un ritorno più moderno e coraggioso dei fedeli alla vera missione della Chiesa per santificare il mondo: «Voi siete la luce del mondo!».

La *Lumen gentium*, l’ultimo e certamente più illustre decreto del Concilio Vaticano II, promulgato dopo lunghi dibattiti nel 1965, si distingue per un’argomentazione rigorosamente biblica e si ricollega all’ecclesiologia biblica e patristica. La nuova ecclesiologia della *Lumen gentium* si orienta all’“ecclesiologia mistica” di *Johann Adam Möhler* (1796-1838) e di *Matthias Josef Scheeben* (1835-1888) e al “movimento liturgico” che già proclamava dopo la catastrofe della prima guerra mondiale l’inizio di un nuovo “secolo della Chiesa” (*Otto Dibelius*, 1926). *Romano Guardini* affermò questa rinascita della Chiesa con la ormai classica formula: «Un processo di incalcolabile portata è iniziato: il risveglio della Chiesa nelle anime»²³.

Il decreto *Lumen gentium* è certamente uno dei testi più analizzati dalla teologia moderna. Molti libri offrono un’introduzione e un’interpretazione precisa ed affascinante del processo della sua crescita; uno eccelle tra gli altri per la sua profondità: *La Chiesa e il suo mistero* di Gerard Philips²⁴. La grande “metafora della luce” già forma il titolo e l’inizio del decreto: *Lumen gentium*. Questo titolo potrebbe provocare un malinteso: molti credono che il titolo parli direttamente del popolo di Dio come “luce del mondo”. Ma già la prima frase afferma: «Cristo è la luce delle genti» (LG 1). Poiché Cristo incarnato è il fondatore, il capo e come capo anche un mem-

²³ R. GUARDINI, «La realtà della Chiesa», in *Il senso della Chiesa*, Brescia 1960, 7-121, qui 21.

²⁴ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Costituzione «Lumen Gentium»*, Milano 1989.

bro della Chiesa, anche i suoi fratelli eletti possono essere la luce delle genti: «Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo!».

5.3. *Lumen gentium cum sit Christus!*

Il Concilio sottolinea fortemente il fondamento biblico e il diritto della sacramentalità della Chiesa: «E siccome la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il *sacramento*, ossia il *segno* e lo *strumento* dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, continuando il tema dei precedenti Concili, intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la propria natura e la propria *missione universale*. Le presenti condizioni del mondo rendono più urgente questo dovere della Chiesa, affinché tutti gli uomini, oggi più strettamente congiunti dai vari vincoli sociali, tecnici e culturali, possano anche conseguire la piena unità in Cristo» (LG 1).

L'«Io sono-voi siete» biblico (Gv 8,12; Mt 5,14) evidenzia allora il sacerdozio comune di tutti i fedeli in quanto partecipano alla missione sacerdotale e universale di Gesù. Così il nuovo popolo eletto come «tempio di pietre vive» diventa il sacramento e lo strumento che può «illustrare al mondo intero» (LG 1) Lui, come «immagine dell'invisibile Dio» e «primogenito tra molti fratelli» (LG 2, cfr. Rm 8,29), che ci ha «predestinati a essere conformi alla [sua] immagine» per chiamare «tutti i giusti, a partire da Adamo, “dal giusto Abele fino all'ultimo eletto”», a essere «riuniti presso il Padre nella Chiesa universale» (LG 2).

Poiché la Chiesa partecipa alla missione dell'unico Figlio di Dio, mandato dal Padre, essa forma una comunità dell'intima unione con Dio con un inizio e con un fine sovratemporale: la Chiesa pellegrinante nel mondo non è tutta la Chiesa. Esiste anche un legame orizzontale con la Chiesa trionfante e pienamente illuminata nel cielo, e un legame verticale con tutti gli uomini di buona volontà *ab Abele* che vogliono partecipare alla missione universale del Dio Salvatore. La Chiesa pellegrina sulla terra non è la Chiesa intera, né coincide con il regno di Dio, ma d'altra parte non se ne differenzia completamente. Il decreto conciliare dice allora: «La Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino. Per una analogia che non è senza valore, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato» (LG 8).

La Chiesa pellegrinante nel mondo partecipa allora – come già diceva l'apostolo Paolo: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (1Cor 13,12) – in modo iniziale e «in mistero» alla

piena luce del regno eterno di Dio: «La Chiesa, ossia il regno di Dio già presente *in mistero*, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo. Questo *inizio* e questa crescita sono significati dal sangue e dall'acqua, che uscirono dal costato aperto di Gesù crocifisso... Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da lui veniamo, per mezzo suo viviamo, a lui siamo diretti» (LG 3). Gesù risorto è il vero profeta vivente che introduce per mezzo dello Spirito Santo la Chiesa «nella pienezza della verità» (LG 4). La parola e lo spirito del Signore Salvatore sono anche la verità creatrice del Dio Creatore che crea con le sue opere salvifiche un nuovo mondo: «In lui tutto è stato creato. Egli è anteriore a tutti, e tutte le cose sussistono in lui» (LG 7).

Come Gesù di Nazaret era «l'immagine dell'invisibile Dio» (LG 1), anche «l'intima natura della Chiesa ci si fa conoscere attraverso immagini varie» (LG 6) che non si possono ridurre alle sue strutture sociologicamente descrivibili e visibili: il mistero della Chiesa partecipa analogicamente al mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio. Tutti i simboli biblici della Chiesa sono di conseguenza anche analogicamente simboli di Cristo stesso (cfr. LG 7). Il «santo scambio» dell'incarnazione deve allora continuare nella Chiesa: «Tutti i membri devono a lui formarsi, fino a che Cristo non sia in essi formato» (LG 7). «Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostiene la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde per tutti la verità e la grazia» (LG 8). La Chiesa è allora un *signum visibile invisibilis gratiae*, o, come dice il Concilio, «segno, strumento e sacramento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1).

Seguendo l'ecclesiologia «differenziata» di sant'Agostino e la sua «teologia dinamica della storia» del *De civitate Dei*, né «l'uomo vecchio», né «l'uomo nuovo», né la *civitas terrena*, né la *civitas Dei* sono realtà concretamente differenti, ma sono in verità «entrambi in noi»²⁵. Riguardo alla Chiesa pellegrina sulla terra come una realtà solamente parziale della Chiesa di Cristo, non possiamo allora fare una distinzione tra una minoranza di *pauci electi* e santi ed una *massa damnata* (come avevano fatti gli eretici dei primi secoli, Novaziano, Donato o Pelagio). All'opposto di queste posizioni radicali il decreto descrive il cammino della Chiesa pellegrinante con un realismo ottimistico: andiamo dalle tenebre del mondo (e anche in noi!) all'aurora di un giorno eterno: «La Chiesa, che comprende nel suo seno *peccatori* ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continua-

²⁵ Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei* II, 15-18; H. C. SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, 11-16; 54-60; 146-169.

mente per il cammino della penitenza e del rinnovamento. La Chiesa prosegue il suo *pellegrinaggio* fra le *persecuzioni del mondo* e le consolazioni di Dio annunziando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga (cfr. 1Cor 11,26). Dalla virtù del Signore risuscitato trae la forza per vincere con pazienza e amore *le afflizioni e le difficoltà*, che le vengono *sia dal di dentro che dal di fuori*, e per svelare in mezzo al mondo, con fedeltà, anche se *non perfettamente*, il *mistero* di lui, fino a che alla fine dei tempi esso sarà manifestato nella *pienezza della luce*» (LG 8).

Il simbolismo della luce, adottato dal Concilio sulla base della tradizione veterotestamentaria e patristica, domina anche tutti gli aspetti pastorali della descrizione della missione e della sorte della Chiesa temporale e pellegrina nel mondo: «Come già Israele secondo la carne peregrinante nel deserto viene chiamato Chiesa di Dio (Dt 23,1ss.), così il *nuovo Israele* dell'era presente, che *cammina* alla ricerca della città futura e permanente (cfr. Eb 13,14), si chiama pure Chiesa di Cristo (cfr. Mt 16,18); è il Cristo infatti che l'ha acquistata col suo sangue (cfr. At 20,28), riempita del suo Spirito e fornita di mezzi adatti per l'unione visibile e sociale... Dovendosi essa estendere a tutta la terra, entra nella storia degli uomini, benché allo stesso tempo trascenda i tempi e i confini dei popoli, e nel suo *cammino* attraverso le tentazioni e le tribolazioni è sostenuta dalla forza della grazia di Dio che le è stata promessa dal Signore, ... finché attraverso la croce giunga *alla luce che non conosce tramonto*» (LG 9).

Nella sua descrizione della missione della Chiesa il decreto *Lumen gentium* si orienta all'ecclesiologia petrina che descrive la Chiesa come la «nuova Gerusalemme», come un «tempio di pietre vive» che brilla dal monte Sion sulle tenebre del mondo, e come «popolo sacerdotale». Il decreto utilizza allora tutti i simboli tradizionali, ma vuole creare un'immagine più viva e dinamica della Chiesa nel mondo d'oggi: la Chiesa non appare più come una «fortezza incrostata con piccole finestre» che vuole anzitutto proteggere la sua luce interna contro il vento levato dalle «tenebre del mondo», ma come un popolo stabile di pietre vive che ha molto da offrire e niente di nascondere.

Anche i laici, dapprima descritti solamente come oggetto delle opere e delle istruzioni della gerarchia sacerdotale con una *potestas docendi, sanctificandi et jurificandi*, appaiono nel decreto come portatori attivi della missione di Cristo. Il vecchio concetto giuridico di *potestas* viene sostituito dal concetto di *munus* (cfr. LG 36). La Chiesa di Cristo non è come una società feudale con una gerarchia onnipotente e con sudditi ubbidienti e tranquilli. Tutti hanno ricevuto lo Spirito vivente e hanno il diritto e il dovere di partecipare alla missione della Chiesa: «Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differisca-

no essenzialmente e non solo in grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo... I fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa... [I laici] sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere la fede con la parola e con l'opera, come veri testimoni di Cristo» (LG 10s.); «A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore» (LG 31).

Il decreto sottolinea spesso il fatto che la parola illuminante e salvifica di Dio sia anche una parola creativa. Un cristiano diventa così un "cooperatore della verità", chiamato a creare un mondo nuovo. Il Verbo incarnato e l'effusione della sapienza illuminante di Dio ha sempre bisogno di una "seconda incarnazione" nel lavoro dell'uomo che crea un nuovo mondo: «Nel compimento universale di questo ufficio, i laici hanno il posto di primo piano. Con la loro competenza quindi nelle discipline profane e con la loro attività, elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo, portino efficacemente l'opera loro, affinché i beni creati, secondo i fini del Creatore e la *luce del suo Verbo*, siano fatti progredire dal lavoro umano, dalla tecnica e dalla cultura civile per l'utilità di tutti gli uomini senza eccezione, e siano tra loro più convenientemente distribuiti e, secondo la loro natura, portino al progresso universale nella libertà umana e cristiana. Così Cristo per mezzo dei membri della Chiesa *illuminerà* sempre di più l'intera società umana con la sua *luce che salva*» (LG 36).

Il vero e pieno senso delle opere salvifiche di Dio e della sua Chiesa allora non è quello di abbandonare il mondo, ma di santificarlo e illuminarlo. Purificare, rinnovare e santificare il mondo e prepararlo a partecipare alla gloria eterna di Dio è allora la vera missione e la vera gloria della Chiesa. Il capitolo 41 del decreto dice dunque: «Nei vari generi di vita e nei vari compiti una unica santità è coltivata da quanti sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adorando *in spirito e verità* Dio Padre, camminano al seguito del Cristo povero, umile e carico della croce, per meritare di essere *partecipi della sua gloria*» (LG 41).

Il tempio santo della Chiesa di pietre vive deve essere edificato in mezzo al mondo, dentro il lavoro e in tutta la società, non separato e non mescolato, come le due nature del Signore e come sant'Agostino già aveva descritto il giusto legame tra Chiesa e Stato: «Tutti gli uomini sono chiamati a formare il popolo di Dio. Perciò questo popolo, pur restando uno ed unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i

secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio. Il quale in principio creò la natura umana una e volle infine radunare insieme i suoi figli dispersi» (LG 13).

Il decreto *Lumen gentium* non descrive l'unità e la pienezza della Chiesa come un'unità materiale: la Chiesa locale come comunità vivente non è solamente una piccola parte o una realizzazione parziale del mistero della Chiesa. L'unità e la ricchezza della Chiesa non dipendono primariamente da una organizzazione papale centralizzata, ma dalla presenza attiva e vivente del Signore risorto che dice: «Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20). La Chiesa locale è allora la “pienezza nel particolare” della Chiesa, se essa mantiene l'armonia e la solidarietà con tutta la Chiesa: «Il romano Pontefice, quale successore di Pietro, è il perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei vescovi sia della massa dei fedeli. I singoli vescovi, invece, sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari queste sono formate ad immagine della Chiesa universale, ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica» (LG 23). Il popolo di Dio diffuso sulla terra deve allora mantenere un legame sensibile e attivo con il mistero della Chiesa come «corpo mistico della Chiesa» (LG 23): «Questa Chiesa di Cristo è veramente presente nelle legittime comunità locali di fedeli, le quali, unite ai loro pastori, sono anch'esse chiamate Chiese nel Nuovo Testamento» (LG 26).

5.4. Un edificio di pietre vive

Negli atti di una fede e speranza comune e di un'attività e solidarietà comune anche la Chiesa diffusa sulla terra può apparire e splendere come un edificio di pietre vive o come corpo mistico di Cristo. Dobbiamo allora «promuovere ogni attività comune alla Chiesa, specialmente nel procurare che la fede cresca e sorga per tutti gli uomini la luce della piena verità» (LG 23); «Se quindi nella Chiesa non tutti camminano per la stessa via, tutti però sono chiamati alla santità e hanno ricevuto a titolo uguale la fede che introduce nella giustizia di Dio... Poiché la stessa diversità di grazie, di ministeri e di operazioni raccoglie in un tutto i figli di Dio, dato che “tutte queste cose opera... un unico e medesimo Spirito” (1 Cor 12,11)» (LG 32).

L'ottimismo illuminato dei fedeli non è un autoinganno suggestivo che si illude di poter creare un nuovo mondo perfetto con le proprie forze: «È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni. Fate tutto senza mormorazioni e senza critiche, perché siate irreprensibili e semplici, figli di Dio immacolati in mezzo a una generazione perversa e degenerare, nella quale dovete splendere come astri nel mondo, tenendo alta la parola di vita» (Fil 2,13-16). I fedeli sono allora i “coeducatori eletti” dell'inizio del Regno di Dio, ma il pieno compimento di

quest'opera salvifica è l'opera promessa dal Dio Creatore: «E invero il Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé... [Egli] trasformerà allora il nostro misero corpo, rendendolo conforme al suo corpo glorioso (cfr. Fil 3,21), e verrà per essere glorificato nei suoi santi e ammirato in tutti quelli che avranno creduto» (LG 48). Questa «beata speranza» (LG 48) è il legame di una «viva luce» della «presenza» del Signore (LG 50) che crea una relazione diretta tra la Chiesa celeste e la Chiesa pellegrina: «cerchiamo dalla vita dei santi l'esempio, dalla comunione con loro la partecipazione alla loro sorte e dalla loro intercessione l'aiuto. E d'altra parte insegnino ai fedeli che il nostro rapporto con gli abitanti del cielo, perché lo si concepisca alla *piena luce della fede*, non diminuisce affatto il culto di adorazione reso a Dio Padre mediante Cristo nello Spirito, ma anzi lo arricchisce» (LG 51).

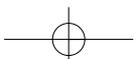
Il decreto *Lumen gentium* descrive allora il mistero della Chiesa come una comunità vivente che si estende non solo sulle strade della terra, ma anche in cielo come convivenza compiuta e piena dei santi con il Dio unitrino: in questa comunità non sono i membri della gerarchia terrena della Chiesa ad avere il grado più alto, ma in verità i santi nei quali la formazione dell'uomo nuovo è più avanzata. In questo senso il decreto descrive Maria, la santa Vergine, come «nuova Eva», «madre e modello della Chiesa» (LG 55.69). Questa visione relativizza in un certo modo il valore e la differenza tra il clero e i laici nella Chiesa pellegrinante: la Chiesa trionfante nel cielo sarà certamente senza gerarchia, dove tutti vedono il Signore come «agnello di Dio» faccia a faccia (cfr. Ap 14). La Chiesa pellegrina è così «l'aurora della salvezza» nella via alla «luce totale» (LG 54).

La fede cristiana non è solamente la fede in un Dio che salva e santifica, ma anche la fede in un uomo santificato. Gesù Cristo è l'unica piena luce e sole del mondo e l'unico salvatore degli uomini. Grazie all'effusione del suo Spirito salvifico, la sua luce, la sua parola e il suo spirito diventano la nostra luce, la nostra parola e il nostro spirito. Come la luna brilla nella notte grazie alla luce del sole, anche un santo può brillare come una luna nelle tenebre del mondo. Così la santa Vergine immacolata brilla nel mondo come una «luna piena» e tutti i santi come «mezzelune» o «stelle fisse» che indicano alla Chiesa come «nuova arca di Noè» la rotta per navigare con speranza nella direzione giusta.

I santi della Chiesa che «contemplano alla luce del Verbo fatto uomo» (LG 65) sono allora in qualità di *cooperatores veritatis* gli «insegnanti» e i segnali che indicano al popolo peregrinante nelle tenebre la via verso la luce piena: «La madre di Gesù, come in cielo, in cui è già glorificata nel corpo e nell'anima, costituisce l'immagine e l'inizio della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura, così sulla terra brilla ora innanzi al peregrinante popolo di Dio quale segno di sicura

speranza e di consolazione, fino a quando non verrà il giorno del Signore (cfr. 2Pt 3,10)» (LG 68).

La Chiesa come “nuova arca di Noè” avanza allora con la luce verso la luce eterna con la promessa della vera luce del mondo che diceva: «Ancora un poco e non mi vedrete; un po’ ancora e mi vedrete» (Gv 16,16). Questa è la grande risposta del Signore alla grande domanda dell’uomo: «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare? Che cosa è l’uomo?».



«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

Claudio Delpero

Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze)

Il Nuovo Testamento, soprattutto negli scritti paolini, designa spesso la novità dell'atteggiamento religioso cristiano con il termine di *santità*¹: se vediamo questo fatto alla luce della bimillenaria storia della Chiesa, non ci sorprende che essa per il mondo abbia rappresentato, ovunque sia stata accolta, un reale "miracolo morale", impossibile da spiegare da parte di quanti l'avversano o le restano indifferenti. A ragione, dunque, la *Lumen gentium* ha dedicato ben quattro dei suoi otto capitoli, l'equivalente della sua seconda metà, al tema della santità, perché questa rappresenta il vero fine della Chiesa. E se il fine costituisce aristotelicamente la *causa causarum* d'ogni realtà, allora tramite la santità perveniamo alla vera essenza "intrinseca" della Chiesa, trattata nella Costituzione dogmatica, e, grazie alla Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, comprendiamo parallelamente quale sia la sua missione "estrinseca" nei riguardi del mondo, procedente ugualmente dalla sua santità.

Trent'anni fa, trattando il tema della *Credibilità della Chiesa* in una tesi di teologia fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma², mi ero chiaramente posto il problema dell'incredulità di tanti "laici" nei suoi confronti, sia che si ispirassero all'ateismo esplicito dei marxisti, sia che facessero proprio il vago teismo degli illuministi-liberali: in entrambi i casi, per ragioni politicamente e teo-

¹ Cfr. Mt 5,48: «Voi, dunque, siate perfetti come il vostro Padre celeste è perfetto»; Gv 17,19: «Per essi santifico me stesso, affinché anch'essi siano santificati nella verità»; 1 Ts 4,3: «Questa è la volontà di Dio: la vostra santificazione»; Ef 1,4-5: «Egli ci ha prescelti in lui, prima della fondazione del mondo, a essergli santi e senza macchia al cospetto suo, nel suo amore»; 5,26-7: «Cristo ha amato la sua Chiesa: egli ha dato se stesso per lei, per santificarla, ... perché fosse santa e immacolata». Inoltre, in numerosi testi delle sue lettere san Paolo si dirige ai cristiani con l'appellativo di «santi».

² Cfr., dello scrivente, le due opere citate nella nota 4.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

logicamente divergenti, si tagliano i ponti fra Dio e l'uomo, giungendo così a escludere che la vita nel mondo sia compatibile con la santità cristiana, e quindi, con ogni esigenza di giustizia da questa derivante. Inoltre, la lunga pratica pastorale in America Latina (1967-74) e in Italia (1976-92) ha confermato ampiamente questo dato: ho riscontrato che la cultura occidentale è davvero imbevuta di varie forme di ateismo³, che si traducono in atteggiamenti ostili o indifferenti nei confronti della realtà ecclesiale e delle sue proposte. È logicamente impossibile che la Chiesa risulti credibile, quando non si crede affatto in Dio, o ci si crede poco: in questi casi, la prospettiva da cui la si contempla non va oltre il punto di vista meramente sociologico e materialistico.

Nel frattempo, il quadro del confronto culturale col cristianesimo è mutato: oggi la fede cristiana non deve misurarsi soltanto con i soliti anticlericali, perché la globalizzazione fa sì che due miliardi di cristiani, in casa o fuori casa, debbano confrontare le proprie posizioni con quattro miliardi di non cristiani, principalmente islamici, induisti e buddisti. In altre parole, il tema della santità della Chiesa e della "giustizia" che essa auspica nel mondo si confronta anche con le analoghe concezioni o prassi, a volte nettamente discrepanti da quella cristiana, che presentano le grandi religioni. Il confronto è diventato più complesso, e perciò richiede chiarezza di idee e soprattutto un ottimismo radicato nella realtà.

Ritengo di far cosa utile ai lettori, riproponendo in tre tappe l'itinerario delle mie pubblicazioni ecclesiologiche: dapprima, lo studio delle relazioni fra la santità della Chiesa e il suo impegno per la giustizia fra gli uomini (1976-78)⁴; poi, il senso e la portata della "Nuova evangelizzazione" (1992-94)⁵; da ultimo, alcune ipotesi sulla "Terza Chiesa" del futuro (2004)⁶. Le tre tematiche accennate sono in evidente connessione fra di loro, come vedremo, e la stessa storia del pensiero cristiano⁷ mostra chiaramente che questa fede, ovunque sia stata accolta, ha portato, grazie al suo

³ Il n. 19 della *Gaudium et spes* menziona esplicitamente ben dieci specie di ateismo: negazione esplicita di Dio, agnosticismo, negazione virtuale, scientismo relativistico, relativismo totale, antropologismo del superuomo, teismi vari, indifferentismo, manicheismo, idolatria.

⁴ Cfr., dello scrivente, *La credibilità della Chiesa e la sua azione in favore della giustizia sociale considerate alla luce di una recente teoria di Guido Fassò*, 1-520 (*pro manuscripto*): tesi diretta dal prof. Gerald O'Collins, presentata alla PUG di Roma il 23.XI.1976 e ivi registrata col n. 4.837; pubblicata in seguito col titolo *Credibilità della Chiesa e giustizia sociale: un'alternativa?*, Brescia 1978, 1-180.

⁵ Cfr., dello scrivente, l'opera concepita come continuazione della tesi, *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, domani*, Milano 1994, dove la posizione di fondo del Fassò è oggetto di una critica serrata, ben più centrata di quella anteriormente fatta e c'è un'apertura alle nuove problematiche ecclesiali.

⁶ Cfr., dello scrivente, l'opera *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia nei documenti del Vaticano II*, Firenze 2004. Si vedano anche le opere di S. P. Huntington, Ph. Jenkins e W. Buhlmann citate alle note 26-28.

messaggio permeato di santità, verso una più giusta impostazione nelle relazioni fra gli uomini.

1. Santità della Chiesa e promozione della giustizia sociale

A prima vista, il titolo del nostro tema può sembrare forzato, data la consistente distanza che separa i rispettivi termini: la santità ha, al massimo, una certa relazione con la “giustizia” di cui parla la Bibbia, mentre appare del tutto distante dalla “giustizia distributiva” che costituisce l’essenza della giustizia sociale, troppo materiale e mondana per pretendere una relazione con la santità. Il nostro compito consisterà precisamente nel verificare se questa prima impressione è attendibile ed, eventualmente, nel correggerla.

1.1. Un problema complesso

Il mio lavoro di tesi in teologia sulle relazioni fra la credibilità della Chiesa e la sua promozione della giustizia sociale fra gli uomini rappresentava la conclusione di un primo soggiorno in ambiente latinoamericano (1963-74), soprattutto in Colombia e Uruguay: esso si proponeva di verificare in particolare il valore della “teologia della liberazione”, nata dai documenti che l’episcopato latinoamericano aveva ratificato a Medellín (1968)⁸, messa in atto in vari ambienti come applicazione specifica del Vaticano II all’America Latina e molto commentata allora anche in ambiente europeo. Tale teologia suscitava ovunque parecchie perplessità, specialmente per il fatto di utilizzare l’analisi marxistica nell’approccio alla realtà sociale. Tuttavia, in quegli anni si era ancora in fase di sperimentazione, e ciascuno difendeva a spada tratta, come meglio poteva, il proprio punto di vista.

Fu, quindi, con gran sorpresa che mi imbattei nell’opera *Cristianesimo e società* di Guido Fassò, docente di Filosofia del Diritto (Bologna, 1917-74), che sosteneva un punto di vista diametralmente opposto a quello dei cristiani socialmente impegnati, “liberazionisti” inclusi. Difatti, egli propugnava, ricorrendo a ben congegnate argomentazioni filosofico-teologico-giuridiche, che il cristianesimo e la società erano

⁷ Cfr. al riguardo, dello scrivente, *La teologia nella storia. Genesi ed evoluzione del metodo teologico*, Firenze, 2004.

⁸ Cfr. CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, vol. I, *Ponencias*; vol. II, *Conclusiones*, Bogotá 1968. La “Conferenza” di Medellín (Colombia) fu ufficialmente aperta dal discorso di Paolo VI nella cattedrale di Bogotá il 24.VIII.1968 ed ebbe luogo a Medellín dal 26 agosto al 6 settembre dello stesso anno.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

realtà radicalmente inconciliabili fra loro, perché la Giustizia divina si riferiva soltanto all'Assoluto, mentre quella umana si diluiva nell'effimero e nel relativo. Secondo lui, il cosiddetto "cristianesimo sociale", vuoi quello moderato dei partiti centristi europei, vuoi quello esasperato della "teologia della rivoluzione", era, tutto sommato, un assurdo nei termini, dal momento che religione e società non avevano proprio nulla in comune: la prima era proiettata verso l'Uno e l'Assoluto, mentre la seconda si dedicava piuttosto al mondo plurale e relativo⁹.

Ad accrescere ulteriormente la confusione era nata una forte discussione in seguito alla pubblicazione dell'opera citata del Fassò, fra quelli che ne accettavano e quelli che ne respingevano la tesi di fondo. Probabilmente il giudizio più polemico era stato quello di Nicola Matteucci, che nella sua recensione metteva a confronto le tesi praticamente coeve, ma opposte, di Guido Fassò e di Giorgio La Pira, sindaco di Firenze. Da buon "laico", egli accomunava entrambi, impropriamente, con l'etichetta di "cattolici", aggiungendo però che essi sostenevano in campo sociale le più disparate teorie: quella del totale disimpegno (Fassò) e quella dell'impegno sbracato (La Pira). In tal modo si permetteva di concludere sarcasticamente che i cattolici apparivano nella società italiana «come barbari accampati in terra straniera»¹⁰, cioè, privi di amor di patria. Tale puntata polemica aveva una sua indubbia utilità, perché proveniva da uno che era parimenti critico nei riguardi di entrambe le posizioni, ma, soprattutto, perché essa additava quali erano i due errori da evitare nell'impostazione delle relazioni fra cristianesimo e società. Quando si cerca la soluzione di un problema complicato, è già molto che siano messe opportunamente in luce le posizioni estreme da evitare, perché la via più sensata si trova nel mezzo.

Comunque, per capire quanto complessa fosse la relazione fra l'autentico spirito ecclesiale e la promozione della giustizia sociale, sarebbe stato sufficiente rammentare le travagliate vicissitudini della costituzione *Gaudium et spes* del Vaticano II, la quale coraggiosamente aveva affrontato problematiche similari¹¹: sia le perplessità affiorate nella preparazione del testo, sia le discussioni in aula conciliare sui temi proposti, sia le consistenti divergenze emerse nella sua interpretazione dopo il Concilio, mostrano che vi è soggiacente lo spinoso "teorema del soprannatu-

⁹ Cfr. G. FASSÒ, *Cristianesimo e società*, Milano 1956 e 1969 (pubblicata anche in *Studi parmensi* VI [1956] 1-161). Quanto al paziente lavoro di analisi di tutto il pensiero fassoiano, rimando alla tesi citata nella nota 4 e alla sua pubblicazione, che in realtà ne è una sintesi essenziale.

¹⁰ Cfr. N. MATTEUCCI, *Problemi e libri – Cristianesimo e società*, in *Il Mulino* II (1957) 732-737. Per farsi un'idea delle tante recensioni apparse in merito, cfr., dello scrivente, *Credibilità...*, cit., 25, nota 8.

¹¹ Su questo tema, cfr., dello scrivente, *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia nei documenti del Vaticano II*, Firenze 2004, 139-142.

rale”, o meglio, la questione concernente le relazioni fra valori soprannaturali e valori naturali. Il Concilio aveva evitato di porsi apertamente tale questione, dal momento che il concetto di “soprannaturale”, ereditato dalla teologia postridentina, risultava difficilmente conciliabile con quello della Patristica e della Scolastica¹²; tuttavia, chiunque può rendersi conto anche oggi che questa problematica, allora evitata, affiora continuamente come un macigno ineludibile in tutte le questioni-chiave della menzionata Costituzione.

1.2. La soluzione intravista

Ascoltati e soppesati tutti i pareri in fatto di impegno cristiano sociale, incluso quello della coeva “teologia politica” di Johann B. Metz, non si andava al di là di due certezze evidenti: la prima, che la Chiesa, soprattutto per mezzo del suo segno essenziale della santità, aveva avuto in tutte le epoche, secondo modalità marcatamente diverse, un vistoso influsso sulle società evangelizzate; la seconda, che un suo impegno politico diretto nelle questioni sociali era in linea di principio sconsigliabile, perché avrebbe portato acqua al mulino della “teocrazia”, poco conciliabile con l’esplicita raccomandazione di Cristo (Mt 20,25-28) di un disinteressato “servizio” al vero bene dell’uomo.

In altre parole, la promozione della giustizia sociale, che era indubbiamente un valore umano molto positivo, poteva fungere nella “via empirica” sostenuta dal Concilio Vaticano I (DS 3012-3) quale segno di credibilità a favore della Chiesa, a patto che si stabilisse un esplicito accordo con gli altri valori ecclesiali (e quindi, si escludessero la violenza e altri mezzi immorali), in particolare con i quattro principi della dottrina sociale cristiana (rispetto della persona, solidarietà, sussidiarietà dello Stato, interdipendenza dei popoli). Difatti, la Chiesa esiste innanzitutto per creare la comunione fra Dio e gli uomini, il che equivale alla carità nella sua duplice dimensione verticale e orizzontale, mentre solo indirettamente è interessata alla giustizia sociale, la quale poi è da essa ricercata in modo ben diverso da come la concepiscono i partiti politici¹³.

¹² Henri De Lubac ha il merito d’aver chiesto prima del Concilio una nuova concezione del soprannaturale (*Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946), che fosse più in linea con l’antica tradizione e reagisse alle deformazioni introdotte dal concetto di *natura pura* da parte del Caietano e del Suárez. È probabile che questa riluttanza ad adottare un termine “insicuro” abbia suggerito ai padri conciliari di prescindere da esso, ma il problema sotteso restava, comunque, aperto.

¹³ Da qui si capisce perché il Vaticano II sconsigli ai presbiteri di prender partito nelle posizioni politiche (PO 6g): difatti, essi edificano la comunità cristiana solo «come araldi del vangelo e pastori della Chiesa».

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

Conseguentemente, si richiedeva una difficile, ma indispensabile, armonizzazione fra le opposte tesi del Fassò e di La Pira. Entrambi avevano avuto intuizioni buone: il primo, nel mettere in guardia contro le politicizzazioni semplicistiche del messaggio cristiano, distinguendo in questo un centro (la carità verso Dio, la mistica) e una periferia (le concrete opzioni per attualizzare la carità); il secondo, nel chiedere un impegno socio-politico esplicito a favore dei poveri e dei meno abbienti, per i quali Cristo e la tradizione cristiana hanno sempre avuto una predilezione speciale. D'altra parte, entrambi avevano evidenti punti deboli nelle loro tesi: il primo affidava ogni aspetto socio-politico esclusivamente alle regole di questo mondo, ma in tal caso si rinunciava a evangelizzarlo; il secondo, al contrario, pensava che il Vangelo fosse portatore di esplicite opzioni socio-politiche, quando, invece, queste dovevano essere il frutto di decisioni personali, più o meno sofferte.

La concordanza o convergenza degli opposti è possibile soltanto quando si trova un fattore in grado di fonderli in una superiore unità. Ora, nella questione che stiamo trattando esso è rappresentato dalla santità della Chiesa: se essa esiste in concreto, il problema si risolve; se non esiste, non si vede davvero come uscire dal ginepraio. In altri termini, la promozione di una maggior giustizia tra gli uomini non è una questione da affidare alle alchimie del caso o alle perizie economico-politiche degli uomini, ma è da vedere in connessione diretta con la stessa santità della Chiesa: da qui si capisce perché in passato il cristianesimo abbia avuto e al presente possa avere profonde conseguenze sociali.

1.3. Un problema votato all'incertezza cronica?

Abbiamo parlato nel punto precedente di una "soluzione intravista", il che denota la precarietà della stessa. Difatti, l'impegno ecclesiale concreto per una maggiore giustizia fra gli uomini dissolve all'istante qualsiasi soluzione semplicistica o automatica. Ciò avviene non soltanto perché l'organizzazione sociale umana è un fenomeno di per sé complesso, ma soprattutto perché la giustizia è difficile da realizzare a ogni livello, cominciando dalla cellula sociale fondamentale della famiglia. Anche ai livelli più semplici è possibile raggiungerla in proporzione alla capacità che tutti gli interessati hanno di superare le proprie meschinità in vista del bene reciproco, o del Sommo Bene. In entrambi i casi appare come fattore decisivo la carità, che non a caso la *Lumen gentium* fa coincidere con la santità (nn. 40-41): soltanto se gli uomini trasformano in modo radicale la loro vita con la conversione personale, è possibile che anche le loro strutture sociali sperimentino un miglioramento.

Il movimento contrario, tanto caro alla mentalità marxistica e sessantottina, che cioè il cambiamento delle strutture possa generare uomini nuovi, è puntualmente

smentito dai fatti e dall'esperienza umana, la quale non tollera automatismi, perché è nata per la libertà e si svolge nell'ambito delle libertà personali. La Chiesa può far molto per il bene degli uomini, perché è «Una persona (Spirito Santo) in molte persone (Cristo e noi)»¹⁴: forse alla luce di questa definizione si capisce perché essa è in grado di fare cose umanamente impossibili, anche per il bene della stessa convivenza umana, essendo lo stesso Mistero di Dio che si incarna nella vita sociale. In definitiva, è la stessa santità delle tre Divine Persone il fattore decisivo che porta all'elevazione della Chiesa rispetto alla più generale convivenza umana, all'interno della quale essa poi svolge la propria funzione di «sacramento di salvezza», come ripetutamente ha affermato il Vaticano II¹⁵.

Tale funzione è possibile anche in campo sociale nella misura in cui la Chiesa trova una collaborazione valida nell'ambiente. Ci si rende conto di questa profonda verità, stabilendo un paragone fra certe nostre aree cattoliche sensibili al "cristianesimo sociale", come la Lombardia e il Veneto, e certe altre in cui tale sensibilità perde colpi a vista d'occhio, come la Toscana e il Lazio, o dove essa è quasi del tutto assente, come avviene in genere nell'America Latina. Con molta ragione si fa presente che l'azione sociale della Chiesa s'avvera nella misura in cui collaborano con essa svariati ambiti essenziali, come 1) la famiglia, 2) la scuola, 3) le organizzazioni giovanili, 4) le strutture intermedie, soprattutto 5) quelle politiche, 6) il volontariato e 7) i mass-media¹⁶. Mancando, invece, tale collaborazione, la proposta della Chiesa in campo sociale viene squalificata quale "pura utopia", come regolarmente denunciano gli anticlericali di sinistra o di destra, e la sua azione concreta approda in questo caso soltanto a fallimenti, come ho quasi sempre constatato nell'ambiente latinoamericano.

1.4. La risposta dei fatti

Nella vita si registra davvero un gran progresso quando si smette di essere impazienti e si impara ad attendere le risposte, che arrivano sì puntuali, ma col tempo

¹⁴ Questa interessante "formula ecclesiologica" è stata proposta da H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Assisi 1968.

¹⁵ Cfr. SC 5.26; LG 1.9c.48b; GS 42c.43f.45a; AG 1a.5a. Sono da sottolineare per il nostro tema le tre citazioni ravvicinate della *Gaudium et spes*, che tratta precisamente temi di socialità umana.

¹⁶ Questa interessante prospettiva è presentata da J. SHASHING nell'articolo *Dalla lotta di classe alla cultura della solidarietà*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Roma-Assisi 1987, II, 1454-67 (1461-67), dove «la Chiesa rappresenta l'ottavo ambito di inziiazione e di esperienza della solidarietà» (1466).

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

necessario; tuttavia, il bello, o il brutto, di questa faccenda è che in genere non si sa con precisione quanto tempo sia necessario aspettare. Così, col tempo, anche per i nostri interlocutori Fassò e La Pira è arrivata la risposta esauriente, e conviene esaminarla un poco.

La “teoria teologico-sociale” del Fassò, da lui stesso definita una “strana teoria” da persona isolata, non ha avuto alcun seguito, né in campo cattolico, né al di fuori di esso. È rimasta una proposta interessante e stimolante, ma non ha prodotto alcunché e, soprattutto, non ha trascinato nessuno verso prese di coscienza e trasformazioni personali, suscitando magari movimenti specifici che si proponessero un miglioramento della condizione umana. La cosa grave è che altri nel frattempo hanno ottenuto questi risultati in campo religioso o politico, come si rileva in questi giorni con la morte di don Luigi Giussani (22.02.2005), fondatore di *Comunione e Liberazione*. D'altra parte, è emerso da ulteriori studi personali¹⁷ che il Fassò aveva una visione piuttosto distorta dell'uomo, perché partiva dal presupposto che siamo tutti pervicacemente materialisti, vittime fatali di un'insaziabile bramosia di denaro e di potere, dalla quale si salverebbero soltanto i veri mistici, che in definitiva sono molto scarsi. Comunque, tutto ciò non ritrae in modo onesto la realtà umana come la si sperimenta quotidianamente: è piuttosto una deformazione della stessa e il prodotto di una rassegnata resa a quanto di peggio vi è nell'esperienza umana. Può sembrare di comodo questa soluzione, ma bisogna anche obiettare che è una “comodità” dalle conseguenze tragiche: si rinuncia a cambiare gli altri, e persino si rinuncia a migliorare se stessi. Vien la voglia di chiedersi se varrà ancora la pena di vivere in un clima tanto tetro e negativo.

Quanto al movimento di La Pira, esso ha lasciato un'indubbia traccia di sé nella Fondazione che a Firenze ne promuove la memoria e la conoscenza degli scritti¹⁸, ma è stata soprattutto la sua azione come Sindaco della città a procurargli una notevole risonanza a livello nazionale e internazionale. La sua personalità era ricca di carisma profetico, dal momento che tante sue intuizioni, soprattutto la costante preoccupazione per la pace, hanno anticipato il Vaticano II e sono ancora stimolanti per i tanti problemi dell'ora presente.

Tuttavia, non si può dire lo stesso per certe sue opzioni di parte: il Socialismo reale è miseramente crollato alla fine degli anni '80, mentre il movimento sessantottino è risultato un colossale *bluff*; né si può dir di meglio della menzionata “teo-

¹⁷ Cfr. dello scrivente l'opera citata nella nota 5 (in particolare 35-52).

¹⁸ Ai primi di novembre del 2004 lo scrivente ha potuto seguire personalmente e *in loco* varie iniziative commemorative di Giorgio La Pira, organizzate soprattutto dall'Arcidiocesi e dal Comune di Firenze.

logia della liberazione”, per la quale egli apertamente simpatizzava. Anni fa io stesso ne avevo suggerito una possibile “rianimazione” come teologia fondamentale pratica, contestualizzata nell’ambiente latino-americano, a condizione che si ovviasse al suo principale errore: quello di essersi servita dell’armamentario ideologico marxista e di aver trascurato del tutto la Dottrina sociale della Chiesa¹⁹. Ebbene, più di un decennio è trascorso, ma non si è rilevata la minima reazione a tale proposta, segno indubbio che chi è ancora su queste posizioni non accetta di fare la minima autocritica, perché si culla ancora nell’illusione di costituire per la Chiesa il vero “magistero”, magari infallibile, in concorrenza con quello cattolico ufficiale²⁰.

La miglior risoluzione da prendere è, allora, quella di mettere una pietra sul liberazionismo e le sue generose illusioni, rilevata soprattutto la sua incapacità di dialogo con chi la pensa diversamente. È quanto han fatto Giovanni Paolo II, i vescovi e la stessa chiesa latinoamericana, rimasta sempre piuttosto fredda di fronte alle proposte liberazionistiche. Ciò significa che la ricerca teologica e pastorale deve andare in altre direzioni, come vedremo nel prossimo punto, e uscire dal vicolo cieco della “teologia della liberazione”. Si finisce, allora, per dar ragione in parte al Fassò: nella fede cristiana si può distinguere fra un centro, l’adesione a Dio e al prossimo per Dio, e una periferia, costituita dall’azione cristiana nel mondo. Il buon senso raccomanda di dar sempre la precedenza al centro e di stare attenti a certe partenze dalla periferia, che possono portare fuori strada, come è successo ai liberazionisti.

¹⁹ La critica positiva e negativa della “teologia della liberazione” appare nella mia opera *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, domani*, Milano 1994, 59-118. Essa è stata notificata anche al pubblico di lingua spagnola nell’opera *La credibilidad de la Iglesia ayer, hoy, mañana*, México 1995, che costituisce una rifu-sione delle due precedenti opere sulla credibilità della Chiesa, apparse in italiano negli anni 1978 e 1994 rispettivamente.

²⁰ Durante la Conferenza generale dell’episcopato latinoamericano a Puebla (1979) si è rivolta giustamente ai teologi della liberazione l’accusa di voler costituire un “magistero parallelo” rispetto a quello dei vescovi, e la stessa tendenza era ravvisabile anche alla Conferenza di Santo Domingo (1992), alla quale ho personalmente partecipato. Mi son chiesto varie volte perché certi miei colleghi fossero tanto pertinaci in un errore così grossolano, inconciliabile con la concezione cattolica di Chiesa, che considera i vescovi, e non i “dottori” come i protestanti, quali depositari del Magistero autentico, sia esso infallibile o autoritativo.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

2. Senso e portata della “nuova evangelizzazione”²¹

Per capire il significato del recente neologismo della “nuova evangelizzazione”, è necessario verificare il modo con cui il termine di “evangelizzazione” è stato recuperato in campo cattolico nel contesto più ampio delle varie evangelizzazioni storicamente verificatesi. A quel punto potremo ricercare le possibili località e modalità secondo le quali la “nuova evangelizzazione”²² avrà luogo nel mondo, pur nei limiti del calcolo delle probabilità che la situazione attuale rende possibili. Si tratta dello stesso tema sviluppato nel punto precedente, cioè della giustizia umana nel contesto della santità cristiana, ma in una prospettiva di maggior attualità circa l’esperienza presente e di apertura profetica sul prossimo futuro.

2.1. L’evangelizzazione come concetto e fatto storico

A partire dal Nuovo Testamento, i termini di “vangelo” ed “evangelizzazione” hanno conosciuto un buon impiego per tutto il primo millennio cristiano, al fine di designare l’attività globale della Chiesa nell’annuncio di Cristo. Nel secondo millennio, invece, tale terminologia è stata rimpiazzata con “missione” o “propagazione della fede”. Il recupero del termine “evangelizzazione” è cominciato in campo protestante agli inizi del Novecento e si è esteso al campo cattolico verso la fine degli anni Cinquanta. A sua volta, il Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-65) ha introdotto tale termine nei suoi documenti una trentina di volte, soprattutto nel Decreto sull’attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, principalmente con tre significati: primo annuncio di Cristo ai pagani, ministero della parola all’interno della Chiesa e pastorale globale della stessa. Il postconcilio eredita tale pluralità di significati, come si può vedere nel documento più significativo in proposito, l’Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI, o nei coevi documenti della Conferenza Episcopale Italiana in tema di “Evangelizzazione e Sacramenti”.

D’altra parte, se diamo uno sguardo ai duemila anni di evangelizzazione che abbiamo alle spalle, ne riscontriamo per lo meno una trentina di forme storicamente avvenute, tra le quali spiccano per la loro rilevanza una mezza dozzina: aramaica, ellenistica, romana, germanica, slava, iberoamericana²³. In questi incontri fra

²¹ In questo tema lo scrivente ripropone in genere le principali idee pubblicate nella terza parte dell’opera *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, domani*, cit., 119-156.

²² D’ora in poi ridurremo questa espressione all’abbreviazione NE.

²³ Molto utile a questo fine è l’opera di J. COMBY, *Deux mil ans d’évangélisation*, Tournai-Paris 1992 (tr. it. Torino 1994).

evangelizzatori ed evangelizzati si riscontrano costanti e variabili: le costanti consistono nell'identico deposito dogmatico-morale della fede (Scrittura, Tradizione, Magistero) e gravitano attorno alla fedeltà al dogma cristologico, con possibili deviazioni verso il Nestorianesimo (al di fuori del campo cristiano vi corrispondono il Politeismo, l'Induismo e il Buddismo) o verso il Monofisismo (al di fuori del cristianesimo abbiamo in questa direzione l'Ebraismo e l'Islam). Le variabili sono innumerevoli e si raggruppano tutte attorno al fenomeno dell'inculturazione: cominciano con la diversità linguistica e giungono a tutti i possibili adattamenti di carattere socio-culturale.

Di particolare interesse è quanto possiamo ricavare da una riflessione sull'attuale mondo secolaristico che caratterizza l'Occidente cristiano: da una parte tale secolarismo, fomentato dal continuo progresso tecnico-scientifico, costituisce un pericolo mortale per l'evangelizzazione, e purtroppo bisogna ammettere che per il momento si brancola nel buio quanto a rimedi, perché non si sono ancora trovate risposte e soluzioni valide; d'altra parte, la moda secolaristica sta indubbiamente unificando il mondo, perché lo porta verso una nuova civiltà cosmopolita, designata ora come "globalizzazione". Ciò ridurrà notevolmente la necessità di tante inculturazioni specifiche e forse toglierà di mezzo tante barriere che sinora hanno impedito di evangelizzare certe religioni o culture. È questa la sfida maggiore per i cristiani del terzo millennio, che dovranno spremersi le menti e i cuori, pur di trovare una "nuova contestualizzazione" per la fede e la vita cristiana. Comunque, senza accorgercene, siamo già passati a un nuovo tema, perché dall'evangelizzazione storicamente avvenuta la preoccupazione per il presente ha fatto progredire la tematica.

2.2. Il neologismo della "nuova evangelizzazione"

Troviamo la prima menzione della NE nel *Messaggio ai popoli dell'America Latina* che conclude la Conferenza di Medellín (1968): «Bisogna incoraggiare una nuova evangelizzazione e una catechesi intensiva che giungano alle élites e alle masse, per ottenere una fede lucida e impegnata». Più tardi l'espressione ha conosciuto una grande fortuna, da quando Giovanni Paolo II l'ha adottata per preparare la "Conferenza" di Santo Domingo (1983-92), nelle cui *Conclusioni* occupa un posto di primaria importanza; egli stesso pensa di condensarvi l'intero programma ecclesiale per il terzo millennio. L'uso frequente che se ne è fatto in questi anni porta addirittura a inflazionarne il senso, per cui è urgente un chiarimento.

In generale, si ammette che per capire questo neologismo sia necessario rifarsi all'*aggiornamento-rinnovamento* cui Giovanni XXIII e Paolo VI sono ricorsi per

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

descrivere le linee programmatiche e le finalità del Vaticano II. Letta in tale contesto, l'espressione aiuta a mantenersi in linea con lo spirito profondo del Concilio e include vari significati, principalmente i seguenti: 1) Predicazione della parola di Dio; 2) Azione pastorale globale della Chiesa; 3) Rievangelizzazione delle regioni cristiane secolarizzate; 4) Proclamazione del Vangelo ai pagani; 5) Discernimento circa i segni dei tempi; 6) Realizzazione di una società più giusta. In altre parole, la NE riassume il ventaglio delle principali preoccupazioni che assillano la Chiesa alle soglie del terzo millennio. Ciascuno di questi significati può assurgere a priorità, a seconda della situazione della chiesa locale.

Tuttavia, la NE rischia di diventare un neologismo privo di senso, se la situazione ambientale in cui la Chiesa vive non produce realmente delle novità rispetto al passato. In molte zone del Vecchio Mondo, dove si vive di rendita di un cristianesimo plurisecolare, si menziona spesso la NE, ma senza percepirne lo spessore. Per essere concreti, non si può parlare di NE in quegli ambienti nei quali non appare il suo requisito essenziale, che è la "novità contestuale". Se si procede soltanto con mentalità e ritmi meramente tradizionali, diventa persino ridicolo incomodare la parola "nuovo", mentre è preferibile ammettere che di nuovo non c'è nulla, e lasciar perdere i neologismi. Quindi, la domanda fondamentale che ci poniamo è quella di chiederci concretamente dove e come nelle aree già evangelizzate si possono creare quei nuovi contesti che autorizzino a ipotizzare la possibilità di una NE.

2.3. Le probabili localizzazioni della "nuova evangelizzazione"

Trattando di localizzare in base a criteri umani le possibili zone della NE, la priorità è ovviamente da riservare al *mondo europeo*, che da quindici secoli circa si trova al centro dell'opera evangelizzatrice. In quest'area appare parecchia stanchezza, il che porta alcuni a concludere pessimisticamente che cristianesimo e mondo bianco europeo non hanno più nulla da dirsi. Sennonché la caduta della "cortina di ferro" nel 1989 sta portando l'Europa slava e ortodossa verso un'integrazione nell'Unione Europea, che sino a poco tempo fa includeva soltanto i popoli latini cattolici e quelli nordici piuttosto protestanti: il dialogo fra queste tre anime dell'Europa può creare vere novità contestuali per la NE. Più remota appare invece l'integrazione coi numerosi islamici che si sono stabiliti nelle nazioni europee (15-16 milioni circa), o con le nazioni musulmane che costellano la parte meridionale del Mediterraneo, perché la barriera culturale e religiosa dell'Islam è risultata sino-

ra insormontabile²⁴. Tutto sommato, prossimamente con l'Unione europea allargata e remotamente col dialogo cristiano-islamico, possono emergere novità considerevoli, e quindi crearsi reali possibilità di NE.

Il mondo più simile a quello europeo è l'*America del Nord*, fino a poco tempo fa dominata dagli WASP (White-Anglo-Saxon-Protestant), nonostante la minoranza francese del Canada e le forti immigrazioni giunte da ogni parte d'Europa e d'Africa, efficacemente assimilate. Tuttavia, questo mondo sperimenta da qualche decennio la forte immigrazione degli *Hispanos* (40 milioni) e degli Asiatici (15 milioni), né si può dimenticare che varie città nordamericane come New York, Chicago, Toronto, Los Angeles, Vancouver, Montréal, costituiscono dei veri *melting-pot*, dove svariate decine di culture, che nel caso newyorkese superano il centinaio, hanno l'occasione di frequentarsi in tutta libertà. Da questa mescolanza può emergere molto di nuovo, anche in senso cristiano, dal momento che su una popolazione non lontana dai 300 milioni di abitanti i cattolici costituiscono più di un quarto.

Segue poi il variegato *mondo latinoamericano*, che ormai comprende la metà dei cattolici del mondo, dove dai tempi della colonia si è messo in atto un forte meticciato, che in certi paesi, *in primis* nel Messico, raggiunge un'alta percentuale (70%). Anche se l'integrazione politico-economica fra queste nazioni è lenta, è possibile che qui, più che altrove, si creino quelle nuove contestualizzazioni che portano alla NE. Per quel che ho visto nei 22 anni di frequentazione di questo ambiente, il Messico resta la zona più promettente, seguito nell'ordine dal colosso brasiliano, dal Cono-Sud, dalle nazioni andine e dai paesi caraibici. Qualche novità potrebbe essere determinata anche dalle relazioni col gigante del Nord, per la creazione di un vero spirito panamericano, ma la cosa al momento è difficile.

Anche l'*Africa* può dir la sua nel problema della NE: lasciando da parte la visione davvero "nera" dei francesi che l'han definita il "continente perduto" (partecipa solo all'1% del commercio mondiale e il suo PIL annuale equivale a quello dell'Olanda), bisogna ammettere, cifre alla mano, che qui il cristianesimo ha fatto un passo gigantesco nel secolo XX, passando dai 10 milioni iniziali ai 360 milioni finali e superando in numero gli islamici nel corso degli anni Sessanta. Purtroppo, qui la mescolanza razziale ha marcato il passo e il tribalismo costituisce un ulteriore freno allo sviluppo umano in ogni senso, ma non è detto che la parte cristianizzata del continente non possa maturare novità considerevoli per la vita ecclesiale, ricca

²⁴ In fatto di dialogo con gli islamici è meglio non farsi illusioni: pare che un terzo di loro abbiano in testa soltanto la "guerra santa" e gli altri due terzi sognino pure loro un mondo "pacificamente" islamizzato.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

com'è di tradizioni ataviche e di spirito religioso. Una chiesa saldamente piantata può certamente sorprendere pessimisti e ottimisti per la propria vitalità.

Infine, più che di Asia, continente sterminato con la metà della popolazione mondiale praticamente ancora da evangelizzare, è più sensato parlare di *Sud-Est asiatico*, dove l'unica nazione cattolica delle Filippine può esercitare un notevole influsso su tutta l'area, includendovi anche la cristiana *Oceania*. Si tratta di un movimento ancora allo stato iniziale, ma che darà probabilmente risultati positivi, dal momento che conta con presupposti incoraggianti. È questo l'unico punto asiatico sul quale si possa far leva in vista di un futuro crogiuolo di realtà diverse in senso cristiano, in grado poi di portare a una NE, anche se resta chiaro che Dio può operare le sue sorprese in qualsiasi parte dell'Asia e del mondo, indipendentemente dai nostri calcoli più o meno probabili.

2.4. Il fattore decisivo: la mescolanza

Riandando a quanto abbiamo appena detto circa la possibile localizzazione della NE, risulta chiaramente che per noi il criterio decisivo per privilegiare certe zone è quello della convergenza e mescolanza delle caratteristiche antropologiche diverse, dal quale è possibile generare qualcosa di nuovo. Difatti, se non ci sono novità in senso umano, difficilmente esse possono realizzarsi dal punto di vista cristiano, come conferma l'esperienza storica.

Il fattore che maggiormente ha contribuito nell'antichità alla prima diffusione della fede cristiana è stato l'enorme crogiuolo di razze e di civiltà intrecciatisi ai bordi del Mediterraneo e alla fine unificatisi nell'impero romano: i suoi empori commerciali, dove spesso erano presenti anche gli ebrei, han reso possibile a un gruppo religioso insignificante di diventare in tre o quattro secoli la religione più diffusa nell'impero. Più tardi i barbari ne hanno invaso il settore occidentale: accettando insieme fede cristiana e romanità, han dato vita a una civiltà e a una cristianità del tutto rinnovate, il che non è avvenuto invece nel mondo bizantino, che è andato riducendosi sempre più. Anzi, si può dire che questo mondo si è dilatato soltanto con l'evangelizzazione degli slavi, ma anche in questo caso sono entrate in gioco popolazioni diverse. Qualcosa di simile si è avuto con l'evangelizzazione del Nuovo Mondo, dove soprattutto nell'area iberoamericana si è avuto un profondo meticcianto con le popolazioni preesistenti, e da ciò è sgorgata una NE, la principale che la Chiesa abbia conosciuto nei tempi moderni.

Da questi e analoghi casi possiamo dedurre la regola che non può esserci alcuna NE, se non si realizza la mescolanza convergente di elementi diversi. Ciò che nei razzisti suscita un poco nobile ribrezzo, costituisce piuttosto la norma del progres-

so umano e delle sue novità creative: nella misura in cui la mescolanza fra elementi diversi e complementari si risolve felicemente, maturano anche le condizioni perché sorga una NE. Ciò è chiaramente ravvisabile nell'evangelizzazione del Messico, una delle più fortunate dell'epoca moderna, che ha avuto il proprio inizio nel fatto guadalupano (1531), a dieci anni esatti dalla vittoria di Fernando Cortés sull'impero azteca.

Il grande merito della recente teologia ispanica o latina degli Stati Uniti, e soprattutto del suo corifeo Virgil Elizondo²⁵, è stato proprio quello di sottolineare l'importanza del meticcio per il tema che stiamo trattando, vedendolo alle origini dello stesso cristianesimo. La "Galilea delle genti" di cui parla l'evangelista Matteo con una citazione di Isaia per incorniciare l'inizio della vita pubblica di Cristo (Mt 4,15-17), mostra che egli, per il solo fatto di essere galileo e non giudeo, era molto vicino ai meticci. Scegliendo per la propria acculturazione e per la propria predicazione la "Galilea delle genti", luogo di incontro fra razze diverse e piuttosto fuori mano rispetto a Gerusalemme, egli fece propria questa cultura emarginata e disprezzata dai giudei contemporanei; sfidando Gerusalemme come centro di potere religioso, culturale e politico, dove si fabbricavano gli assolutismi particolaristici, e morendovi in croce rifiutato dalla città e dai suoi capi, egli proclamò efficacemente l'universalismo cristiano. Molto prima del Concilio di Gerusalemme dell'anno 50, Cristo con le sue scelte personali aveva già posto le premesse per uscire dalle strettoie del giudaismo con un nuovo sacerdozio, una nuova legge, un nuovo culto, un nuovo popolo, aperti all'universalità della condizione umana.

La Chiesa farà propria in tutte le epoche questa scelta che la porterà fino agli estremi confini del mondo, rifiutando la ricorrente separazione fra razze e gruppi sociali, dettata dall'esclusione del diverso, e optando per la legge più naturale della socialità umana che è quella dell'inclusione del diverso. Oggigiorno, per esempio, si stanno raccogliendo i frutti del secolare lavoro missionario: che ne sarebbe della Chiesa, se essa non avesse evangelizzato culture e popoli nuovi anche nell'epoca moderna? Lo vediamo subito, perché questa domanda ci porta diritti al nostro ultimo tema.

²⁵ Cfr. V. ELIZONDO, *Galilean journey. The Mexican-American Promise*, New York 1983; *The future is mestizo: Life where Cultures meet*, New York 1988. Per una panoramica sulla teologia ispanica negli USA, cfr. dello scrivente, *La credibilità...domani*, 1994, cit., 140-156.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

3. Proiezioni verso la “Terza Chiesa” del futuro

È questo il punto più aleatorio della nostra esposizione, consistente in proiezioni probabili circa le sue caratteristiche demografiche nel settore religioso dei prossimi decenni. Tali proiezioni si fondano sulla premessa che anche in futuro mantengano vigore le attuali linee di tendenza. Ovviamente, la prudenza consiglia in questo caso di non andare oltre l'anno 2050, dato che qualsiasi illazione fatta a partire dai dati disponibili nella situazione attuale diventa sempre più insicura a mano a mano che ci si allontana dall'attualità.

Oltre all'estesa conoscenza del mondo americano, acquisita in 22 anni di contatti diretti *in loco*, includendo esplorazioni in lungo e in largo nel continente, mi affido alle proiezioni che due opere recenti hanno tentato: la prima, di Samuel P. Huntington²⁶, analizza la situazione del mondo futuro, successivo alla Guerra fredda, in base alle otto civiltà principali che lo raggruppano, e serve quindi indirettamente al nostro scopo; la seconda, invece, di Philip Jenkins²⁷, si propone di prevedere con calcoli di probabilità quale sarà la situazione del cristianesimo nel XXI secolo, e quindi va molto più direttamente nella direzione di quanto ci proponiamo di illustrare.

L'espressione “Terza Chiesa” si deve a Wahlbert Buhlmann²⁸ ed è desunta dal Terzo Mondo, che nelle previsioni sarà l'anfitrione principale della fede cristiana, ma fa riferimento anche a una concezione piuttosto anglicana che considera come Prima Chiesa quella che si è affermata in Oriente dal secolo I al XII (fino alle Crociate e alla disastrosa “invasione mongola”) e come Seconda Chiesa quella che si è affermata in Occidente dal secolo IV al XX, la stessa che negli ultimi secoli è poi diventata quasi un sinonimo della civiltà occidentale²⁹.

²⁶ S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 1997 (or. ingl. del 1996). Il titolo dell'opera in italiano, identico a quello originale in inglese, è più un richiamo giornalistico che un riflesso fedele del contenuto, il quale si propone piuttosto di suggerire in che modo le otto principali civiltà attuali (sinica, giapponese, indù, occidentale, ortodossa [russa], islamica, africana [subsahariana] e latinoamericana) possono integrarsi a vicenda ed evitare così lo scontro diretto.

²⁷ Ph. JENKINS, *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Roma 2004 (or. ingl., dal titolo un po' diverso: *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, è del 2002).

²⁸ W. BUHLMANN, *The Coming of the Third Church*, Slough 1976.

²⁹ Molto eloquente a questo riguardo è il quadro che Jenkins (*op. cit.*, 35) prospetta circa la diffusione del cristianesimo nei tre continenti del Vecchio Mondo in quattro date diverse: 500, 1000, 1200, 1500.

3.1. Alcuni dati eloquenti³⁰

Oggi il numero dei cristiani nel mondo, abitato da sei miliardi di uomini, si aggira sui due miliardi (di questi, poco più della metà sono cattolici), più di un miliardo dei quali sono ancora di razza bianca e meno di un miliardo, di altre razze. Se facciamo una proiezione per l'anno 2025, avremo probabilmente due miliardi e 600 milioni di cristiani, dei quali meno di un miliardo saranno ancora bianchi, e il resto, di altre razze. Nel 2050, su di una popolazione mondiale di nove miliardi, ci dovrebbero essere tre miliardi di cristiani nel mondo (essi resterebbero un terzo dell'umanità, con i cattolici che costituirebbero ancora la metà circa del totale), ma soltanto un quinto di essi sarebbero bianchi; comunque, anche allora i cristiani supererebbero di un terzo gli stessi musulmani³¹.

Queste cifre confermano quanto è già stato accennato nella conclusione al tema precedente: la fede cristiana nel corso del Novecento si è notevolmente rinforzata nel Terzo Mondo, soprattutto in Africa, in America Latina e in Asia, mentre pare che nel Primo Mondo nordatlantico essa batta il passo, vuoi per il crollo generale delle nascite, vuoi per il secolarismo imperante. In altre parole, il cristianesimo si diffonde in modo sorprendente tra i poveri e i perseguitati, mentre si atrofizza fra i ricchi e gli agiati; e così, alla Chiesa occidentale dei paesi ricchi succederà nel prossimo futuro una Chiesa che procede dai paesi poveri o poverissimi del Terzo Mondo.

Comprendiamo in che modo tutto ciò possa avvenire, se consideriamo la situazione attuale dei cristiani³², alla luce del rispettivo tasso di crescita: i cattolici, che nel 2001 superavano il miliardo, grazie all'alto tasso di crescita nei paesi del Terzo Mondo, costituiranno ancora nel 2050 la metà dei cristiani in totale; le chiese pro-

³⁰ I dati che seguono sono presi dall'op. cit. di Ph. Jenkins, soprattutto da AA.VV., *World Christian Encyclopedia*, New York 2001 (questa enciclopedia si pubblica dal 1982 in poi ed è molto aggiornata quanto a statistiche concernenti il cristianesimo); in particolare, questo autore ricava le proprie proiezioni demografiche dalla *Population Division, Department of Economic and Social Affairs* dell'ONU e dall'*U.S. Department of Commerce, Bureau of Census, International Database*. Come egli spesso osserva in modo sensato (op. cit., 114-129 e 300-304), fare statistiche in campo religioso è più difficile che in campo meramente demografico, per varie ragioni: 1) alcune nazioni, come l'India e la Cina, non segnalano la realtà del proselitismo cristiano, perché lo aborriscono; 2) laddove una religione è in maggioranza, essa ritiene che vi aderiscano tutti coloro che non dichiarano nulla in contrario; 3) i criteri con cui si definiscono i praticanti sono molto volubili; 4) le proiezioni sono veridiche in base alla non variabilità delle tendenze in atto.

³¹ Cfr. Ph. JENKINS, op. cit., 9. Ciò contrasta con quanto sostiene Samuel P. Huntington, che prevede il sorpasso dei cristiani da parte dei musulmani nel 2020 (op. cit., 84: «Nel lungo periodo, tuttavia, il vincitore sarà Maometto»). Huntington ha fatto male i suoi calcoli, perché fa coincidere il declino dell'Occidente con quello del cristianesimo e non tiene presente che la consistenza della Chiesa in futuro dipenderà molto di più dal Terzo che dal Primo mondo.

³² Si veda il prospetto fatto da Ph. Jenkins, op. cit., 86.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

testanti-ortodosse-anglicane, che nell'attualità raccolgono 342-215-79 milioni di aderenti rispettivamente, resteranno più o meno ferme all'attuale situazione; un settore per il quale, invece, è previsto un altissimo tasso di crescita è quello degli "Indipendenti", che dai 386 milioni attuali dovrebbero passare a oltre un miliardo nel 2050. Tale aumento delle sette, realizzato in molti casi anche a danno delle chiese protestanti, non sarà senza problemi per tutti, cristiani e non cristiani.

3.2 Le caratteristiche della "Terza Chiesa" in gestazione

Già negli anni Sessanta molti cristiani occidentali si aspettavano che il cristianesimo dei loro fratelli terzomondisti, soprattutto latinoamericani, fosse progressista e liberale, secondo i modelli della "teologia della liberazione", ma poi è risultato che questa teologia era stata elaborata da ecclesiastici che avevano studiato in Europa e in Nordamerica, mentre la stragrande maggioranza dei cristiani del Terzo Mondo rimaneva affatto "reazionaria" in molti aspetti della propria vita. Bisogna guardarsi dal ripetere oggi lo stesso errore: la maggioranza dei cristiani del Sud mantiene un fortissimo orientamento verso il soprannaturale, troppo facilmente squalificato come "superstizione" dagli occidentali, e cerca prima di tutto la propria salvezza personale, disinteressandosi delle politiche radicali. Non è che disdegnino l'attivismo politico, ma lo organizzano con criteri ben diversi da quelli dei loro fratelli del mondo ricco.

In complesso, a un occidentale il cristianesimo terzomondista può benissimo apparire troppo carismatico (guarigioni), visionario, profetico e apocalittico: la ragione di ciò sta nel fatto che le rispettive situazioni sono radicalmente distinte, perché la fame, il proletariato e il sottosviluppo sono presi in un senso molto diverso, a seconda che vengano contattati in una rivista o un'enciclopedia, o che siano provati in carne propria; comunque, solo in questo secondo senso sono adeguatamente compresi. La lettura delle Beatitudini, poi, diverge molto, se le circostanze della vita differiscono radicalmente. Ora, succede che l'esperienza vissuta nel Terzo Mondo porti a prendere molto seriamente il pessimismo con cui il Nuovo Testamento considera il mondo secolare, perché la povertà e l'oppressione chiedono logicamente ciò, più che un facile concordismo tra fede e ragione, tra vangelo e mondo. C'è quindi il rischio che dal Terzo Mondo provenga una lettura del fatto cristiano radicalmente diversa da quella classica ed edulcorata, ottenuta dal cristianesimo di marca occidentale, e che le due visioni entrino in conflitto, con grave danno per l'unità ecclesiale e anche per il dialogo con le altre culture, o le altre religioni.

Il vertiginoso aumento delle sette, poi, dovrebbe portare il mondo protestante a porsi una domanda salutare: se lo spirito della Riforma sia incarnato meglio da

Martin Lutero e dalle chiese che ne han ricalcato l'esempio, o da Thomas Müntzer e dalle tante sette che hanno costellato la Riforma sin dalle sue origini. A distanza di secoli si vede che sono nel vero coloro che hanno definito Lutero come "apprendista stregone", cioè uno che ha messo in moto un movimento in grado di andare molto al di là delle sue intenzioni e il cui effetto dirompente pare a volte inarrestabile, come nel caso delle innumerevoli sette o "chiese indipendenti" che si stanno diffondendo a un ritmo vertiginoso in Africa, Asia e America Latina (attecchiscono ovunque, meno nel mondo islamico).

Un rischio consistente di questo cristianesimo "pentecostale" riguarda i rapporti con le altre religioni: la conflittualità con l'estesa zona islamica è purtroppo un fatto, e ha portato Huntington a parlare di "guerre di faglia"; molto delicata è soprattutto la situazione di una dozzina di nazioni nelle quali cristianesimo e islam sono mescolati in percentuali diverse: qui le possibilità di conflitto aumenteranno certamente in futuro. Il peggio è che l'induismo non è da meno da qualche anno in qua e qualcuno si aspetta che anche il buddismo, quando in futuro avrà la libertà di escogitare anche lui la propria "rinascita", come han fatto l'islam e l'induismo, potrà creare parecchi conflitti coi cristiani. Se nelle relazioni fra cristiani e non cristiani intervengono gruppi difficilmente governabili come le sette, possono crearsi seri problemi per la convivenza pacifica dell'umanità.

Tutti questi rischi, come l'interpretazione divergente del Vangelo, le scelte di evangelizzazione in antitesi, la problematicità nelle relazioni con le religioni non cristiane, non sono da sottovalutare, ma neppure da sopravvalutare: per un cattolico esistono punti di riferimento che possono rivelarsi efficaci per curare o, addirittura, prevenire, queste e altre problematiche del genere.

3.3 L'apporto ecclesiologico del Vaticano II

Uno dei peggiori errori fatti nel postconcilio è stato quello di comportarsi come se il Vaticano II non fosse mai stato celebrato, dimenticando che esso rappresenta una solenne e aggiornata presa di coscienza collettiva della Chiesa, alla luce della Scrittura e della Tradizione. Ciò costituisce un indubbio vantaggio per l'ecclesiologia, la quale viene così sottratta alle visioni particolari di ciascun autore, che dovrebbe invece rifarsi alle dimensioni individuate dal Concilio nella Chiesa³³. Anzi,

³³ È stata questa la motivazione che ha spinto lo scrivente a pubblicare l'opera *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia nei documenti del Vaticano II*, Firenze 2004. A conclusione di essa si espongono le otto dimensioni costitutive della Chiesa secondo il Concilio (cristocentrica, sacramentale, comunionale, gerarchica, biblico-evangelica, secolare-dialogica, escatologica e mariana). È decisamente negativo il fenomeno di quegli autori che fanno dell'ecclesiologia un coacervo di opinioni e ipotesi personali.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

nel problema che stiamo trattando, di fronte al rischio che mondi diversi partoriscono ecclesiologie discordanti e irriducibili a sintesi, il punto di riferimento conciliare resta ancora il principale.

Ebbene, abbiamo appena visto che uno dei rischi più seri che la fede cristiana correrà nel futuro prossimo sarà quello di lasciarsi condizionare dalle differenti visioni del Primo o del Terzo Mondo, perché queste possono creare pericolose tensioni al suo interno. C'è da osservare a questo riguardo che la distinzione di vari mondi (di solito se ne menzionano quattro specie) non dipende da Dio, ma dalla fragilità umana; anzi, la Chiesa esiste per unificare l'umanità e non può assolutamente rassegnarsi a un mondo diviso in compartimenti isolati fra di loro. Tra l'altro, vi si oppone diametralmente il quarto principio della Dottrina sociale della Chiesa, quello dell'interdipendenza fra i popoli, chiaramente esposto dagli ultimi papi e indispensabile per una convivenza pacifica delle varie civiltà.

Nelle analisi della situazione ecclesiale futura ci si rassegna troppo facilmente all'eclisse del cristianesimo nel mondo ricco e alla sua drammatica emergenza nel mondo povero: oltre a rappresentare una generalizzazione molto approssimativa, tale visione si oppone soprattutto alla comunione ecclesiale, che sa superare in nome della giustizia e della santità le difficoltà più impervie. Può darsi che la crisi demografica dell'Occidente e il suo gusto per la secolarizzazione abbiano un'inversione di tendenza: un teologo che anni fa aveva scritto *La città secolare*, ora dimostra nel nostro tema di avere serie ragioni per scrivere *La città non secolare*³⁴. Più probabile è che la comunione sappia mantenere i ponti comunicanti fra i vari mondi, in modo che questi, con la complementarità dei loro apporti, si aiutino vicendevolmente nella soluzione dei loro variegati problemi.

Né possiamo dimenticare che la rivendicazione di una autosufficienza politico-culturale ha inferto in passato gravi ferite all'unità della Chiesa, portando alla pratica sparizione di intere cristianità, in altri tempi molto floride, come quelle della Siria, dell'Egitto e della presuntuosa Costantinopoli. Di conseguenza, dobbiamo attingere anche dalla storia ragioni più che forti per ostacolare ogni sorta di visioni centrifughe, contrarie al bene della Chiesa: chi si chiude nella propria autosufficienza è destinato presto o tardi a perire.

Cheché ne sia della concreta fisionomia che la Chiesa assumerà nel prossimo futuro, o delle problematiche che la agiteranno, essa non può dimenticare che resta sempre un profondo mistero di comunione degli uomini con Dio e fra di loro; deve

³⁴ Cfr. H. Cox, *Fire from Heaven*, Reading (MA) 1995: l'opera è dedicata alla descrizione del nuovo pentecostalismo.

quindi far funzionare tutte quelle strutture che alimentano la *comunione*, non esclusa quella fra ricchi e poveri, o fra mondi diversi e contrapposti, visto che tutti dispongono di valori complementari, a livello personale, come a livello sociale. Se la comunione ecclesiale funziona a dovere, tutti i problemi umani, anche i più complessi, possono trovare soluzioni adeguate. Ebbene, anche in questo caso si torna al binomio che costantemente ci ha orientati in questo lavoro, cioè alla giustizia-santità come manifestazione dell'indole intima della Chiesa, realtà umano-divina, visibile-invisibile, corpo sociale-mistico, dove realmente è in atto il "misterioso scambio che ci redime"; e questo vale anche per il secolo XXI.

4. Conclusione

Spero di aver reso sufficientemente l'idea di fondo che collega le tre tematiche esposte con le opportune inclusioni interne e che tutto ciò aiuti i lettori ad affrontare meglio i tanti problemi ecclesiali dell'ora presente. Quando il Vaticano I parlava della Chiesa quale «segno di credibilità elevato fra le nazioni» per attrarle alla fede in Cristo (*DS* 3014), non indulgeva per nulla alla rettorica, ma si proponeva semplicemente di illustrare la realtà piuttosto ovvia della sua santità, che dopotutto è il suo vero punto di attrazione; e dalla santità sgorgano come corollario anche le concrete esigenze di giustizia. La rettorica, poi, si supera nella misura in cui ogni credente sperimenta in se stesso la santità della Chiesa.

È difficile, e non soltanto oggi, convincersi di ciò anche fra persone di fede, perché la tentazione di considerare la Chiesa in maniera "oggettiva" e quindi "neutrale" ci porta in modo automatico e inconscio alla deprecabile visione sociologica, tipica di tutti i materialisti: persino l'ateo Auguste Comte ne era stato capace e si prefiggeva di strumentalizzare la Chiesa ai propri fini³⁵. Diciamoci chiaro, allora, che si capisce e si vive la realtà della Chiesa nella misura in cui si diventa santi, perché in tal caso si diventa intimi di Dio, capaci di comprendere il suo mistero fra gli uomini e di viverlo con le conseguenze umane che ne derivano.

In questo caso, la raccomandazione di Cristo «Cercate prima di tutto il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù» (Mt 6,33) ci porta a dare la priorità alla scelta del soprannaturale, col quale ogni valore naturale resta

³⁵ La notizia è fornita da H. DE LUBAC nel prologo all'opera curata da G. BARAÚNA, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 1.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

Articoli

collegato. Questo spiega perché i cristiani abbiano potuto trasformare in meglio le tante civiltà che li hanno accettati, sentendosi in esse stranieri fino a un certo punto, perché in fatto di serietà nei vari impegni secolari essi hanno spesso superato i loro coetanei.

Missione è portare Cristo, luce delle genti

Bernardo Cervellera

PIME – Direttore di AsiaNews, Roma

All'indomani del Conclave che lo ha eletto successore di Pietro, durante la messa celebrata nella Cappella Sistina (20 aprile 2005), Benedetto XVI ha tracciato un abbozzo del suo pontificato, affermando la sua «decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II». Egli ha ricordato che proprio quest'anno ricorrono i 40 anni dalla conclusione dell'assise conciliare e ha detto che gli insegnamenti del grande evento di 40 anni fa «si rivelano... particolarmente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della presente società globalizzata».

Benedetto XVI ha aggiunto: «La Chiesa di oggi deve ravvivare in se stessa la consapevolezza del compito di riproporre al mondo la voce di Colui che ha detto: "Io sono la luce del mondo; chi segue me non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita" (Gv 8,12). Nell'intraprendere il suo ministero il nuovo Papa sa che suo compito è di far risplendere davanti agli uomini e alle donne di oggi la luce di Cristo: non la propria luce, ma quella di Cristo».

In modo non esplicito il nuovo papa ha citato il documento conciliare *Lumen Gentium*. Proprio questo documento – fra i più sofferti del Concilio – è riuscito a presentare la Chiesa non come una società perfetta e chiusa in se stessa, ma sempre in riferimento a Gesù Cristo (è Lui la *Lumen Gentium*).

1. La missione "cosificata"

Non sono uno storico della Chiesa, ma a tutti noi di una certa età viene in mente l'immagine che avevamo della Chiesa quando eravamo piccoli: un empireo sulla terra, una cittadella a parte che guardava con sufficienza o paternalismo il mondo in attesa di essere redento. La certezza di aver incontrato la verità portava a una

Missione è portare Cristo, luce delle genti

sfiducia pressoché totale verso le altre religioni (viste come uno “strumento del diavolo”); la missione verso “le genti”, i non cristiani, come una benevola accondiscendenza e dono dall’alto dei missionari verso “i pagani”.

In qualche modo la missione, la Chiesa stessa si era come “oggettivizzata”: annuncio, catechesi, sacramenti erano delle “cose” che dovevano essere trasferite dentro la vita di altri popoli tenendo poco conto degli interlocutori, della loro cultura e sensibilità. Le stesse opere per i quali i missionari hanno ricevuto lodi e stima per secoli (educazione, cure mediche, lavori) rischiavano spesso di essere considerate le “cose” che un missionario doveva fare, un segno della sua realizzazione, più che strumenti dell’annuncio di un Regno più grande delle opere stesse. La stessa *plantatio ecclesiae*, il compito di ogni istituto missionario *ad gentes*, era vista non come una continuazione del Mistero di Cristo che si incarna in un luogo, fra persone di un’altra cultura, ma l’estendere i confini della cittadella cristiana, l’impiantarli in terra straniera di un avamposto della Chiesa d’origine.

Dico subito che esprimendomi in questo modo, opero coscientemente una riduzione un po’ goffa di tutta l’opera missionaria che, pur fra molti limiti, ha avuto santi, testimoni, martiri che con il dono di sé hanno posto il germe della fede in molti popoli. Con le mie definizioni sommarie non rendo giustizia a tutti coloro, e sono tantissimi, che per il loro zelo pieno di amore, hanno superato i limiti dell’epoca in cui hanno vissuto offrendo una palpitante testimonianza dell’amore di Gesù verso le persone che incontravano. Nonostante ciò rimango dell’idea che prima del Concilio – e anche dopo – ha dominato una concezione clericale della Chiesa e della missione, in cui l’oggetto erano le opere e il fare, e il soggetto era il missionario che come eroe solitario si lanciava alla conquista degli “infedeli”.

Il Concilio Vaticano II e l’enciclica *Lumen Gentium* hanno ricalibrato la posizione riaffermando che la luce delle genti non è la Chiesa, ma Cristo stesso, di cui la Chiesa è sacramento. La Chiesa, inoltre, non è la società perfetta, “trionfante” o “combattente”, ma un popolo “in cammino” verso la pienezza escatologica. La stessa missione è continuazione della missione di Gesù ed è caratteristica non di “eroi specializzati”, ma di tutto il popolo di Dio, clero e laici.

Purtroppo, più di questa ricentatura su Gesù Cristo come il centro, il cuore e il metodo della missione, nel mondo missionario sono state assorbite soprattutto le nuove aperture verso le grandi religioni (cfr. *Nostra Aetate*) e una lettura parziale e sentimentale della *Gaudium et Spes*, che ricordava di condividere «le gioie, le speranze» dei popoli, ma si dimenticava il perché bisognava farlo.

Con lo scoppio a livello quasi planetario della contestazione studentesca, la questione della giustizia sociale e dell’impegno per i poveri e per il proletariato è dive-

nuta il nuovo oggetto della missione.

Molti seminaristi di istituti missionari hanno cominciato a vedere gli scioperi, le occupazioni di fabbriche, le manifestazioni in piazza come la cosa più urgente da vivere, la via più efficace per rendere presente la Chiesa nel mondo operaio, tentando di recuperare il tempo perduto vissuto nelle sacrestie.

Nei paesi di missione la lotta per i poveri è divenuta la nuova parola d'ordine: baraccati, senza terra, operai, emarginati sono divenuti i nuovi "campi" della missione; alla sacramentalizzazione del passato si è sostituito un nuovo "oggetto" della missione: la lotta per la giustizia.

Giovani preti e missionari hanno lasciato perdere la missione tradizionale (che comprendeva l'annuncio, la catechesi, l'educazione, i sacramenti) e si sono buttati nell'impegno sociale. Ma ancora una volta, la missione era qualcosa "da fare" e il soggetto era sempre e solo la mia persona, magari ispirata alla lontana dalla fede in Cristo, ma Gesù Cristo rimaneva sempre lontano, dietro di me, alle spalle. Anche nella missione tradizionale Gesù Cristo è pensato alle spalle, origine lontana di tutto quanto faccio, oppure oggettivizzata nei sacramenti visti come "cose". In entrambi questi modi deviati, Cristo non è mai "a fianco", o in drammatico e attuale rapporto con me.

La divaricazione fra questi due modi di missione, tradizionale e moderno, ha tagliato in due ogni comunità, creando spesso due partiti (il "conservatore" e il "progressista") che in nome dell'impegno e della propria bandiera benedicono chi è d'accordo e maledicono chi è contrario. Verso la fine degli anni '70 ho visitato Benares, la città sacra indù sulle rive del Gange, dove la gente va a morire e si fa purificare con la cremazione e la dispersione delle ceneri nel fiume. A Benares, per decine di anni, ha lavorato un padre del Pime, Giorgio Bonazzoli. Partito sull'onda del Concilio per "dialogare con gli indù", si è trovato a tradurre i libri sacri indù, ma anche a fare da cappellano alle suore di diversi conventi e da padre spirituale ai tanti occidentali che andavano in India per intraprendere il "viaggio verso Oriente", alla ricerca di una spiritualità che non trovavano o non cercavano a casa propria. Grazie a lui, diverse persone, dopo un periodo passato nell'induismo, sono ritornate a comprendere, valorizzare e appartenere alla tradizione cattolica. Eppure la bellissima esperienza di padre Bonazzoli era malvista da qualche mio confratello "tradizionalista" perché "non aveva una parrocchia"; qualche confratello progressista la squalificava come un impegno "inutile" alla causa della lotta di classe.

Missione è portare Cristo, luce delle genti

2. Gesù Cristo, via della Chiesa; l'uomo, via della Chiesa

L'elezione di Giovanni Paolo II e la sua prima enciclica *Redemptor Hominis* ridanno il senso della missione e dell'essere Chiesa: «Cristo è la via della Chiesa; l'uomo è la via della Chiesa» (*RH*, n. 13 e 14). Nell'affresco dell'enciclica è riproposto il fatto che l'unica ricchezza del cristiano e della Chiesa, è Gesù Cristo stesso presente nel suo corpo. Affermare che l'uomo è la via della Chiesa significa che la missione non è l'esportazione di "cose", sacramenti o analisi sociali, ma attenzione all'uomo, a tutto l'uomo: non solo alla sua dimensione sociale, economica, politica – come avveniva nella teologia della liberazione –, ma anche al suo desiderio di amore, di speranza, di senso, un desiderio talora inespresso, per il quale Gesù Cristo è la risposta e la salvezza.

La mancanza di coscienza chiara che Gesù Cristo è il salvatore e che Egli agisce attraverso di me, ha portato diversi a considerare inutile la stessa consacrazione sacerdotale, i voti, i segni esteriori, la vita di comunità: si è avuta una specie di iconoclastia contro tutti gli elementi sacramentali del Mistero di Dio con l'uomo.

Alla fine degli anni '80 e agli inizi dei '90 la deviazione sociale si placa: un po' perché i fautori sono stanchi; un po' perché non raccolgono più adepti; in Italia, come in Brasile, la gente è sempre più interessata al sacro, anche alle sue forme più strane, è interessata a immergersi nell'armonia del cosmo, abbandonando ogni responsabilità.

Emerge così un altro capitolo della missione e un'altra riduzione: perché andare a disturbare i buddisti o gli indù, che vivono da millenni questa pace ed armonia? Meglio è dialogare. E così il dialogo fra le religioni è divenuto un nuovo *leit motiv* della missione. Si dimentica che il dialogo è un dialogo interessato alla salvezza mia e dell'altro, non una semplice tecnica di comunicazione. E si dimentica che l'annuncio di Cristo non è violenza alla libertà dell'altro, ma sostegno alla libertà e alla felicità dell'altro.

Nel 1990 papa Giovanni Paolo II pubblica la lettera enciclica *Redemptoris Missio*, con la quale cerca di mostrare che il tempo della missione è «appena agli inizi». Ancora ricentrando la missione nella persona di Gesù e nello Spirito, il documento cerca di cucire tutti gli aspetti della missione in un unico quadro: annuncio, catechesi, sacramenti, dialogo, impegno sociale, per i diritti umani, per lo sviluppo. Tutti questi campi non si escludono a vicenda, ma sono tutti strumenti per comunicare e far sperimentare la salvezza dell'unico Salvatore. Esso chiede a tutti i cristiani – vescovi, sacerdoti, laici, istituti missionari e religiosi – di lavorare insieme nei nuovi e vecchi areopaghi del mondo contemporaneo.

Un elemento da tener presente è che la *Redemptoris Missio* chiede a tutti i cristiani di impegnarsi soprattutto per la missione *ad gentes*, verso i non cristiani. Negli anni seguenti si vedono invece vescovi e sacerdoti che riducono il loro impegno alla propria terra, alla propria diocesi, alla propria parrocchia, dominati dalla paura delle fughe e dello svuotamento delle chiese a causa del secolarismo.

Da parte di molti missionari – sempre esprimendosi con tanta approssimazione – vi è sempre più lo slancio a studiare temi, culture, religioni, problemi sociali, tentando di divenire specialisti in questo campo e ritardando il momento in cui comprendere, esprimere e testimoniare “come” Gesù è la salvezza per quella situazione che ho sotto mano.

Per alcuni studiosi cristiani, soprattutto in India e Sri Lanka, Gesù non è da considerarsi nemmeno l’Unico salvatore, ma uno dei tanti *avatar* (incarnazioni) della divinità. Per questi, la missione diviene addirittura sinonimo di “proselitismo” negativo, da aborrere e sostituire con il dialogo.

Per i nostalgici dell’impegno sociale e della fede nascosta, i missionari sono colpevoli di tutte le colpe dell’Occidente colonialista e il servizio attuale ai poveri deve riscattare il loro essere stati a fianco dei colonialisti ottocenteschi.

Le stesse posizioni e accuse si trovano in alcune frange del clero locale in missione – educate al nazionalismo dopo l’indipendenza dei paesi in via di sviluppo – e in diversi governi (come la Cina e il Vietnam) che accusano i missionari di aver aperto la strada alle cannoniere e ai soprusi. L’accecamento ideologico e parziale fa dimenticare il contributo di missionari e missionarie alla dignità dell’uomo e della donna, il loro impegno per migliorare tecniche agricole, idrauliche, aprire ospedali, scuole per i poveri, università¹.

In occasione della canonizzazione dei martiri della Cina, il 1° ottobre 2000, il governo cinese si è scagliato contro alcuni dei canonizzati, accusandoli di essere strumenti delle potenze occidentali, di aver sostenuto le guerre dell’oppio e di aver perfino praticato lo *jus primae noctis*. Tutte queste letture sono false, come è stato dimostrato nel volume *The Boxer Movement and Christianity in China*, frutto di un convegno internazionale svoltosi nel giugno 2004 ad Hong Kong. Il fatto è che non pochi cattolici, anche italiani, al tempo della canonizzazione hanno dato ragione al governo cinese, o considerate plausibili le loro critiche!

Vale la pena concludere questa parte con due affermazioni significative sulla

¹ Cfr. B. CERVELLERA, *Missione Cina. Viaggio nell’impero fra mercato e repressione*, Milano 2003, cap. VI.

Missione è portare Cristo, luce delle genti

“crisi” della missione, che è una crisi del “soggetto”, non centrato sulla fede in Cristo, Luce delle genti.

Il card. Francis George di Chicago, commemorando a Roma i 10 anni dalla *Redemptoris Missio* (19-20 gennaio 2001) ha osato dire davanti al Papa: uno dei motivi di quell'enciclica era la mancanza di fede che si affermava in maniera strisciante nel mondo ecclesiale (cfr. *RM*, n. 2). I segni erano molteplici: vi erano missionari che privilegiavano l'attivismo sociale e politico e lasciavano la cura delle comunità o la celebrazione della messa ai ritagli di tempo; altri che, affascinati dall'eleganza e maestà delle grandi religioni e dalla moralità dei loro seguaci, affermavano che “non vale la pena disturbarli con il nostro annuncio”.

A loro volta, le Chiese di antica tradizione, sgomente di fronte al crescere della secolarizzazione, affermavano che “la missione è qui e non c'è bisogno di andare lontano”. E intanto le curie misuravano i successi della Chiesa confondendoli con i propri successi economici e politici, o almeno con la propria tranquillità. Tutto questo è successo per una riduzione della fede a una tecnica o a un atteggiamento morale, generoso o pauroso.

3. La “debolezza cristologica”

All'ultima Assemblea generale del PIME (6 maggio-12 giugno 2001) è stato detto che il mondo missionario – e la cosa può valere per gli istituti missionari e per buona parte dei cattolici nel mondo – è caratterizzato da una “debolezza cristologica”. La fede è incontro vivo e entusiasmante con Gesù Cristo, persona presente qui ed ora, in cui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» e nel quale «abbiamo parte alla sua pienezza» (Col 2, 9). Anche la *Novo Millennio Ineunte* – che traccia le linee per la missione dei cristiani nel Terzo Millennio – dedica ben 3 capitoli alla riscoperta del rapporto con Gesù Cristo. Essa afferma che senza questa dimensione “verticale” ogni impegno verso i poveri rischia di essere generosità che svanisce col tempo, e ogni lotta per la giustizia una denuncia sterile senza speranza. Senza questa dimensione “verticale” anche la missione *ad gentes*, universale, si spegne e si riduce a “gestione” economica, politica o pastorale. Un missionario del PIME che ha lavorato durante la guerra in Guinea Bissau, nutrendo migliaia di profughi e impegnandosi per lo sviluppo di quel paese, alla fine della guerra mi ha confessato: «Noi non abbiamo bisogno di cibo, ma di preghiere; abbiamo bisogno di scoprire la fonte che ci permette di condividere quello che abbiamo e di perdonarci a vicenda».

Quest'ultima testimonianza mette in luce un fatto importante: il misconoscere e il non considerare la fede in Gesù Cristo non è solo qualcosa di spiritualmente errato, ma ha conseguenze sulla comprensione del mondo e delle situazioni; senza la fede in Gesù Cristo salvatore, presente nella Chiesa, si è destinati ad essere sterili, inconcludenti, ideologici e alla fine inutili.

Una disamina delle frontiere attuali e urgenti della missione dimostra quanto ho affermato.

3.1. L'Asia

Fra tutte le frontiere possibili, penso che un segno dei tempi sia l'Asia². Questo continente è il luogo dove vi è la massima concentrazione di non cristiani sulla terra (l'80%); le chiese sono quasi ovunque una minoranza piccolissima che spesso non supera – salvo eccezioni come le Filippine, la Corea del Sud e il Vietnam – il 2%.

Il continente asiatico è un groviglio di contraddizioni (grandi religioni, fondamentalismo, secolarismo, intreccio fra comunismo e capitalismo, ecc.) di fronte a cui le mode ideologiche di qualche tempo fa non tengono più. Fra tutte queste difficoltà cresce sempre più una sete di verità, di dignità, di pace che avvolge e inquieta tutte le popolazioni asiatiche, soprattutto i giovani. Molti di loro chiedono la conversione cristiana, sentendo troppo stretta, decaduta, piena di irrazionalità la loro appartenenza alle religioni tradizionali.

Ma se guardiamo alle chiese asiatiche e a molti missionari, va detto che talvolta si esalta più il fare che l'essere: scuole, ospedali, lebbrosari, centri studio, università, nati dal voler esprimere l'amore cristiano alle popolazioni asiatiche sono troppe volte diventate istituzioni dove burocrazia, elitarismo, attivismo, mancanza di identità soffocano ogni buona intenzione. È per questo che l'Esortazione post-sinodale *Ecclesia in Asia*, riprendendo suggerimenti dei vescovi del Sinodo, ha sottolineato l'importanza della contemplazione. A più riprese, in questa Esortazione, si chiede che vescovi e preti non siano solo «amministratori economici» o «volontari umanitari», ma «uomini di Dio» (n. 43). Proprio per evitare che la missione decada a solo impegno sociale e per venire incontro alle esigenze spirituali dell'Asia, si «incoraggia con forza» le comunità monastiche e contemplative ad aprire campi di missione in Asia (n. 44), specie per un rapporto con le altre tradizioni monastiche del continente (n. 31). Nello stesso tempo, occorre il coraggio di proporre la fede in Gesù Salvatore anche a un indù o un buddista. Riscoprendo infatti Gesù vivo e *pre-*

² GIOVANNI PAOLO II, nel suo libro *Alzatevi, andiamo*, Milano 2004, parla dell'Asia come «il nostro comune compito per il terzo millennio».

Missione è portare Cristo, luce delle genti

sente oggi, mi accorgo che la mia missione verso di loro ha un valore unico: anticipare e affrettare la pienezza e la felicità che anch'essi ricercano.

3.2. L'Islam

Contributi

L'attacco alle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001 è divenuto il simbolo di un terzo millennio all'insegna dell'odio e della violenza a cui non è estraneo il fondamentalismo islamico. Di fronte ad esso il mondo occidentale e cattolico si è diviso: c'è chi giustifica il terrorismo come una risposta alla violenza dell'Occidente (e non si rende conto che Zarqawi in Iraq ammazza più irakeni che americani); chi invece rifiuta *tout court* ogni rapporto con l'Islam e con i musulmani, preparandosi al conflitto delle civiltazioni.

All'interno dei paesi occidentali si ripropone la stessa divisione ideologica: c'è chi dice che i musulmani vanno accolti, curati, lasciati liberi di esprimersi nella loro fede e politica, nascondendo la nostra identità cristiana in nome di una strana fraternità senza volto. E c'è chi dice che i musulmani si dovrebbero tenere fuori dall'Europa.

Ma un dialogo fecondo con l'Islam necessita anzitutto di una condanna del terrorismo e della violenza come strada per risolvere i conflitti. Papa Giovanni Paolo II ha spesso detto che «è profanazione della religione proclamarsi terroristi in nome di Dio, far violenza all'uomo in nome di Dio». E ancora: «La pretesa del terrorismo di agire in nome dei poveri è falsa». A Colonia, Benedetto XVI ha ripetuto nell'incontro coi musulmani che il terrorismo è «una scelta perversa e crudele».

Soprattutto, un dialogo con l'Islam necessita di una testimonianza libera e piena della fede cristiana. Il problema attuale dei musulmani è di non riuscire a vivere nel mondo moderno. I musulmani oggi desiderano la modernità, ma nello stesso tempo ne hanno paura. I fondamentalisti acquistano le tecniche moderne, ma rifiutano la mentalità moderna. A tutti loro essa appare come atea, antireligiosa (e per certi versi lo è). Il compito dei cristiani è *mostrare che la modernità è compatibile con la fede* e con la scienza.

Da questo punto di vista, fa male al dialogo islamo-cristiano proprio la perdita di identità cristiana da parte dell'Occidente.

Un corollario di questo impegno è l'urgenza a garantire la piena libertà religiosa ai cristiani che vivono nei paesi islamici. È curioso come questo tema della libertà religiosa non interessi quasi per nulla tanti cattolici pur così dialogici e servizievoli verso i musulmani. Invece, i soffocamenti in cui sono costretti i cristiani in Arabia, Indonesia, Pakistan, ecc., impediscono allo stesso Islam di crescere e svilupparsi,

confrontandosi con la modernità, integrando le scienze contemporanee, riscoprendo la radice religiosa della dignità dell'uomo e della donna.

3.3. La solidarietà sociale

Nei pochi mesi di pontificato Benedetto XVI si è espresso già molte volte sulla società contemporanea, vissuta come «se Dio non esistesse». Nel discorso ai sacerdoti della diocesi di Aosta³, egli anzi chiede a tutti, anche ai laici, di vivere «come se Dio esistesse» per evitare la deriva nichilista della nostra società contemporanea.

L'assenza di Dio nel mondo di oggi è sostenuta dalla religione del materialismo, del dio del profitto, dell'efficienza e della produttività, insieme a una vertigine di prometeismo per cui potere è volere: convivenze, manipolazioni genetiche, eutanasia, aborto, inquinamento della natura fanno tutt'uno con lo sfruttamento sconsiderato dell'ambiente, con la produzione e il successo quali unici modelli del vivere.

Purtroppo finora la missione dei cristiani in questi ambiti ha risentito degli scossoni ideologici di tipo marxista, prospettando solo una lotta fra ricchi e poveri, idealizzando l'ambiente e demonizzando la globalizzazione, privatizzando le scelte su aborto ed eutanasia, dimenticando che la radice della cultura di morte e di violenza è la proclamata morte di Dio diffusa con il materialismo.

Ciò che rende più umano il mondo e l'uomo è proprio il fatto di considerarli "creatura", segno del mistero di Dio. Per questo una ripresa della fede in Gesù Cristo redentore dell'uomo può mostrare che a partire dalla fede si salvaguarda la famiglia, si costruisce solidarietà, anche internazionale, si rispetta l'ambiente, la persona e la cultura, si crea una società più giusta, attenta al povero e al bisognoso.

La missione del Terzo Millennio ha bisogno di operatori che si ispirino alla dottrina sociale della Chiesa, che non disprezza l'oggi in base a un'utopia del futuro, ma lavora nell'oggi perché l'uomo sia rispettato, perché la comunità sia rispettata, perché cresca una solidarietà più grande della propria etnia o gruppo d'interesse. Tutto questo ha sempre creato nella storia della Chiesa e del mondo una "fantasia della carità" per rispondere ai bisogni dei poveri (fame, analfabetismo, cure mediche, casa, droga, anziani, malati, discriminati⁴) e a quelli dei ricchi (definiti da Madre Teresa le persone più bisognose al mondo: più bisognose di trovare un senso per sé e la propria ricchezza). La costruzione di una società più giusta necessita di una vera e propria evangelizzazione che affermi la dignità dell'uomo come figlio di

³ Pubblicato ne L'Osservatore Romano del 27 agosto 2005.

⁴ Cfr. la Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*, n. 50.

Missione è portare Cristo, luce delle genti

Dio, si esprima a livello culturale-sociale, produca opere che rispondano ai bisogni della persona e della comunità.

Al di fuori di una solidarietà motivata dalla fede e dal senso di creaturalità, difficilmente il nostro mondo, sempre più unito nell'economia globalizzata e sempre più diviso negli interessi, potrà evolversi: da anni si discute sul condono del debito estero ai paesi poveri e al di là di qualche piccola eccezione – e dietro pressione delle Chiese – si è fatto veramente poco. Oltre al rischio di girare a vuoto, vi è la possibilità dell'irrazionalità: è stupefacente trovare gruppi che si incatenano e si feriscono per contestare l'abbattimento di un albero o il rischio di estinzione di un uccello e vederli insensibili al problema dell'eutanasia, dell'aborto, della manipolazione degli embrioni.

4. Madre Teresa, modello della missione del terzo millennio

Il 19 ottobre 2003 Giovanni Paolo II ha beatificato Madre Teresa di Calcutta, additandola a “modello” di ogni missionario. La sua beatificazione è avvenuta durante la Giornata Missionaria Mondiale 2003.

Per Madre Teresa la missione è un'esperienza drammatica: è la scoperta della «sete di Gesù per le anime», del suo amore e del cuore aperto anche di fronte all'indifferenza e al disprezzo. La missione perciò, prima di essere opere e da fare, è partecipare alla “sete” di Gesù e rendere presente e vivo il suo amore nella vita del testimone.

In questa riscoperta drammatica, Madre Teresa ha operato una rivoluzione: ha riletto l'esperienza della Chiesa in senso missionario. La preghiera e il lavoro (entrambi) come “esperienza di Cristo”; i voti religiosi come dono di Cristo e come mia risposta al suo amore; la vita di comunità come segno della presenza di Gesù; i sacramenti e l'autorità come la garanzia della presenza oggettiva di Gesù nella sua Chiesa.

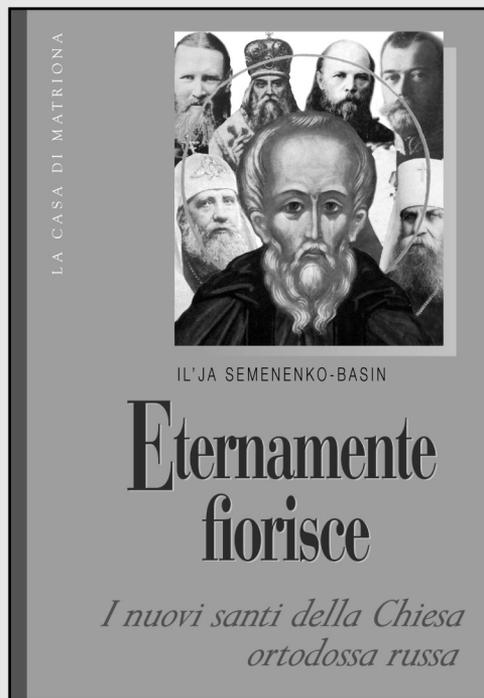
Nella riscoperta del *soggetto* della missione (Gesù Cristo, il testimone) si trova anche il vero luogo di sintesi fra Chiesa e mondo, sacramenti e sviluppo, vita di comunità e impegno nel mondo. Solo il soggetto attraversa e vive tutti questi ambiti in unità; al di fuori di questo punto di forza la missione diventa un rompicapo insuperabile e una deflagrazione inarrestabile.

Nel ricomprendere il soggetto della missione, madre Teresa si rifà (di fatto) alla *Lumen Gentium*. Tutti conosciamo la preghiera del cardinal Newman, che Madre

Bernardo Cervellera

Teresa ripeteva ogni giorno: «Caro Gesù, ... rimani con me e allora comincerò a risplendere come tu risplendi: a risplendere in modo tale da essere luce per gli altri. La luce, o Gesù, verrà tutta da te».

Contributi



NOVITÀ

Il'ja Semenenko-Basin

**ETERNAMENTE
FIORISCE.**

**I nuovi santi
della Chiesa
ortodossa russa**

pp. 250
16 pagine di foto b/n
€ 12,00

Il libro prende in esame le nuove canonizzazioni celebrate dalla Chiesa ortodossa russa tra il 1917 e il 2000, illustrandone i criteri, che sono diversi da quelli occidentali (ammettono ad es. le «canonizzazioni popolari» per acclamazione dei fedeli).

Tra i «nuovi santi» troviamo migliaia di martiri che hanno testimoniato Cristo nel regime comunista, ma anche di grandi personalità del passato. Tra loro il massimo iconografo russo Andrej Rublëv, i santi monaci del monastero di Optina, divenuti famosi come *starcy*, e anche la discussa figura dell'ultimo zar. Molte di queste personalità spirituali già godevano della venerazione popolare, ma non erano mai state formalmente canonizzate.

In italiano esiste una vasta bibliografia sui santi russi tradizionali, ma mancava finora un volume che trattasse diffusamente le figure dei nuovi santi canonizzati nel '900. Non si tratta soltanto dei nuovi martiri. Accanto alle biografie dei «nuovi santi» troviamo anche gli elenchi cronologici completi per anno di canonizzazione, che offrono un quadro completo delle ultime acquisizioni.



R.C. Edizioni "La Casa di Matriona" • Tel.: (+39)-035-294021
Mail: rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org

Peccato, Croce ed Eucaristia in Hans Urs von Balthasar

Luca M. Di Girolamo

Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» (Roma)

Introduzione

All'interno della grande produzione teologica di Hans Urs von Balthasar (1905-1988) – del quale ricorre quest'anno il centenario della nascita – non poche volte ritroviamo temi in cui cristologia, antropologia e teologia sacramentaria si trovano in profonda unità armonizzati in un pensiero che, seppur non sistematizzabile, appare quanto mai ricco e complesso.

Parlare di von Balthasar, lo sappiamo, significa venire a contatto con una personalità la cui poliedricità – riguardo ai suoi interessi e alla sua formazione umanistica, musicale e letteraria – ben si riflette sulla quantità dei suoi scritti.

In questo nostro contributo cercheremo di porre in rilievo e in connessione alcuni aspetti legati a tre campi di indagine della teologia balthasariana: il peccato dell'uomo, la Croce di Cristo ed il Sacrificio Eucaristico. Tre momenti dell'unica Rivelazione di Dio ai quali abbiamo dedicato le tre parti nelle quali articoliamo il nostro discorso.

1. Il dramma del peccato

Il contesto antropologico entro il quale si pone la trattazione del tema del peccato è dominato in von Balthasar dalla triplice sequenza: libertà, potere e male. Una libertà che non ha nulla a che vedere con quella che deriva dalla fedeltà all'unica Verità (cfr. Gv 8,31), ma che si qualifica come idolatria, anzitutto dell'uomo per sé stesso. Egli, dotato di libertà finita, non può presumere di eludere il fondamento suo proprio che rappresenta, al contempo per la sua costituzione ontologica, il completamento stesso inteso come dono e non come opera delle proprie mani.

Parlare di dono significa apertura ad un-altro-da-sé per una realizzazione completa ed è proprio per questo che la creatura riconosce un rapporto di dipendenza con il Creatore. Vi è perciò coscienza di tal dipendenza soprattutto nel fatto che essa «non può identificarsi con l'assoluto essere ma cogliersi solo come una «immagine» di questo assoluto verso il quale è in relazione necessaria come all'inafferrabile «da dove» e «a dove»¹.

Attingendo a motivi kierkegaardiani, von Balthasar illustra questo rapporto di dipendenza della creatura al Creatore quando, pur affermando che l'io è essenzialmente libertà che costituisce il sostrato stesso della sua autocoscienza, egli riconosce che tale autocoscienza non è da lui autoposta ma rimanda ad altro «in cui soltanto si può raggiungere equilibrio e quiete»².

È un atteggiamento di profonda umiltà che permette all'uomo il riconoscimento della propria finitezza. La libertà si situa entro due poli costituiti dall'autocoscienza (autopossesso) e dall'apertura all'Assoluto: un rapporto io-Tu in cui il riconoscimento di cui si parlava più sopra è il punto di partenza.

Il discorso viene precisato ulteriormente da von Balthasar nella sua analisi del rapporto tra madre e bambino, rapporto che indica in modo ottimale il risveglio dell'io attuato dal confronto con il tu e nel quale sono sintetizzati – in modo analogico – la comunione e l'autonomia esistenti tra Dio e l'uomo, per cui «il bambino non diventa mai la madre e la madre mai il bambino»³.

Più avanti von Balthasar descrivendoci l'analogia tra i due rapporti (madre-bambino; uomo-Dio) osserva che alla madre

«il suo bambino le appartiene e non è tuttavia sua creatura, bensì è creazione di Dio; per questo l'amore che ella ha per il bambino, e l'amore al quale ella lo chiama, è il suo stesso amore materno e tuttavia non è una proprietà, ma è una specie di prestito che ella ha dal vero possessore di ogni amore (...) Come c'è un intervallo tra la nascita del bambino e il suo primo atto spirituale, nel quale con gratitudine risponde al sorriso della madre con un sorriso che la riconosce, così, fra la creazione dell'uomo da parte di Dio e la consapevolezza, che si fa strada nell'uomo, d'essere chiamato da Dio per grazia, c'è ugualmente un intervallo, durante il quale sta già di fatto in un rapporto con Dio poiché è sua creatura, e tuttavia non possiede ancora il rapporto completo per il quale è stato creato e generato»⁴.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, Milano 1986, vol. IV, 129.

² *Ibid.*, 135. Sono pagine di commento a *La Malattia mortale*.

³ H. U. VON BALTHASAR, *Il movimento verso Dio*, in ID., *Spiritus Creator*, Brescia 1985, 17.

⁴ *Ibid.*, 25.

A questo punto si insinua la possibilità del peccato, cioè del compiere il male e ciò implica necessariamente un “poterlo fare”. Discendendo dalla libertà, o meglio, trovandosi ad essa saldato, il potere non è in sé cattivo, ma esso si trova ad essere «l'istanza e il campo per la decisione, e per le decisioni definitive: tra Dio e il demoniaco»⁵.

Il potere cattivo e il male non sono altro che forze che fanno scomparire il Tu Assoluto nell'io ed è qui l'essenza più profonda dell'idolatria della quale si faceva cenno all'inizio: il porre sé stessi come unità di misura del bene, evento che ha avuto la sua manifestazione paradigmatica nel Peccato Originale.

1.1. Il Peccato Originale

La drammatica situazione di progressiva decadenza dell'uomo trova nel Peccato Originale la sua origine ultima⁶. Qualificandosi come decisione contro Dio, esso indica anche una estromissione da uno stato originario di vita che era stato offerto da Dio all'uomo nell'Eden. Di tale *status* iniziale, von Balthasar ci dà una descrizione dalla quale si può comprendere la gravità del fatto⁷. Caratteristica centrale degli inizi è un'obbedienza dell'uomo a Dio che è un *unicum* con la sua signoria sul mondo. Nota infatti il nostro autore, riferendosi alla persona di Eva:

«l'obbedienza era per lei l'ordine stesso: lei obbediente a Dio e così ogni ente obbediente all'uomo. Questo ordine era così chiaro, così evidente, che non esigeva alcuna riflessione. Niente era più semplice di questo ordine, poiché in esso gli uomini servivano Dio, e tutto il resto serviva gli uomini. Era un'obbedienza che non costava sforzo perché ad Adamo ed Eva non veniva in mente di contrapporre la propria volontà a quella di Dio. La loro volontà era semplicemente identica con questa obbedienza, era solo lo strumento per obbedire e in forza di tal concordia con Dio essi si sentivano *sovraneamente liberi* nella creazione. La loro libertà era protetta all'interno da questa obbedienza, e questa era a sua volta servizio a Dio, nella fiducia, gratitudine e amore. Era sostanzialmente *fedes*»⁸.

Un'obbedienza che, perciò, non è opposizione alla libertà dell'uomo, quest'ultima da sola non può essere ragione di deviazione. Come causa di tal caduta è l'in-

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 137. Nel suo volume sull'antropologia balthasariana, E. Babini, parlando della libertà come potere di fare, mostra la sua positività di fondo essendo essa inserita nel quadro della Creazione. Tuttavia, a partire da Gn 3, «la libertà umana chiamata a scegliere ha la possibilità di separare l'uno dall'altro il potere e la bontà, che nel piano originario del Creatore sono intimamente uniti», E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1988, 136.

⁶ Da segnalare su questo tema il volume di R. CARELLI, *La libertà colpevole. Perdono e peccato nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1999.

⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, 83.

⁸ *Ibid.* I corsivi sono nel testo.

tervento di una terza forza già in sé corrotta (il serpente) che si avvicina alla libertà umana in atteggiamento tentatore. Satana, il diavolo, colui che “divide” inizia qui la sua opera di disgregazione in forza di una malizia che «consiste nel fatto che presenta la verità di Dio come qualcosa che dovrebbe essere aperto all’uomo in base all’impulso conoscitivo naturale, ed anche come qualcosa che potrebbe venir conosciuto col puro sapere e senza l’atteggiamento della fede»⁹. Si comprende allora la densità delle tre fortissime parole di Gen 3,5: *eritis sicut Deus*, dalle quali inizia la divisione, difatti «astutamente il serpente fa sì che il divieto getti la sua ombra su tutti gli alberi. Egli fa sì che la libertà dell’obbedienza appaia come sottrazione del potere sovrano su ogni creatura»¹⁰.

La natura perversa del serpente si insinua in un quadro di completezza gioiosa uomo-donna sotto lo sguardo vigile di Dio. Per la prima coppia, la nudità non costituisce problema anzi Adamo – come ci riferisce la Genesi – una volta che la donna è stata tratta da lui, ne prova compiacimento (cfr. Gen 2,23), logica conseguenza del fatto che «l’uomo è, nella creazione compiuta, una “unità duale”, “due realtà diverse ma inseparabili l’una dall’altra, di cui l’una è la pienezza dell’altra, entrambe ordinate a una unità definitiva inafferrabile”»¹¹. Alla gioia e alla partecipazione piena alla creazione si oppone un atto che, seppur istigato, frantuma l’ordine originario: si aprono gli occhi ad entrambi e si accorgono di essere nudi, si accorgono cioè di aver a che fare con qualcosa che prima non era loro connaturale. La nascita del pudore, nota von Balthasar, indica questa situazione nuova e terribile nella misura in cui esso costituisce una risposta al disordine derivato dalla trasgressione del divieto di mangiare dell’albero¹².

Ma questo meccanismo di “pudore” non fa altro che evidenziare lo squilibrio che

⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. I, Milano 1989, 260.

¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 83. In un altro luogo della sua opera, von Balthasar osserva che: «il serpente svolge quindi una specie di teoria antropologica della conoscenza, mentre la verità della conoscenza mondana diviene comprensibile solo sulla base di una teoria teocentrica», H. U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. I, 260. Sul carattere diabolico della promessa di Gn 3,5 si sofferma A. GESCHÉ il quale osserva che la perversità del demonio sta «non tanto d’ingannarci sul bene da conquistare (è bene ottenere la conoscenza del bene e del male), ma di farci credere che il peccato sia il modo giusto per accedere ad un bene. È precisamente così che il peccato ci fa male (in tutti i sensi dell’espressione): ci distoglie dai nostri fini. Una volta di più la questione non è semplicemente morale e soggettiva, ma metafisica ed oggettiva. Una volta di più, bisogna dire che il male è in eccesso (è la figura stessa del Demonio), mentre nell’uomo non è che una forma di mancanza (*defectus*), ed è già abbastanza», A. GESCHÉ, *Il Male*, Cinisello Balsamo 1996, 76.

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. II, Milano 1992, 345. Qui il nostro autore riprende e cita alcune frasi di A. FRANK DUQUESNE, *Création et Procréation*, Paris 1951, 42-46.

¹² Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 87.

il peccato ha provocato tra verginità e fecondità (e che sarà recuperata dalla Madre di Dio¹³). Per comprendere il guasto venutosi a produrre, von Balthasar dipinge il rapporto dei nostri progenitori in cui

«la verginità non significa nell'Eden rinuncia, bensì pienezza dell'amore, forma di perfetta fecondità, che nel suo adempimento richiede tanto poco abnegazione dolorosa quanto poco nell'adempimento dell'obbedienza di fede giaceva un atto doloroso di abnegazione nei confronti della libertà di scelta tra bene e male. Così era costituito l'ordine originario. Se però adesso che il peccato lo manda in frantumi gli istinti del corpo fuoriescono nudi e crudi dai velami dell'anima, questo porta alla nascita del pudore. Né l'istinto stesso né il pudore sono cattivi. Ma è cattivo il disordine che lascia uscir fuori gli istinti e rende necessario il pudore corporale come risposta a ciò»¹⁴.

Anche per il pudore perciò si attua una distorsione, da innocenza esso diviene mezzo con il quale nascondersi, ma si tratta anche qui di un fallimento: questo tipo di pudore non riesce ad occultare la verità stessa dell'atto peccaminoso in quanto Dio è a conoscenza del fatto e punisce, nel modo che sappiamo, questa smodata curiosità dell'uomo. Curiosità ed idolatria si saldano nella situazione concreta dell'uomo che è voluto andare "oltre" presumendo di fare a meno di Dio ed ora ne sperimenta gli svantaggi, primo fra tutti quello della propria finitezza. «La rottura del Patto istigata dal serpente – nota il teologo svizzero – e consumata dalla donna e dall'uomo, è irreparabile per la creatura umana»¹⁵ e di qui si dipana tutta una discendenza in cui il peccato, una volta commesso, si prolunga necessariamente in quanto l'uomo si muove in uno stato ormai decaduto, ma tende sempre a riconquistare la posizione originaria. Prolungamento che è da attribuirsi alla concupiscenza che vede l'uomo sempre in lotta, lungo tutto l'arco della sua esistenza.

La perdita dello stato originario provoca perciò una sfasatura, «una inadeguatezza della natura rispetto alla grazia concepita per essa, quindi anche una forma di morte originariamente non concepita per essa, che ora, quando non sia assunta dalla grazia della morte di Cristo, è un morire via da Dio»¹⁶. Alla morte puramente biologica si accompagna una serie di eventi (i peccati) che non fanno altro che dividere l'uomo da Dio, in quanto ratificano l'azione di Adamo. Ecco la vera diabolicità sulla quale tuttavia si staglia la vittoria di Cristo¹⁷.

¹³ Cfr. *ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 86-87.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 171.

¹⁶ *Ibid.*, 174.

¹⁷ In merito si veda la profonda e poetica riflessione del nostro autore contenuta nell'articolo significativamente intitolato *La Vittoria*, in *Humanitas* 19 (1964) 289-292.

La diabolicità intesa come divisione dettata dall'idolatria (che è essenzialmente infedeltà) si viene a collocare sempre in un contesto di alleanza, tale è quella armonica della creazione e, analogamente, la ritroviamo negli eventi dell'esodo, quando al Dio che stipula il Patto, il popolo preferisce il vitello d'oro, operando quella «sostituzione del Dio troppo vicino e terribilmente esigente con l'immagine ed il simbolo della forza e della fecondità terrene, cui volentieri si "sacrifica" e davanti a cui si può "mangiare e bere" in pace per poi "darsi al divertimento" (Es 32,6)»¹⁸.

Non a torto von Balthasar parla di «esistenziale del vitello d'oro» ponendolo in relazione con il *no* della prima coppia umana; un *no* che è «diretto verso il volto non ancora coperto ed estraniato del Dio di grazia; è infedeltà ed ingratitudine non scusata dalla successiva incapacità di comprensione dell'uomo estraniato»¹⁹. Proprio questo esistenziale attraversa tutta la storia quale ponte che collega in un'unica storia di peccato – che sta «nell'inconcepibile rifiuto di una risposta di amore all'inconcepibile offerta di un amore eterno»²⁰ – tutta l'umanità con il primo Adamo.

La storia perciò è scandita da eventi successivi sui quali von Balthasar torna spesso nei suoi scritti e mediante i quali fa comprendere la gravità del Peccato Originale e la dipendenza da esso.

1.2. Gli effetti del Peccato Originale

Pur nella sua incomprendibilità, il Peccato Originale si rende più percepibile guardando il contesto entro il quale l'uomo è chiamato a vivere e ad agire. Un contesto di disordine che si mostra nella sua forma più grave nella perdita stessa del senso di peccato. Su questo tema – entrato nel magistero e fatto proprio da Giovanni Paolo II nella sua *Reconciliatio et pœnitentia*²¹ – von Balthasar, già negli anni '70 si

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VI, Milano 1980, 186. Anche per il vitello d'oro, osserva il nostro autore, come è accaduto in Gn 3, la collera di Dio è grande, mediata però qui dalla persona di Mosè che la mostra in tutta la sua terribilità al popolo e che la incarna nel gesto di rompere le tavole della Legge.

¹⁹ *Ibid.*, 187.

²⁰ *Ibid.* Proprio la consistenza di questo amore eterno di Dio è la motivazione della durezza con la quale – anche in successivi testi del Levitico e del Deuteronomio – vengono formulate le maledizioni e i castighi. «Il bene del patto – osserva ancora von Balthasar – è così grande, che solo le maledizioni più distruttive possono richiamarlo in termini negativi», *Gloria*, vol. VI, 188.

²¹ Al n. 18 di questa Esortazione Apostolica, il Papa individua e descrive dettagliatamente le cause del declino del senso del peccato da lui ritenuto, sulla base degli insegnamenti di Pio XII, «il peccato del secolo». Secolarismo e relativismo storicistico sono i due grandi responsabili di questo degrado dal quale purtroppo non sono esenti (e complici) anche alcune tendenze interne alla Chiesa. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et pœnitentia* n. 18, in *Enchiridion Vaticanum* (= EV nelle note), Bologna 1985, XI/1127-1133.

esprimeva nel suo volume *Punti fermi*²² e, in modo più deciso nelle sue famose *Nove tesi per un'etica cristiana* facendo notare come sia presente un elemento demoniaco (al quale l'uomo deve resistere fortemente) che si manifesta in una sorta di gnosi che conduce alla semplificazione/decolpevolizzazione del peccato avvalendosi di strade e metodi desunti dalla psicologia e dalla sociologia²³.

Ma von Balthasar individua anche un'altra motivazione che favorisce la perdita del senso del peccato ravvisabile cioè «nell'oblio quotidiano di Dio di coloro a cui le cose vanno bene, che si ritengono persone decenti, quantomeno tali che, misurate sull'ambiente, non commettono nulla di vistosamente peccaminoso e che, svegliate dal loro letargo da un dolore improvviso, si rendono intimamente conto della loro esistenza»²⁴.

Il male, entro il quale si inscrivono i comportamenti dell'uomo (cfr. Rm 5,12), evidenza in questa dimenticanza del senso del peccato il punto di incontro di due linee: la prima che consiste nella deformazione dell'*Ordo Essendi*, la seconda nel guasto che si verifica non solo nella natura stessa dell'uomo, ma nel rapporto di quest'ultimo con Dio²⁵. Un recupero ed un orientamento può essere rappresentato dal dolo-

²² Due sono le ragioni che conducono alla svalutazione e all'annebbiamento del senso del peccato e sono chiaramente collegate. Da un lato l'indifferenza e, per altro verso, la cosiddetta «norma del collettivo». Nel loro insieme esse contribuiscono a formare un'atmosfera nella quale è presente una «penombra sinistra che tutto avvolge così potente che anche ciò che una volta era considerato cristianamente "peccato" e sembrava quindi avere ancora tutto il peso di una responsabilità inappellabile, svanisce ora nell'irresponsabilità», H. U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, Milano 1972, 250.

²³ «La presenza dell'amore assoluto nel mondo dà al "no" colpevole dell'uomo la dimensione ulteriore di un "no" demoniaco, più negativo di quanto l'uomo possa averne coscienza e che lo porta dentro alla voragine dell'anticristo (cfr. le bestie dell'Apocalisse e ciò che Paolo dice delle potenze del cosmo). A questo il cristiano deve opporsi con le "armi di Dio" (Ef 6,11) prendendo parte al combattimento di tutta la Chiesa del Cristo. Questo elemento demoniaco si esprime soprattutto in una gnosi presuntuosa e senza amore autoesaltantesi e coestensiva all'agape sottomessa a Dio (Gn 3,5). Essa gonfia anziché esaltare come l'amore (1 Cor 8,1; 13,4). Poiché questa gnosi si rifiuta di guardare alla norma concreta e personale essa considera il peccato come un semplice sbaglio nei confronti di una legge e di un'idea sforzandosi di decolpevolizzarlo sempre più ricorrendo ai mezzi della psicologia, della sociologia...», H. U. VON BALTHASAR, *Nove tesi per un'etica cristiana*, in *La Rivista del Clero Italiano* 56 (1975) 725-726.

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 171. Ad un'analogia visione – tracciata in ambito familiare e svolta sul piano filosofico – arriva anche G. Marcel in un suo saggio intitolato *Il voto creatore* e facente parte del volume *Homo viator*. Sotto l'espressione «amare la vita», osserva il filosofo francese, si nasconde, in realtà, il suo sfruttamento (in tutte le sue forme) e non il servizio ad essa. Cfr. G. MARCEL, *Il voto creatore*, in *Id.*, *Homo viator*, Roma 1980, 133.

²⁵ In un articolo di risposta a L. Boros, von Balthasar considera insufficiente vedere il peccato come privazione di essere in quanto tale posizione è filosofica e come tale non riesce – nei suoi ragionamenti – a coprire la densità del messaggio biblico. Difatti esso è molto più ampio e va a toccare il vero nucleo del peccato che consiste nella perdita della relazione personale con Dio. Cfr. *Von Balthasar antwortet Boros*,

re sebbene esso non sempre viene compreso e può far scaturire un ulteriore allontanamento da Dio, percepito dall'uomo come negatore della sua felicità. Non tarda ad emergere una situazione angosciosa derivata dal fatto che l'uomo, solo con sé stesso perde di vista l'unica chiave risolutiva, ossia il sapersi inserito all'interno della Provvidenza. La considerazione di quest'ultima spinge von Balthasar ad osservare che «il cristianesimo non è una religione unilaterale della sofferenza. Questa è preceduta da un lavoro riferito al mondo e che muta il mondo stesso, e seguita da una vita in Dio che racchiude in Lui tutto il vissuto e tutto il sofferto»²⁶.

Nel volersi isolare da tale Provvidenza (e dalla luce che da essa scaturisce) ecco inevitabile la caduta dell'uomo in quello che, riprendendo alcuni episodi dell'AT, von Balthasar definisce «l'oscuro mondo sotterraneo con cui Dio non ha rapporto alcuno»²⁷. Il ragionamento è quanto mai attuale: si tratta di un mondo popolato di apparenze che l'uomo erge ad idoli ai quali sacrifica una risposta d'amore che andrebbe diretta a quel Dio che, invece, gli appare insufficiente o impotente a cambiare un contesto di peccato. Ecco la concretizzazione dell'«esistenziale del vitello d'oro» che torna a ripetersi e che, nonostante si presenti con il volto più attraente possibile, è destinato al fallimento perché illusorio ed apportatore di paura e rovina per l'uomo²⁸.

Facilmente si comprende come il rifiuto di Dio conseguente all'«esistenziale del vitello d'oro» si sposa con il rifiuto dell'uomo che entra in un mondo di fantasmi che possiede «una sua propria "luce": una luce di tenebra, che essendo priva di fondamento e perciò di senso diventa la vera e propria "controluce" della luce di Dio e della sua legge, anzi, ancor di più, giunge a scimmiettare la "luce propria" del fuoco di Dio nel rovelo ardente e nella colonna di fuoco, un fuoco che come tale dev'essere "pieno di paura"»²⁹. Dinanzi a questa situazione di oscurità la paura e l'angoscia

in *Orientierung* 34 (1970) 38-39. La tematica in questione è riportata in R. VIGNOLO, *H. Urs von Balthasar: estetica e singolarità*, Milano 1982, 357.

²⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Dio e la sofferenza*, Casale Monferrato 1988, 24.

²⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Il cristiano e l'angoscia*, Milano 1987, 20.

²⁸ Nella sua prima Enciclica *Redemptor hominis*, risalente al 1979, Giovanni Paolo II descrive accuratamente i fattori del progresso scientifico e tecnico che conducono all'alienazione dell'uomo qualora non vengano bilanciati dallo sviluppo etico. Di qui l'inquietudine motivata dalla domanda sul carattere più umano della vita portato dal progresso. La risposta è negativa se si pone la priorità dell'«avere» sull'«essere». Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis* (= RH nelle note), nn. 15-16, in *EV*, Bologna 1980, VI/1213-1229.

²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Il cristiano e l'angoscia*, 21-22.

appaiono prive di fondamento in quanto «consistono nella perdita volontaria dei fondamenti, delle ragioni, che sono visibili appunto solo nella luce di Dio»³⁰.

Di qui l'evasione (che è tanto più peccaminosa quanto più è intenzionale e volontaria) verso forme che non possono appagare perché non sono quelle che garantiscono il mantenimento dell'unità interiore dell'uomo, ma ne provocano la disgregazione. Von Balthasar nota in proposito che il peccatore ha una duplice strada di "pseudo-salvezza": o rendersi conto della separazione da Dio a causa del peccato e lasciarsi andare ad una passiva rassegnazione, oppure tirandosi fuori da tal finitezza con metodi, tecniche e modi di pensare che egli stesso fabbrica e con i quali pretende di sollevarsi al di sopra di tutto, venendo meno al compito attivo di operare a beneficio dei suoi simili³¹.

Tali tecniche e metodi, che distolgono dalla comunione con il Signore ed evidentemente dalla salvezza vera che devono restare sempre al centro della vita, non riguardano solo il pensiero, ma anche l'attività orante del cristiano. Giova soffermarsi su questo aspetto in quanto ha precisi risvolti con il tema che stiamo svolgendo.

La redazione del documento sui caratteri della meditazione cristiana risalente al 1989³², deve non poco alla riflessione sul tema condotta da von Balthasar il quale, in un suo articolo del 1977, aveva già messo fortemente in rilievo la necessità di un serio e severo discernimento relativamente all'irruzione delle tecniche di meditazione orientali nell'Occidente, arrivando addirittura a considerare come un tradimento il lasciarsi sedurre da questi stili di preghiera (Zen, Yoga, ecc.) non solo perché ci si allontana dal Cristo, ma perché un cristiano non potrà mai essere un maestro attendibile di tal tipo di meditazione, essendo troppo intriso dalla grazia personale e dall'amore di Cristo e finendo nel diletterismo e nella ciarlataneria ridicola nel voler far passare questi metodi orientali in Europa. È vero, prosegue von Balthasar, che la mistica non cristiana ha fecondato la spiritualità cristiana ed egualmente il cristianesimo ha mutuato il linguaggio non cristiano per potersi esprimere, ma ciò non toglie che questo stile di preghiera è considerato molto più pericoloso della ric-

³⁰ *Ibid.*, 22.

³¹ Contemplazione ed azione restano, nel pensiero di von Balthasar, profondamente unite e più volte egli vi ritorna. Molto dipende dalla realtà della Croce che garantisce tale unità. Osserva in merito il nostro autore, portando come esempio l'itinerario orante di Teresa di Lisieux che «questa disponibilità orante è croce potenziale, e molto spesso in qualche misura attuale, e in tal modo il più serio impegno della Chiesa per il mondo. Non si può affatto dire che quest'impegno dispensi dagli impegni efficaci sul piano terreno come li esigono le "opere di misericordia corporali"», H. U. VON BALTHASAR, *Al di là della contemplazione e dell'azione*, in *Id.*, *Lo Spirito e l'Istituzione*, Brescia 1979, 255.

³² Cfr. CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA PER LA FEDE, *Orationis formas*, in *EV XI/2680-2716*.

chezza, del potere e dell'avidità di danaro data la sua propensione a ripiegarsi egoisticamente su se stesso senza quella dimensione universalistica propria della preghiera dei santi³³.

Una posizione forte, quella del nostro autore, con la quale egli denuncia il carattere fallimentare di questo stile di preghiera a carattere sincretista. Questo ci riporta al tema della libertà dell'uomo che il teologo svizzero riprende nel trattare il tema della preghiera. Due sono le tentazioni che assalgono l'uomo: rifiutare la propria libertà (considerata debole e provvisoria) fuggendo da sé stesso oppure fuggire da Dio rifiutando che Egli entri nella sua personale libertà³⁴. Il tipo di preghiera stigmatizzato da von Balthasar può essere fatto rientrare nella prima tentazione, ma entrambe queste strade, in diverso modo, condannano l'uomo alla solitudine e all'autodistruzione «poiché il suo destino sta al di là della sua natura e delle sue capacità e solo nella riconciliazione con Dio egli può percepire questo destino e con la grazia di Dio perseguirlo»³⁵.

Riconciliazione che, nella preghiera cristiana, è offerta dal colloquio che essa stessa rappresenta e che supera ogni tecnica di origine speculativa e che si traduce in uno strumento di potere e di ricerca. A differenza di coloro che orientano la meditazione verso un impersonale Assoluto, «il cristiano presso Dio è l'atteso, che incontra una prontezza d'accoglienza che sempre lo precede e gli viene incontro»³⁶. Ed è in queste parole che si può individuare la particolare visione che von Balthasar ha del concetto di esperienza di Dio in cui la priorità è sempre di Dio, mai dell'uomo³⁷.

Ma si vede anche che il Dio cristiano si configura realmente come Colui che nulla disprezza di ciò che ha creato e che se avesse odiato qualcosa non l'avrebbe creata

³³ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Une méditation... plutôt, une trahison*, in *Sources et vie dominicaine* 5 (1978) 193-200. Questo articolo è apparso nell'originale tedesco in *Geist und Leben* Würzburg 50 (1977) 260-268. L'irriducibilità tra le due forme di meditazione è messa in rilievo anche in un altro saggio balthasariano significativamente intitolato *Meditazione cristiana e non cristiana*, contenuto in *Nuovi punti fermi*, Milano 1991, 81-95. Al centro di tutta la meditazione cristiana – e quale suo contenuto specifico e caratterizzante – resta sempre il mistero di Dio che, liberamente e gratuitamente, si incarna e si lascia crocifiggere donando la sua potenza di vita all'uomo, togliendolo dal peccato commesso contro di Lui. Tutto questo non si ritrova in alcun modo in tutti gli sforzi di meditazione orientale.

³⁴ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Pregare*, Casale Monferrato 1989, 15-16.

³⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 114.

³⁶ H. U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, Milano 1987, 105.

³⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Esperienza di Dio?*, in *Id.*, *Nuovi punti fermi*, 16-18. In un suo recente articolo M. Buioni riprende il tema dell'esperienza di Dio collocandolo nell'ambito del dialogo interreligioso così come esso è visto da von Balthasar. Cfr. M. BUIONI, *Dialogo tra cristianesimo e religioni in H.U. von Balthasar*, in *La Sapienza della Croce* 18 (2003) 31-64.

(cfr. Sap 11,24) e che proprio per questo esige dall'uomo tutta la fedeltà che, se nell'AT era attuata nell'osservanza della Legge, nel NT si traduce in una sequela del solo che può dire qualcosa di nuovo per l'uomo: Gesù Cristo il quale, con la sua Passione, ha guarito le ferite inferte dal peccato.

2. La Croce di Cristo

Abbiamo visto come l'incidenza del Peccato Originale si fa sentire già dopo la vicenda dell'Eden³⁸ e si prolunga per tutto l'AT sotto la forma dell'idolatria. Contro questa situazione non tarda a farsi strada la coscienza del giorno del giudizio e dell'ira di Dio. Sono soprattutto Geremia ed Ezechiele ad annunciare un giudizio punitivo (cfr. Ger 13-14; Ez 7). «Quest'ira» – osserva il nostro autore – non è un “come se”, ma una realtà in senso pieno: è il categorico no di Dio al comportamento che l'uomo assume di fronte a lui. Dio ha il dovere, verso sé stesso e verso la giustizia amorosa della sua alleanza di dire questo no e di persistervi quando la sua volontà non è fatta sulla terra come in cielo³⁹. A nulla valgono sacrifici, capri espiatori, olocausti, il peccatore in quanto tale non può caricarsi del peso dell'ira. La risposta risolutiva è già data in modo prefigurato da Isaia nel ritratto del Servo sofferente che, pur senza peccato, «al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori» (Is 53,10).

Nel NT la profezia si adempie e Cristo è l'Innocente sacrificato sulla Croce, luogo in cui si attua il compimento del paradosso «per cui il Figlio investito dei pieni poteri e mandato da Dio nella sua carne come sua Parola, là dove si identifica del tutto con la “carne del peccato” (Rm 8,3) cessa di essere parola per essere ormai soltanto spazio alla volontà del Padre che piomba su di lui»⁴⁰.

Siamo dinanzi ad un tema cristologico non nuovo che tuttavia von Balthasar riprende evidenziandone il tratto dell'obbedienza e della disponibilità: «rinunciando ad ogni parola, la Parola di Dio si manifesta come la “Parola di Potenza” del Padre, “irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza” (Eb 1,3)»⁴¹ e

³⁸ Von Balthasar elenca sommariamente queste tappe: «la storia del primo omicidio (Caino e Abele), della prima vendetta (Gn 4,24), della prima prostituzione (Gn 6,1ss.), della prima alterigia che attacca il cielo (Gn 11,1-9)», H. U. VON BALTHASAR, *Dio e la sofferenza*, 20.

³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VII, Milano 1991, 189.

⁴⁰ *Ibid.*, 193.

⁴¹ *Ibid.*

questo è in perfetta consonanza con la dialettica di velamento e svelamento propria di Cristo quale compimento della Rivelazione⁴².

Da questa dialettica deriva perciò che il silenzio eloquente, inteso come rinuncia della Parola, compiuta nell'oscurità del Venerdì Santo, da un lato non elimina il fatto che Cristo ha preso su di sé il peccato e, per altro verso, offre un'ulteriore spiegazione al motivo per cui l'evento della Croce si è verificato. In armonia con la logica di velamento e svelamento, von Balthasar – riecheggiando alcune posizioni di S. Bulgakov – approfondisce il tema partendo dalle relazioni intratrinitarie dove domina la legge dell'altruismo come insieme di relazioni amorose. Esse sono all'origine di una doppia *kenosi*: quella della creazione (in cui Dio dona alla sua creatura parte della sua libertà) in funzione però di quella della Croce in cui avviene il superamento delle conseguenze alle quali la libertà dell'uomo può giungere. In questo superamento, la *kenosi* è il tratto distintivo dell'amore di Cristo in cui tutta la verità è impegnata:

«Il Padre come colui che invia il Figlio e lo abbandona sulla croce, lo Spirito come colui che unisce entrambi ormai soltanto nella forma espressiva della separazione. Così la "croce di Cristo" è inscritta nella creazione del mondo fin dalla sua fondazione», come mostra la teologia giovannea dell'«agnello di Dio» (Gv 1,29.36), che «immolato fin dalla fondazione del mondo» (Ap 13,8) siede sul trono del Padre (5,6), che pascola i purificati nel suo sangue (7,17) che offre come Agnello-Pastore la sua vita per le sue pecore (Gv 10,15), ma che diventa anche nell'«ira dell'agnello» (Ap 6,16) il giudice dei suoi e di tutto il mondo»⁴³.

Da qui si comprende pienamente il carattere di riconciliazione proprio della Croce, nonché l'esatto spessore dell'ira divina che non è totalmente distruzione per l'uomo, ma che gli manifesta e gli dona sempre quell'altruismo proprio delle persone divine⁴⁴.

Tuttavia l'evento della Croce in una prospettiva di amore, di disponibilità di Cristo verso il Padre nello Spirito Santo non è un fatto isolato, ma si cala in una vicenda di progressiva spoliatura da parte di un uomo che, durante tutta la sua vita, ha conosciuto il patire (cfr. Is 53,3) ma, nonostante ciò, fa di quest'ultimo lo

⁴² «In Gesù Cristo la rivelazione di Dio si compie nel velamento. Non soltanto negli avvenimenti della passione, ma già prima nella incarnazione. Già nel puro fatto che la Parola diventa carne», H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, Milano 1985, 425.

⁴³ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VII, 195-96.

⁴⁴ Scrive il nostro autore illustrando questo dono: «Il Padre può donarci il Figlio nell'umano co-essere. L'eterna processione del Figlio prosegue come egresso nel tempo. Ma quando il Figlio ci prende con sé all'interno del suo co-essere con il Padre, allora questo avviene in modo che egli ci apre alla traboccante vita del "Con" assoluto, lo Spirito Santo», H. U. VON BALTHASAR, *Tu coroni l'anno con la tua grazia (Salmo 65,12)*, Milano 1990, 111.

strumento per ricondurre il genere umano a quella intimità ed unità che egli da sempre gode con il Padre (cfr. Gv 1,1; 17,21).

2.1. L'essere nel dolore di Cristo

Tutta l'esistenza terrena di Cristo è dominata dal dolore che ha la sua prima manifestazione nell'incomprensione che, tolto in parte lo sparuto numero di "suoi", lo circonda. Sin dall'inizio, la sua singolare grandezza deve fare i conti con questo isolamento e lo stesso episodio della Presentazione al tempio (cfr. Lc 2,22-38) ci dà una esatta misura di ciò che attende Cristo e ciò per la valenza eucaristico-pasquale presente nel racconto stesso⁴⁵. Ma l'evangelista aggiunge un altro elemento che indica la grandezza di questo bambino: lo svelamento dei pensieri di molti cuori (cfr. Lc 2,35); tale svelamento è una vera e propria pretesa del Figlio di Dio che accompagnerà quale costante tutta la sua esistenza⁴⁶, tale da renderlo termine estremo di decisione *pro* o *contro* di Lui⁴⁷. L'uomo Gesù operante tra gli uomini attuerà tale svelamento scartando e smascherando ogni falsa soluzione o pratica di pietà che poteva provenirgli dall'assetto religioso del tempo, come dimostrano i frequenti scontri con i farisei. Difatti «l'atteggiamento farisaico come Gesù lo mette allo scoperto, consiste proprio in questo che invece di partire dalla semplicità della indivisibile fede di Abramo per compenetrare ogni azione umana, cerca di mettere assieme il rapporto con Dio partendo da prestazioni singole degli uomini, e precisamente senza quella fede semplice che sola sarebbe bastata per tenere unito il conglomerato»⁴⁸.

⁴⁵ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il Rosario*, Milano 1984, 35-36.

⁴⁶ «Gesù conosce i pensieri nascosti del cuore dei discepoli (Lc 9,47), di quelli che lo mettono alla prova (Lc 11,17), dei farisei (Mt 14,25), di colui che lo invita a tavola (Lc 7,39ss.); egli conosce «subito» fino in fondo i pensieri degli scribi (Mc 2,8), «la loro ipocrisia» (Mc 12,15), ma vede anche subito la fede di quanti gli stanno davanti (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20) oppure la loro fede difettosa (Lc 8,25), conosce il suo traditore (Mt 26,20ss.; Gv 13,21s). (...) Il suo conoscere i cuori fino in fondo è una cosa sola con il suo conoscere la legge fino in fondo, è veramente troppo poco parlare di un «carisma di cardiognosi»: il guardare fino in fondo contiene una decisione e un giudizio su ciò che sta aperto là davanti a lui. E precisamente un giudizio definitivo «ultimo», che non si distingue più, quanto a pretesa, dal giudizio di Dio», H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VI, 113-114.

⁴⁷ In merito molto importante appare l'elemento della spada, che nella Presentazione viene profetizzata a Maria dal vecchio Simeone «divide con la sua obbedienza, come più tardi con il suo invito alla sequela, la chiesa in due «piani» ad essa stessa incomprensibili (situazione mondana nella famiglia: 2,39-40.51-52, e situazione divina nel tempio: 2,45-49), senza alcuna spiegazione previa, come fatto compiuto e come visibile struttura a croce della sua chiesa», *ibid.*, 65-66.

⁴⁸ H. U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, 50.

Alla base di ciò ovviamente c'è da parte di Gesù una profonda conoscenza dell'uomo che è evidenziata tanto dai Sinottici come da Giovanni soprattutto in quegli episodi legati ai miracoli nei quali, tra l'altro, vengono posti in crisi i dottori della Legge e i potenti del tempo. Ad essi sfugge l'esatta comprensione del mistero di un Dio fattosi carne e, come reazione, ne sanciscono la condanna (cfr. Mc 3,6: episodio della mano inaridita e guarita di sabato).

Ma è proprio il condividere la vita umana che permette a Cristo di avere un'adeguata misura delle difficoltà e miserie che la scandiscono e di sperimentarle in modo diretto. Questo accade, ad esempio, nell'episodio delle tentazioni nel deserto per cui «nell'imminenza dell'incontro con Satana Gesù non giunge più forte, ma più debole; egli infatti deve provare tutto il peso schiacciante dell'attacco demoniaco, per impararne tutta la potenza ed efficacia persuasiva. Dio incontra l'antidivino non solo all'esterno e dall'alto; ma si presenta anche quella inaudita situazione in cui Egli si espone al suo fascino per farne scoppiare dall'interno la luccicante bolla di sapone, o meglio per uccidere dal di dentro il mostro che spalanca le sue fauci. Egli ha operato tutto questo per conoscere la nostra situazione e portarci un aiuto per noi; non certo perché affrontassimo il male per gioco o con boria superba»⁴⁹.

Ponendosi al centro di un'opzione pro o contro di Lui da parte di coloro che lo attorniano, Gesù rivela la sua posizione di persona scomoda, da eliminare per il mantenimento di uno stato di cose ormai vecchio e superato e, per altro verso, mostra quell'obbedienza che Egli esige perché la attua nei confronti del Padre. L'azione della spada che divide prosegue nel tempo dissolvendo le false sintesi degli uomini e questa opera di provocante separazione dell'umanità (riguardo alla sua decisione) diviene «il presupposto del lavoro della croce: non solo impersonare esteriormente tutte le separazioni umane da Dio, ma anche radunarle intimamente in sé e soffrirle dentro di sé, cosa che era possibile solo se il rapporto di Gesù con il Padre aveva una portata assai più ampia di tutte le negazioni dell'uomo a corto respiro»⁵⁰. La dedizione filiale al Padre sostiene il suo atteggiamento di obbedienza in ogni momento della sua vita tanto che Cristo stesso, pur nella sua consustanzialità con il Padre, conosce il momento della sua glorificazione.

Per comprendere l'evento della Croce quale termine di una vita di incompiutezza e dolore occorre partire da questo atteggiamento di dedizione completa del Figlio al Padre. Atteggiamento che solo Cristo possiede in pienezza – come dimostra

⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, Brescia 1982, 26-27.

⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, 55.

la preghiera dell'Orto degli Ulivi sulla quale ci soffermeremo più avanti – «ed ha il potere di infonderlo a quelli che gli si affidano»⁵¹ non per farsi valere Lui come buono, ma per rendersi riconoscibile quale tramite della bontà del Padre.

Alla luce di tal abbandono incondizionato al Padre pur in mezzo alle oscurità della natura umana si fa largo, soprattutto nelle predizioni della Passione, uno spiraglio di quella luce che splenderà pienamente il mattino di Pasqua ma che, tuttavia, ha come primo momento quello della Croce, quale culmine dell'annullamento dell'uomo-Dio e compimento delle profezie di Isaia.

2.2. Il culmine dell'annientamento

Tutte le manifestazioni di rifiuto e di male con le quali Gesù viene a scontrarsi raggiungono il loro grado più alto nell'ora della Croce. Tuttavia qui il teologo svizzero invita a sgomberare il campo da due pericolosi equivoci al fine di illustrare la singolarità della missione di Cristo sulla Croce. Anzitutto il Figlio di Dio non è "punito" dal Padre al posto del peccatore e, in secondo luogo, non è da Lui maledetto e cacciato all'inferno, in una situazione di continuo odio per Dio⁵².

Neppure è da considerare acriticamente la tesi dell'esistenza di Cristo come anticipazione della Passione; tesi che ha una lunga tradizione alle spalle, ma che, agli occhi del teologo svizzero, rappresenterebbe una specie di gnosi rovesciata per cui «lo stato (*état*) di abbassamento del Redentore viene qui a coincidere già con l'avvenimento storico della croce e viene così ad essere messa in questione, in maniera diversa, l'autentica temporalità dell'ora e quindi l'autenticità stessa dell'umanità di Gesù e dell'incarnazione»⁵³. Del resto, prosegue von Balthasar, diversi testi del NT o pongono l'accento sull'obbedienza più che sulla sofferenza (cfr. Fil 2), oppure distinguono l'Ora e il potere delle tenebre da ciò che precede (cfr. Lc 22,53).

L'Ora perciò resta un momento ben definito proprio per la sua gravità, vi ritroviamo senz'altro la solidarietà con i peccatori, ma tal parola – nota il Nostro – «è debole per poter esprimere tutta la profondità dell'identificazione con il peccatore che viene imposta a Gesù e da lui accettata»⁵⁴. Si dovrà invece parlare di amore duplice: «amore del Dio Padre che permette al Dio Figlio di avventurarsi nell'obbe-

⁵¹ H. U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, in Id., *Sponsa Verbi*, Brescia 1985, 50.

⁵² «Non avrebbe alcun senso attribuire al Crocifisso anche solo qualsiasi risentimento nei confronti del Padre. E tuttavia la sofferenza prolungata e totale (*Durchleiden*) di ciò che spettava invece al peccatore: la separazione da Dio, forse la perfetta e definitiva separazione: questo è senz'altro possibile come esperienza del Figlio di Dio», H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, 37.

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1990, 88.

dienza assoluta della povertà e dell'abbandono, là dove egli non è più che un ricettacolo dell' "ira" divina, e amore del Dio Figlio che per amore si identifica con noi peccatori (Eb 2,14) compiendo in libera obbedienza in tutto ciò la volontà del Padre (Eb 10,7)»⁵⁵.

Cristo perciò diviene l'unico luogo entro il quale si attua la durezza del rifiuto di Dio da parte dell'uomo e la risposta negativa di Dio a tale atteggiamento di voluto allontanamento⁵⁶. L'uomo peccatore non può essere tal luogo e soltanto una figura completa può «sperimentare interiormente e sopportare la piena negatività di questo no, di patirla interamente nella sua contraddittorietà mortale, sciogliendone la durezza nel dolore»⁵⁷. Tutto quello che deriva a Gesù dalla comunione con il Padre, in questo momento della sua vita, gli viene tolto e di qui cade in balia della forza del dolore e dell'abbandono. La reazione del Figlio di Dio è ancora più paradossale, «egli aderisce a quel Dio che egli più non sente, perché ora, in nome del peccatore deve sentire che cosa significa aver perso il contatto con Dio»⁵⁸.

Umanamente parlando si è nell'abiezione più completa, ma proprio la sua morte lontana consente a Cristo di dare significato a tutti gli orrori e a tutti i dolori del mondo⁵⁹. In questo sta la vera regalità di Cristo che fa tutt'uno con il suo servizio di

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, 36.

⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VI, 190.

⁵⁶ In tal modo, Dio, rifiutando l'abbandono peccaminoso dell'uomo continua ad amarlo. Se G. Marcel – nella sua famosa opera significativamente intitolata *Homo viator* – afferma che «accettare la morte di un essere significa abbandonarlo alla morte», è possibile osservare che nel Figlio, sul quale si condensa il peccato del mondo, Dio attua il massimo rifiuto della morte con il restituirlo alla vita e iscrive l'umanità – che questo Figlio ha sposato con la sua Incarnazione – in questa dialettica di amore, offrendogli non l'abbandono, ma il mantenimento del dono della vita.

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, 36.

⁵⁸ *Ibid.*, 37. Altrove von Balthasar osserva: «Solo l'Unigenito del Padre, il cui cibo è fare la volontà del Padre, può conoscere e sperimentare definitivamente e insuperabilmente che cosa significa dover fare a meno di questo cibo e soffrire la sete assoluta infernale (Gv 19,28). La sua sofferenza unica, ipostatica abbraccia ogni possibile sofferenza temporale ed eterna di un uomo creato», H. U. VON BALTHASAR, *Il mistero dell'Eucaristia*, in *Nuovi punti fermi*, 67. Questo rende allora ragione di come «le categorie "cruento"- "incruento" designano solo in modo impreciso l'elemento più profondo di questo sacrificio, poiché più che di una separazione puramente fisica della "carne" e del "sangue" si tratta di una condizione spirituale. Il sacrificio di Gesù per i peccatori del mondo fu per il Figlio di Dio, il quale vive della vicinanza e dell'intimità col Padre, la suprema e inconcepibile rinuncia», H. U. VON BALTHASAR, *Un sacrificio che non costa nulla?*, in *Communio* 81 (1985) 8.

⁵⁹ Il Concilio Vaticano II ben sintetizza questo fondamentale elemento della nostra fede nell'ultimo capoverso del n. 22 della *Gaudium et Spes* che rappresenta un luogo dove è maggiormente visibile la saldatura tra Cristologia ed Antropologia. Recita il testo: «Tale e così grande il mistero dell'uomo, che chiaro si rivela agli occhi dei credenti, attraverso la rivelazione cristiana. Per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del Vangelo ci opprime. Cristo è risorto, distruggendo la morte

sostituzione vicaria per cui appare come «unità di misura in base a cui l'uomo può e deve essere misurato in base ad ogni sua dimensione»⁶⁰. Tutto il travaglio della Croce con le sue diverse possibilità e sfumature porta ad un'unica conclusione: quella di un'oblazione, di un'offerta che è mossa dall'amore di Dio per l'uomo immerso nel male. Forte della certezza che se dinanzi a Dio egli era peccatore e degno di condanna, l'uomo sa anche che questo Dio, che l'ha creato, ha mandato sulla terra un uomo facendolo peccato per noi, «perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (2 Cor 5,21).

Con l'abolizione della schiavitù del peccato è elargito all'uomo un altro dono: quello dell'eliminazione della paura e dall'angoscia che avevano attanagliato i nostri progenitori dopo aver mangiato dell'albero nell'Eden (cfr. Gn 3,6). La riconciliazione è anche questo: la regalità di Cristo – alla quale abbiamo fatto cenno più sopra e che raggiunge il culmine sulla Croce – viene partecipata a tutti gli uomini per cui colui o coloro che appartengono a Cristo non devono temere più nulla (cfr. Rm 8,35.39)⁶¹.

Sorge a questo punto un interrogativo per il cristiano: come adempiere tal comando di Cristo che impedisce di cadere nella disperazione in un mondo intriso di peccato come quello contemporaneo? È importante senz'altro la dimensione morale, ma essa dev'essere fecondata da una partecipazione attiva (che oltrepassa una memoria solo psicologica) all'evento sacrificale di Cristo e che Egli stesso ci ha lasciato con l'istituzione dell'Eucaristia.

Non si può parlare di priorità dell'una o dell'altra forma quanto piuttosto di uno scambio reciproco attraverso il quale l'uomo viene arricchito.

con la sua morte, e ci ha donato la vita, affinché, figli nel Figlio, esclamiamo nello Spirito: Abbà Padre!», CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* (= *GS* nelle note) n. 22, in *EV*, Bologna 1979, I/1390.

⁶⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, 40. Parlare di "unità di misura" di Cristo nei confronti dell'uomo significa riprendere il concetto paolino dell'*en Christo* (cfr. Gal 2,17; 3,27; 5,6) che von Balthasar svolge in *Teodrammatica*, vol. III, 229-233. Abbiamo illustrato e commentato queste pagine in un nostro studio intitolato *Spunti di riflessione mariana nell'antropologia e nella cristologia di Hans Urs von Balthasar*, in *Miles Immaculatae* 37 (2001) 121-158 (in particolare 134-137) e al quale ci permettiamo di rinviare.

⁶¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il cristiano e l'angoscia*, 43-44. La dimensione della regalità di Cristo assume dei tratti cosmici che vengono evidenziati da von Balthasar in base al tema della preesistenza del Verbo. Scrive il nostro autore: «Si può certamente dire che Gesù, l'umiliato fino alla croce, con la sua resurrezione viene instaurato come dominatore del mondo. Ma questo è possibile solo perché egli era stato scelto per questa regalità a partire dall'eternità, anzi la possedeva da sempre in quanto la creazione del mondo non avrebbe avuto luogo senza la previsione della sua croce (1 Pt 1,19). Egli viene insignito di una dignità che possedeva da sempre», H. U. VON BALTHASAR, *Luce della Parola. Commento alle letture festive*, Casale Monferrato 1990, 250-251.

3. L'Eucaristia

Il legame sussistente tra Croce ed Eucaristia – derivante dal fatto che la prima è il presupposto ed il contenuto della seconda in quanto offerta di sé stesso da parte di Cristo al Padre nello Spirito per la salvezza del mondo – è precisato da von Balthasar con il riferimento all'Ora sulla quale l'evangelista Giovanni torna più volte. «La cena costituisce per Cristo il sigillo posto sulla morte corporea: carne consumata, sangue sparso. L'inserimento del contenuto della croce nella forma della cena è al tempo stesso segno della libertà sovrana della sua donazione e segno della validità permanente di questa forma per la chiesa, giacché la forma, che è la cena è un atto sociale nel quale deve essere costituita la forma interna stessa della Chiesa»⁶².

Il banchetto eucaristico perciò, nel porsi – almeno nella forma esterna – in continuità con i banchetti pagani, in realtà rappresenta qualcosa di nuovo ed è in questo che va ricercato il suo specifico di meditazione retrospettiva dell'evento originante la Chiesa e che ora si rende presente «nell'espansione della realtà corporeo-spirituale di Gesù come Figlio del Padre, nella sua individualità limitata e terrena, dentro la realtà sociale della Chiesa che è sorta da questa espansione soltanto»⁶³.

In sostanza, Gesù ha trasmesso ed affidato all'uomo nell'Eucaristia la totale offerta di sé al Padre che Egli ha compiuto nella sua natura umana. Offerta fatta con il proprio corpo, Parola fatta carne che porta a compimento quell'amore fra persone dove la «parola deve divenire carne per compiere la sua verità»⁶⁴. Uno scambio reciproco è quanto si produce nell'Eucaristia, scambio nel quale si collocano tanto la dimensione di sacrificio, quanto quella di riconciliazione e liberazione che portano alla vita nuova⁶⁵.

⁶² H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, 535.

⁶³ *Ibid.*, 536.

⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Tu coroni l'anno con la tua grazia*, 115.

⁶⁵ Partendo dal comando del mangiare e bere il Corpo e Sangue di Cristo, von Balthasar evidenzia i caratteri di questo scambio e di questa reciprocità di rapporti che si attuano nell'Eucaristia. Il discorso balthasariano è fatto come se Gesù stesso parlasse: *Mangiate, questa è la mia carne; bevete, questo è il mio sangue*. Assumete dentro di voi ciò che sembra stare soltanto accanto a voi, e come io posso oltrepassare i confini, così lasciate anche voi cadere i vostri confini, assumendo me. Non come se la vostra autocoscienza dovesse scomparire e venire assorbita dalla mia, non come se voi doveste mettervi in testa di diventare Me. Tuttavia così che voi in me, Parola incarnata di Dio, conduciate una vita nuova, comune, liberata dalle vostre ristrettezze, nello scambio reciproco, una vita di comunione, una vita di membra che prendono parte alla circolazione della mia vita che tutto abbraccia», *ibid.* I corsivi sono nel testo.

Ma questo non è altro che una risultante del nostro essere all'interno del mistero di Cristo, nonché creati ad immagine e somiglianza di Dio.

3.1. La memoria e il perpetuarsi del sacrificio

La sostituzione vicaria, sulla quale ci siamo soffermati precedentemente, ha come esito finale la partecipazione dell'uomo alle sofferenze di Cristo il quale viene a costituirsi quale secondo Adamo che eleva e trasforma quello antico (cfr. Rm 5,12-21). I sacramenti dell'iniziazione cristiana – nel loro insieme – sono il luogo in cui avviene l'inserimento dell'uomo in Cristo, ma è soprattutto nell'Eucaristia che viene evidenziato maggiormente il connotato di donazione della vita di Cristo a favore dell'uomo.

È facile perciò comprendere che, se si parla di espansione della realtà corporeo-spirituale di Cristo nell'Eucaristia, Egli «continua ad essere l'unico liturgo e la sua liturgia abbraccia la donazione della sua vita per il mondo su incarico del Padre»⁶⁶. L'essere sacerdote, altare e vittima proprio di Cristo, che ha affidato alla Chiesa la conoscenza (intesa come intima comunione) della sua Passione «nella forma di un'azione partecipante»⁶⁷, è vista da von Balthasar come vera e propria azione drammatica ed esaminata nel suo carattere di inclusione in cinque momenti che sintetizziamo come segue:

1. Ferma restando la realizzazione della sostituzione vicaria è impossibile non considerare il fatto che coloro per i quali Cristo ha patito siano stati trasferiti in un'altra dimensione. Dimensione che non è estraniante per la Chiesa, ma tale da garantire e sostenere il suo essere ed agire.

«Ricevere in me colui che si è sacrificato per me – osserva von Balthasar – significa dargli spazio e potere di disporre in me in tutta la mia esistenza spirituale-corporale e quindi mettermi alla sua sequela: a distanza in quanto è egli (modalità maschile) che dispone, mentre io lascio (modalità femminile) che ciò avvenga; ma anche nell'unità in quanto egli disporrà di me (nel mio lasciare che ciò avvenga) solo nel senso della sua stessa disponibilità. La cena diventa quindi partecipazione reale della chiesa alla carne e al sangue di Gesù nel suo stato di vittima sacrificale (1 Cor 10,16s.). Il sacrificio della Chiesa viene così ad essere, nello stesso tempo, distinto e identico rispetto a quello di Cristo, in quanto esso consiste nell'accordo (modalità femminile) con il suo sacrificio (con tutte le conseguenze che da questo derivano per la Chiesa)»⁶⁸.

⁶⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, 538.

⁶⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 362.

⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei 3 giorni*, Brescia 1990, 92-93. Altrove von Balthasar, seguendo le idee e le posizioni di O. Casel (contenute nel volume *Il Mistero del culto cristiano*), specifica ancor più questa

In forza di questo scambio si viene a costituire l'inclusione della Chiesa nell'evento della Passione, azione del Servo Sofferente, e perciò atto unico di Cristo e della Chiesa⁶⁹.

2. Essendo tutta la vita di Cristo e, in particolare la Passione e la Resurrezione, un evento trinitario, lo Spirito che sempre opera, «viene versato sulla Chiesa e sul mondo»⁷⁰. Ne deriva quindi quella che von Balthasar chiama «attualità permanente della passione storica»⁷¹. Si viene qui a toccare un punto importante, quello della presenza reale della persona e dell'opera di Cristo nella cena. Sulla base degli scritti del Crisostomo⁷², il nostro autore evidenzia come il collegamento continuo di due verbi (*ricordando* e *offriamo*) nella liturgia ripete le parole dell'Ultima Cena ed indica il rapporto tra azione presente e passione storica. Tutta la persona di Gesù è perciò presente soprattutto nel suo vertice storico: Croce e Resurrezione. Si viene perciò a formare una sorta di circolarità, «le parole della istituzione rimandano ad un evento irripetibile attuantesi sulla croce, e il comando a ripeterlo rimanda a questo stesso evento»⁷³. Chiaramente si oltrepassa la dimensione puramente psicologica del ricordo.
3. Tre ulteriori aspetti, poi ci illuminano ancor più sulla diretta partecipazione della Chiesa al sacrificio di Cristo nell'Eucaristia:

compartecipazione della Chiesa al sacrificio nei seguenti termini: «Egli è morto sulla croce cruenta e nella derelizione da parte di Dio e mette a disposizione della Chiesa e dei credenti, nel modo del mistero cultuale, questa realtà storica. Ma i fedeli penetrano in questa realtà anzitutto solo in via sacramentale con un atto simbolico che "significa" la morte (l'immergersi nel battesimo) e la cui realtà completa essi possono riprodurre esistenzialmente col viverla, anche nel caso degli sforzi più intensi, solo dalla più remota lontananza», H. U. VON BALTHASAR, *La Messa è un sacrificio della Chiesa?*, in Id., *Spiritus Creator*, Brescia 1983, 172.

⁶⁹ Von Balthasar fa qui propria la citazione di Casel, il quale sottolinea marcatamente la dimensione di unità Cristo-Chiesa nell'Eucaristia non solo per il fattore ministeriale sanzionato e legittimato a Trento (cfr. DH 1764), ma anche per la compartecipazione-inclusione della Chiesa nel sacrificio stesso. Scrive Casel: «è la Chiesa che attraverso il "ministero dei sacerdoti" compie il mistero: essa offre il sacrificio del suo Sposo, che è dunque nello stesso tempo il suo sacrificio. E diventa il suo sacrificio anche in forza della partecipazione più intimamente personale, poiché la Chiesa, per la sua mistica incorporazione in Cristo come suo corpo e sua sposa, e con un atto di intensa donazione, si unisce attivamente al sacrificio di Cristo, diventando insieme con lui, un'unica vittima», O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Roma 1985, 52. I corsivi sono nel testo.

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 363.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Del Crisostomo, von Balthasar cita le *Omellerie su Matteo*, sulla *II Lettera a Timoteo* e sulla *Lettera agli Ebrei*.

⁷³ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 363.

- a) Il riconoscimento del carattere universale proprio del sacrificio di Cristo è parte del *Credo* inserito nel rito.
- b) Il fatto che già la comunità ha realizzato la co-inclusione nel sacrificio di Cristo nella persona di Maria, soprattutto nel suo *fiat* che «sotto la Croce diventa l'intesa più dolorosa con il sacrificio del Figlio suo ed è la sua nascita e il modello radicale della fede della chiesa»⁷⁴. A Maria, Gesù era già stato consegnato nell'atto primo della sua vita terrena, nella scena della Presentazione continua l'atteggiamento sacrificale della madre che «riconsegna a Dio il Primogenito e vi ascolta la predizione della spada che la trafiggerà»⁷⁵. In tale prospettiva, la consegna nelle mani di Maria (Chiesa) alla nascita e alla morte viene a porsi come base e presupposto della consegna nelle mani del ministro ed evidentemente di tutto il popolo di Dio⁷⁶.
- c) Il terzo aspetto è estensivo del precedente ed è anch'esso sotto il carattere della consegna, quella di Cristo alla Chiesa per cui «il «Fate questo in memoria di me» viene inteso come la direttiva di Gesù ad un agire autentico della Chiesa»⁷⁷. L'accoglienza di Cristo da parte della Chiesa accentua ancor più la percezione della sua presenza lungo tutta la storia ed è la Chiesa stessa nei suoi componenti a ri-offrire Cristo al Padre⁷⁸ e ciò fa comprendere, in forza di tale presenza, che nel suo comando «a rifare ciò che egli fa, gli incaricati possono solo ripetere letteralmente le parole del Signore «Questo è il mio corpo,

⁷⁴ *Ibid.*, 365. Analogamente Casel: «la Chiesa è presente sotto la croce, offre il suo Sposo e se stessa insieme con lui. E ciò non semplicemente con un atto di fede o in forma intenzionale; in forma realmente concreta, nel mistero, essa compie la rinnovazione di quel sacrificio per mezzo del quale il Signore, di fronte al cielo e alla terra, e perciò nel modo più manifesto, col sacrificio della vita, si offerse al Padre», O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 51.

⁷⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 368.

⁷⁶ «Nella sua perfetta figura di ancella, l'intero popolo di Dio, *simul peccatores et iusti*, può accogliere in sé il corpo di Cristo, e in questo modo essere annoverato misticamente tra le membra di esso. Nel suo *fiat* perfetto, questo popolo può porgere e far salire verso il Padre il sacrificio per la Chiesa e per il mondo», H. U. VON BALTHASAR, *La Messa è sacrificio della Chiesa?*, 204. I corsivi sono nel testo.

⁷⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 370.

⁷⁸ Una Chiesa che, in tal senso, ripete l'atteggiamento di Maria che «pronunciando all'incarnazione il suo primo "sì" e in tal modo "comunicandosi" per prima, al tempo stesso ella ha già perfettamente restituito, offerto in sacrificio, lasciato salire al Padre attraverso la notte, ciò che aveva ricevuto. Ciò che essa così lascia partire è contemporaneamente quel che le viene donato, elargito dal Padre, con l'interiorità e l'intimità appunto con cui a una madre è donato il bambino – e il tesoro proprio, compendio della sua fecondità, che ella con decisione previa abbandona. Così in lei v'è l'identità tra l'offerta di Cristo e quella di sé stessa. È l'idea archetipica dell'intenzione, del sentimento eucaristico», H. U. VON BALTHASAR, *La Messa è sacrificio della Chiesa?*, 205.

il mio sangue», allo stesso modo che solo al suo posto (e non al loro) possono dire: «Io ti assolvo dai tuoi peccati», parola che la chiesa mariana non potrebbe mai arrogarsi in nessuna circostanza»⁷⁹.

4. Molto importante è poi la dimensione di ringraziamento che ripresenta l'azione di grazie che Cristo, nell'evento della croce, ha reso al Padre⁸⁰, infatti «il suo grazie va alla divina concessione a donarsi sostitutivamente per i peccatori e a poter così manifestare l'amore estremo al Padre»⁸¹. A sottolineare il carattere di perennità proprio di tal sacrificio di lode, nota von Balthasar, è la stessa lettera agli Ebrei (cfr. Eb 13,10-16). Tale oblazione è rivolta al Padre per mezzo di Cristo stesso, crocifisso e risorto.
5. Nel suo insieme, l'offerta eucaristica mostra un duplice movimento: ascendente e discendente. Se il primo, ossia l'offerta a Dio da parte della Chiesa per mezzo di Cristo, si vede facilmente, l'altro movimento – pur presente – non sembra percepirsi altrettanto chiaramente. In realtà, quest'ultimo non è altro che il punto di partenza, «l'assunzione della colpa del mondo verificatasi nel dolore e, perciò, il cambiamento dello stato dell'umanità»⁸² e questo in tutti i punti della vita di Cristo a cominciare dall'intima comunione del Bambino con la madre. L'inclusione dell'Eucaristia nell'evento della Croce non fa altro che porre in evidenza l'atteggiamento obbedienziale di Cristo e, di conseguenza,

⁷⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 371. I corsivi sono nel testo. Non a torto von Balthasar usa qui una delle sue espressioni più ricorrenti, ossia "Chiesa mariana", difatti la dimensione di misericordia investe ed è attuata dalla Chiesa che vede in Maria la sua realizzazione. Il teologo svizzero illustra questo aspetto, partendo dal dogma dell'Immacolata Concezione che tocca la doppia missione di Maria «di trasmettere come madre e nella purezza richiesta a suo Figlio tutta la realtà umana di cui egli ha bisogno, e di potere come "ausiliatrice" e "sposa" compatire col Figlio nella maniera a lei assegnata, scopo per cui la rende idonea massimamente la grande purezza e la sua particolare esposizione al male e alla vulnerabilità. Così lo stato originario di Maria non è affatto qualcosa di chiuso in sé, esso rende piuttosto capaci di partecipare al dolore degli altri figli di Adamo e in tal modo essere un vero baluardo di misericordia; in altra maniera certo dal Figlio, il quale in quanto agnello di Dio che porta i peccati del mondo deve conoscere da dentro l'arezza del peccato, mentre la madre lo conosce negli effetti che essi infliggono al Figlio», H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. III, 299-300.

⁸⁰ «Il Figlio ringrazia il Padre di aver permesso di disporre del Figlio in modo tale che ne risulta, nello stesso tempo, la rivelazione più alta dell'amore divino (la sua glorificazione) e la salvezza degli uomini», H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei 3 giorni*, 92.

⁸¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 372. Volendo sottolineare questo estremo amore di Cristo al Padre, von Balthasar fa notare che «lungo tutta la sua vita egli aveva già attuato la sua dedizione totale al Padre, ma nella morte egli ha realizzato questa dedizione totale all'interno della nostra angoscia, della nostra impotenza, del nostro invincibile non-volere, e ciò non per sé, ma per noi, cosicché nel medesimo atto, eucaristicamente, ha trasferito in noi l'intera sua prestazione», H. U. VON BALTHASAR, *Vita dalla morte. Meditazioni sul mistero pasquale*, Brescia 1988, 22.

⁸² *Ibid.*, 374.

della Chiesa che torna ad offrire il medesimo sacrificio. Perciò «in analogia a Cristo anche l'uomo diventa un'eucaristica offerta di sé, e questo non è altro che la ovvia e semplice risposta, nella grazia, alla precedente e sovrabbondante autodonazione di Dio in Gesù Cristo»⁸³.

Un tal discorso di partecipazione non si restringe al rito in sé, ma deve responsabilizzare l'uomo ad essere generatore di vita nuova soprattutto nel contesto in cui vive⁸⁴. Essere cioè strumento di riconciliazione fra gli uomini, senza dimenticare quella valenza escatologica che l'Eucaristia possiede e che, se da un lato, sostiene la vita cristiana, per altro verso si traduce per il credente in vero e proprio impegno che, evidenziato dal Concilio nei suoi vari documenti, von Balthasar non esita più volte a ribadire e a porre all'attenzione dell'intera compagine ecclesiale⁸⁵.

Contributi

3.2. La dimensione di riconciliazione

La riconciliazione va posta in connessione con la dimensione sacrificale dell'Eucaristia che discende dalla croce, luogo in cui tale dimensione viene portata a compimento e, come tale, si ripresenta nel sacramento dell'Eucaristia e nella Penitenza che scandiscono la vita del cristiano. Proprio la dimensione pasquale fa da cornice all'Eucaristia e alla Penitenza⁸⁶, ma in entrambi i casi è Cristo che opera in quanto è stato donato ed accolto, sin dagli inizi, in Maria dalla Chiesa e quest'ultima non deve fare altro che continuare ad accoglierlo quale vero ed unico Mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. 1 Tim 2,5). La vocazione dell'uomo alla santità ha come presupposto e meta finale l'inserimento in Cristo e l'essere attratti a Lui (cfr. Gv 12,32), ma ciò comporta il tenere per fermo anche il primo momento del Mistero Pasquale, ossia la Croce sulla quale avviene appunto la riconciliazione.

⁸³ E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, 200.

⁸⁴ Si tratta di uno degli aspetti sui quali Giovanni Paolo II torna insistentemente anche nella sua recente Enciclica *Ecclesia De Eucharistia*, specialmente al n. 20. Significative in merito le parole conclusive di detto paragrafo: «Annunziare la morte del Signore "finché egli venga" (1 Cor 11,26) comporta per quanti partecipano all'Eucaristia l'impegno di trasformare la vita, perché essa diventi, in certo modo, tutta "eucaristica". Proprio questo frutto di trasfigurazione dell'esistenza e l'impegno a trasformare il mondo secondo il Vangelo fanno risplendere la tensione escatologica della Celebrazione eucaristica e dell'intera comunità cristiana "Vieni, Signore Gesù" (Ap 22,20)», GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia De Eucharistia*, n. 20, Città del Vaticano 2003, 25-26.

⁸⁵ Ad esempio è possibile citare il saggio *Il Concilio dello Spirito Santo*, in *Spiritus Creator*, spec. 214-217, oppure il volumetto *Chi è il cristiano?*, Brescia 1984, spec. 128-134.

⁸⁶ Von Balthasar parla qui di un parallelismo esistente tra Giovedì Santo tra il mandato di ripetere la cena e la sera di Pasqua con il conferimento del potere di rimettere i peccati. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Vita dalla morte*, 37.

A sua volta, tale riconciliazione che avviene attraverso l'Eucaristia va però ricondotta sostanzialmente a due aspetti tra loro collegati: la permanenza di Cristo tra noi derivante dal suo impegnarsi per noi⁸⁷. Impegno che va riletto e ricondotto all'interno della vita intratrinitaria⁸⁸ e, in secondo luogo, nel carattere di sofferente proprio della Croce in cui l'intera sostanza umana di Cristo «viene "liquefatta" per poter scorrere negli uomini; ma questo avviene in modo che egli liquefa con sé i massi del peccato che si opponevano al rendersi liquido di Dio, li scioglie nella sua esperienza dell'abbandono di Dio da cui essi segretamente hanno origine»⁸⁹.

Tutto l'insieme di questi elementi se, per un verso, ci allontana da una concezione esclusivamente psicologica dell'evento eucaristico, al contempo, ci rende sempre più coscienti di come in esso si attua un vero e proprio coinvolgimento dell'intera comunità al sacrificio di Cristo⁹⁰ e, non meno importante, ci fa comprendere che la dimensione del sacrificio è finalizzata ad un qualcosa che altro non è se non il far giungere l'uomo all'unità amorosa con Dio Padre che gli permette di ri-attualizzare il sacrificio del Figlio e di nutrirsi. Un nutrimento che è arricchimento dell'uomo a due livelli: a partire da Cristo con il perdono che effonde dalla Croce e che deve divenire norma per il cristiano, così come nota il nostro autore:

«Attraverso l'azione espiatoria di Cristo – nota von Balthasar – Dio Padre ha voluto realizzare la sua riconciliazione col mondo, in modo da purificare il momento della giustizia (presente in ogni amore) in modo intratrinitario (tra sé e il Figlio d'amore, nello Spirito che ha parte a entrambi). Per questo egli vuole altresì che fra i credenti sia l'offeso ad avere

⁸⁷ «Questo "impegnarsi per noi" non significa un far scomparire gli altri, ma anche un porre sé tra loro, in serie con loro. E tutto ciò soprattutto per quanto nella vita terrena appare pesante, doloroso, intollerabile, incomprensibile. Non nel senso che risparmia semplicemente agli uomini suoi fratelli ciò che oscura l'esistenza, ma nel senso che egli si pone sotto la stessa nube cupa. Lo fa, come ogni altra cosa, nel nome del Padre e come colui che lo presenta: Dio non guarda allora al dolore terreno tranquillo come dall'alto, ma vi si immischia, ne porta il peso, senza di cui l'umanità e con essa il mondo come insieme non perviene alla sua meta; come dovrebbe altrimenti venir compreso in quanto Creatore di questo mondo?», H. U. VON BALTHASAR, *Tu hai parole di vita eterna*, Milano 1992, 197.

⁸⁸ «Non si potrà mai trascurare il carattere trinitario dell'Eucaristia. Il Padre, come già detto, è il padrone di casa, il Figlio è il pranzo regale da Lui offerto. Il Figlio stesso lo ringrazia per questo e noi ci associamo a Lui nella preghiera di ringraziamento (l'Eucaristia) che nel canone della Messa si rivolge esclusivamente al Padre. Ma è lo Spirito che, come sempre, porta a compimento, rende presente. Egli è anche colui che unisce: come egli forma e manifesta lo spirito di dedizione di Padre e Figlio, così opera anche l'unione tra Cristo e la Chiesa (e noi stessi in quanto membri della Chiesa)», H. U. VON BALTHASAR, *La parola si condensa*, in *Communio* 35 (1977) 35.

⁸⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Il mistero dell'Eucaristia*, in *Nuovi punti fermi*, 68.

⁹⁰ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Piccola guida per i cristiani*, Milano 1986, 98.

l'iniziativa della riconciliazione ("Se tuo fratello ha qualche cosa contro di te, va a riconciliarti con lui"). Solo in quanto riconciliati noi siamo membra di Cristo»⁹¹.

Ma l'arricchimento avviene anche da parte del discepolo attraverso la ripetizione dell'unico sacrificio unito ad una sequela che, impegnando, purifica e trasforma. Se si ha quale cornice l'itinerario di Cristo descritto in 1 Pt 2,21ss. appare consequenziale che:

«l'ordine di Cristo, di mangiare la sua carne sacrificata, di bere il suo sangue versato e far questo in memoria di Lui, non significa affatto solo un atto cultuale-sacramentale. Anche esso, ma non soltanto. "Fate questo" equivale incondizionatamente a: "Seguitemi in ciò nella mia vita". Se io ho donato la mia vita per voi, anche voi dovete donarla per i fratelli, per il mondo. Dopo la croce non ci può essere un atto di culto valido che non implichi intrinsecamente anche l'esistenza, la sequela fino alla croce»⁹².

È facile comprendere come l'uomo, arricchito di tal dono, non può comportarsi come il servo spietato incapace di condonare il debito ad un suo simile (cfr. Mt 18,21-35) quanto piuttosto – plasmato dall'esistenza di Cristo – deve essere tramite di riconciliazione con il prendere il peso dell'altro (cfr. Gal 6,2), nonché la propria croce quotidiana (cfr. Lc 9,23) sapendo che in essa c'è la vittoria, la liberazione e la salvezza offerta gratuitamente e in anticipo rispetto a quelle sofferenze e difficoltà che egli incontra nella propria esistenza⁹³.

Solo così l'uomo può far circolare il dono ricevuto della riconciliazione e, in tal modo, riscoprirsi ad immagine e somiglianza di quel Dio che l'ha voluto quale suo interlocutore e collaboratore ad un'opera di salvezza universale.

⁹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Il Credo*, Milano 1991, 67.

⁹² H. U. VON BALTHASAR, *Congresso Eucaristico (1960)*, in *Sponsa Verbi*, 490. Affrontando ancora il tema sul piano più esplicitamente sacramentale (ma non senza un accenno all'impegno che travalica la dimensione sacramentale), von Balthasar osserva che: «l'anafora e l'epiclesi ecclesiali, come obbedienza al "Fate questo" di Cristo, sono anch'esse parte della presenza del Crocifisso-Risorto attualizzata nello Spirito Santo. La Chiesa offre (*offert*), lasciandosi includere nello Spirito di Cristo nel suo sacrificio, nell'accordo ("mariano") con ciò, dove però essa in forza di questo "Fate questo" e dell'inesorabile comando a mangiare e a bere *questo* (come dovevano mangiare la dolce e amara parola di Dio) nella sua più grande intimità acquista parte al suo sacrificio», H. U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. III, 274. I corsivi sono nel testo.

⁹³ L'invito rivolto alla Chiesa, osserva in merito il nostro autore, «di prendere quotidianamente a sua croce su di sé non è un'esortazione puramente morale, così come le sofferenze degli apostoli, dei martiri e di tutti i discepoli non stanno in un rapporto di sequela puramente esteriore rispetto alla croce, ma anzi tutte quante le vere sofferenze della Chiesa vengono già in anticipo e di proposito associate da Cristo al proprio sacrificio della croce, naturalmente per un suo proprio atto gratuito e non già in virtù delle prestazioni dei cristiani», H. U. VON BALTHASAR, *Un sacrificio che non costa nulla?*, 9.

Conclusione

Dagli elementi raccolti dall'esame di alcuni testi di von Balthasar emerge chiaro il suo intento di mostrare l'intima connessione esistente tra antropologia e cristologia. Seguendo il messaggio giovanneo, la centralità di Cristo appare proprio nel suo essere Parola del Padre pronunciata per l'uomo e ciò sotto il segno dell'obbedienza. È quest'ultima a garantire l'unità di due aspetti tra loro solo apparentemente opposti, ma in realtà saldamente collegati: da un lato, rende ragione dell'alternarsi di velamento e svelamento tipico della Rivelazione ed attuato dal Cristo nella sua vita terrena e, per altro verso, ci mostra come Egli si colloca non soltanto quale criterio ultimo della Rivelazione (e di conseguenza della Scrittura), ma dell'intera vicenda umana nella sua storicità e nel suo linguaggio⁹⁴.

Ma all'interno di questa cornice avviene il miracolo che implica per l'uomo un notevole impegno e che von Balthasar sintetizza affermando che «se Dio si fa uomo, l'uomo come tale diviene allora espressione valida e autentica traduzione del divino mistero»⁹⁵. Da queste parole possiamo comprendere in che cosa consista l'impegno; senz'altro riassumibile e sintetizzabile nella fede, ma esprimendosi in una continua testimonianza, in un'azione che è essa stessa contemplazione⁹⁶ e in una teologia che è già santità⁹⁷.

L'uomo che viene investito dalla Parola di Dio nella sua totalità riscopre perciò la sua più profonda vocazione di essere dialogico aperto non solo alle manifestazioni di Dio ma, quale portatore e testimone della Parola Crocifissa-Risorta, facilitato nel proiettare sul mondo e sulla vita uno sguardo superiore dove speranza e azione si alimentano vicendevolmente in un orizzonte escatologico che coinvolge sin da ora la responsabilità personale.

Sull'esempio del Cristo – disponibile e obbediente fino alla Croce – è possibile per l'uomo una comprensione serena, ma vigile del dramma del peccato e, al tempo, una via sicura per non cadervi. L'essere-per-gli-altri sulla base dell'itinerario

⁹⁴ È il nucleo del metodo teologico balthasariano che il nostro autore mostra sin dal I volume della sua *Trilogia*.

⁹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Dio parla come uomo*, in Id., *Verbum Caro*, Brescia 1985, 81.

⁹⁶ Si veda la preziosa disamina sulla dimensione mistica pensata ed attuata da von Balthasar nell'articolo di P. HENRICI, *Mistica ignaziana e teologia in Hans Urs von Balthasar*, in *Rivista Teologica di Lugano 1 (2001) 57-65*.

⁹⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in Id., *Verbum Caro*, 200-229.

tracciato da Cristo non si riduce a pura filantropia orizzontale, ma è esso stesso frammento del mistero pasquale che è sempre riproposto all'umanità quale unica forza realmente trasfigurante. Frammento all'interno dell'unico Cristo sofferente e vittorioso sul male.

Dio è amore

Lo Spirito santo, l'Amore in persona, di Christian Schutz
«Nel cuore della Chiesa, mia madre, io sarò l'amore», di Guy Gaucher
Nell'ira l'amore. Come parlare di Dio (e come non parlarne), di Holger
Zaborowski

Lontano dall'astro. Uno sguardo dalla tradizione ebraica sull'amore
divino, di Silvano Facioni

L'amore di Dio nella spiritualità musulmana, di Pierre Lory

Amore di Dio e dignità dell'uomo. Il sapere filiale di Hans Urs von
Balthasar, di Paolo Cervasco

«L'Eucarestia è il centro della vita». Eugenio Corecco e l'Eucarestia, di
Mauro Giuseppe Lepori

Francesco Bobo Torchiana. Per avere cura di tutti, di Pierluigi Fiorini

Giovanni Papini. Un uomo infinito, di Vincenzo Arnone

Il libro di Comunio: Nicola Bux, *Dove egli dimora*, di Nikola Eterovic

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 201, maggio-giugno 2005

Editoriale Jaca Book

Abbonamento annuo, 6 numeri 45,00

Ccp 14918205, intestato Editoriale Jaca Book, via Frua 11, 20146 Milano

Oppure carte di credito BA, AE, CartaSI, Diners

Diversità dei linguaggi biblici, varietà delle predicazioni¹

Pierre-Luigi Dubied

Facoltà di Teologia (Università di Neuchâtel)

1. È successo ogni tanto a Bach, Mozart, Verdi e Wagner di eseguire le proprie opere orchestrali e corali come direttori dell'orchestra, dei solisti e dei cori. Oggi ascoltiamo con interesse le registrazioni di Richard Strauss, di Serge Rachmaninov, di Bela Bartok interpreti di se stessi o di Gershwin che esegue la sua *Rhapsody in Blue*, senza essere sicuri di averne le migliori interpretazioni.

Il predicatore compie sempre la sua opera nel corso della propria attività omiletica. Se ciò non avviene, è molto raro che lo ammetta: è come se imbrogliasse un po'.

L'atto della predicazione unisce l'autore e l'interprete: avvicina il pastore a quegli artisti di varietà ai quali si riconosce il triplice talento di essere autori, compositori, interpreti.

2. Tuttavia, contrariamente a questi ultimi, il predicatore non produce una predicazione destinata ad entrare nel suo repertorio. Produce un'opera per settimana, lavora nell'effimero, per lo meno per quanto concerne il testo della sua produzione. Ciò lo rende simile al giornalista che scrive il suo articolo per l'occasione del giorno. Ma anche nel caso in cui l'editorialista legga il suo articolo alla radio, gli manca il contatto fisico e visuale che è una parte importante della situazione omiletica: non vede reagire il suo pubblico, non lo sente nemmeno, non può sottolineare una frase con un gesto o uno sguardo.

3. Siamo allora più vicini alla lettura letteraria? Questa pratica si era mantenuta in Unione Sovietica. Ogni tanto un autore, spesso un dissidente, leggeva davanti a uditori scelti un poema o il frammento di un'opera in prosa. Ma vi sono due carat-

¹ Il testo costituisce la conferenza tenuta a Lugano il 10 giugno 2005, in commemorazione del 40° anniversario del Concilio Vaticano II e a chiusura dell'anno accademico 2004/2005.

teristiche che la distinguono dalla situazione omiletica: il pubblico era scelto secondo certe affinità e veniva unicamente su invito, ciò che ascoltava era un'opera e spesso l'estratto di un testo destinato essenzialmente alla pubblicazione.

4. Dove quindi trovare dei paralleli alla situazione omiletica? Nel discorso politico elettorale? In generale, l'oratore rinnova il suo testo per ogni riunione. Parla davanti a un pubblico che si è riunito liberamente ma che è generalmente di parte. Tende a mettere in rilievo certe convinzioni dei suoi uditori. Tuttavia, se è legato a una tradizione, non si basa su un testo canonico che ha duemila anni.

5. Possiamo trovare un miglior paragone nelle tradizioni religiose? Certamente, ma potrebbero essere ingannevoli. La natura del messaggio trasmesso dall'agente religioso non è sempre la stessa: ci sono delle arringhe, delle esortazioni, delle interpellazioni, per lo più destinate a rafforzare le convinzioni e la pratica dei proseliti. Sono fondate su un testo sacro o per lo meno vi si riferiscono come pretesto.

6. La predicazione cristiana ha un'altra complessità: si propone di legare quattro poli variando di volta in volta la natura del discorso nella forma e nella sostanza, a seconda del peso più o meno accentuato di ognuno dei poli: il testo biblico, la Parola di Dio, il predicatore e gli uditori.

Chi dice "complessità" non dice pertanto impossibilità e neanche dono particolare. La complessità implica la necessità di un apprendimento. Il teologo lo acquisisce in tutte le discipline insegnate in una Facoltà. La teologia pratica, nel suo insegnamento omiletico, mira a far convergere gli elementi dell'apprendimento generale del teologo verso l'attività omiletica, e più precisamente verso l'atto omiletico.

1. Variazioni retoriche

"La predicazione si propone di legare quattro poli variando di volta in volta": in che modo?

Abbiamo schematizzato le relazioni in gioco, ma cosa significano per la nostra pratica, come possono segnare l'elaborazione di una predicazione?

Entriamo nella prospettiva della retorica².

² Cfr. C. PERELMAN - L. OBRICHTS-TYTECA, *La nouvelle rhétorique, Traité de l'argumentation*, voll. 1 e 2, Paris 1958 e C. PERELMAN, *L'empire rhétorique, Rhétorique et argumentation*, Paris 1977.

Il primo passo ci fa distinguere fra *argomentazione* e *dimostrazione*. Quest'ultima concerne il campo delle scienze formali e sperimentali, del calcolo, e sfocia nella prova. Pertanto, non possiede il monopolio del discorso razionale. Accanto, dobbiamo riconoscere tutto il campo dei discorsi che hanno come scopo di far crescere l'adesione a certe tesi piuttosto che ad altre: è il campo dei discorsi politici, giuridici, morali, poetici, estetici, filosofici e religiosi. Questa distinzione permette di vedere che la verità di tipo scientifico è indipendente da colui che la dice e da coloro che la ricevono. È valida unicamente se vale per chiunque, mentre, nel campo dell'argomentazione, quest'ultima è valida unicamente in rapporto a interlocutori precisi che rappresentano l'uditorio universale di tutti gli uomini, in quanto dotati di ragione e invitati a pensare la stessa cosa se fossero al posto degli uditori concreti. Se poniamo la predicazione nel campo dell'argomentazione, è per affermare che la predicazione non è un discorso arbitrario, senza rigore, ma, come altri discorsi, obbedisce a certe regole. In questo modo, possiamo dire che la predicazione vuole provocare l'*adesione delle menti* di un uditorio a certe tesi, a certi valori, a un senso, e creare una comunione delle menti intorno a queste tesi, in questi valori, per questo senso. Per riuscirci, la predicazione parte da premesse comuni al predicatore e all'uditorio e sviluppa degli argomenti, per esplicitare queste premesse fino alle loro conseguenze o per trasformare queste premesse in convinzioni leggermente o completamente nuove. Ecco un primo principio elementare: una predicazione è possibile unicamente se parte da un accordo minimo con l'uditorio che vuole convincere. È il predicatore che deve esplicitare, sulla base della comunione fatica stabilita dalla liturgia, quest'accordo con l'uditorio, selezionando i dati che creano il *contatto intellettuale*. Con questo voglio dire che il rapporto emozionale non basta per la predicazione. Il suo scopo, infatti, è di capire la relazione che abbiamo con Dio, attraverso un testo biblico che manifesta la sua Parola. Pertanto, l'emozione non è né eliminata né sottovalutata: deve essere inclusa in questa comprensione. Il fatto che la *predicazione* può *unicamente dare il quadro di questa comprensione*, generale per tutti gli uditori, fa sì che in più porti ad *avviare il lavoro d'appropriazione* personale di ognuno degli uditori: è poi compito di ciascuno, se lo desidera, riuscire ad autocomprendersi davanti a Dio e nel mondo, cogliendo l'occasione di questa predicazione su quel testo biblico. La predicazione *preserva la libertà* del suo uditorio: si limita a influenzare la comprensione che ha di se stesso.

A partire da un accordo minimo, riconosciuto come tale almeno dal predicatore, la predicazione svilupperà i suoi *argomenti*. Il predicatore non è nella situazione di dimostrare, e se ha delle prove le presenterà solo occasionalmente per stabilire un fatto, niente di più. Per il resto, argomenta a seconda dell'uditorio del quale si è

fatto un'idea mentre elaborava il suo discorso e del quale scopre gli aspetti concreti quando lo pronuncia. Un buon predicatore si adatta al suo uditorio: dicendo questo voglio sottolineare che la predicazione è un discorso di circostanza, e che una buona predicazione nelle circostanze di questo giorno e di questo luogo potrà eventualmente sembrare insipida o inopportuna in un altro posto e in un'altra epoca. Il predicatore riconosce la libertà del suo uditore, e perciò non fa altro che invitarlo a raggiungerlo nelle sue conclusioni, a impegnarsi personalmente nel cammino che gli ha aperto. Rifiuta quindi il fanatismo che vorrebbe che la verità enunciata sia assoluta e irrefutabile. Combatte lo scetticismo che, dietro a un pretesto molto simile, rifiuta di impegnarsi: il *fanatico* e lo *scettico* hanno infatti in comune il fatto di non riconoscere che l'argomentazione vuole suscitare una scelta fra diversi possibili, che propone diverse interpretazioni e dei valori raccomandabili ma non assoluti, che non c'è una ragione totalmente vincolante nel campo dell'argomentazione. La predicazione è un compito. E questo compito è assolutamente distante dal fanatismo. Quest'ultimo culmina sempre nella violenza. Con la sua argomentazione, la predicazione vuole essenzialmente *sostituirsi alla violenza*. È modesta. Il predicatore parla perché ha avuto una formazione che lo abilita a quest'esercizio e non perché possiede la Verità ultima e assoluta.

Il predicatore parla. Sulla base dell'accordo che ha creato a partire dalle premesse, sviluppa degli argomenti, procede essenzialmente attraverso delle associazioni e delle dissociazioni. La retorica distingue tre categorie di argomenti.

1.1. Gli argomenti quasi-logici

(contraddizione e incompatibilità – identità, definizione, analiticità e tautologia – regole di giustizia e di reciprocità – transitività, inclusione e divisione – pesi e misure, e probabilità)

Apparentemente sono i più vicini alla logica e procedono, come questa, per deduzioni, utilizzando frequentemente lo schema: "se... allora". Lo usiamo e magari ne abusiamo, magari per colpa della nostra formazione universitaria che ne usa abbondantemente.

La maggior parte delle nostre predicazioni ne sono piene – con una pertinenza più o meno adeguata – al punto che probabilmente le dominano. Parlo qui di dominazione per sottolineare che il lungo discorso della predicazione utilizza sempre diversi tipi di argomenti ma che, fra loro, ve ne sono alcuni che strutturano l'insieme e, di conseguenza, lo dominano nella mente dell'uditore.

La predicazione protestante è molto spesso di natura quasi-logica. Una prima ragione è probabilmente dovuta all'eredità della Riforma. Le predicazioni di *Lutero*

e di *Calvino* hanno una dominante quasi-logica. Possiedono un linguaggio speculativo che è dovuto allo scopo ben preciso ed onorevole dei due Riformatori: dare ai credenti gli strumenti intellettuali di base per pensare loro stessi la propria fede, per accedere all'autonomia, per documentare la loro coscienza. La seconda ragione potrebbe essere individuata nella disciplina dell'esegesi che procede, necessariamente, in modo quasi-logico.

Non è lecito denigrare questa forma di argomentazione, come oggi piace tanto a quelli che sono stanchi o ai "pigri" della predicazione che amano denunciare il suo carattere intellettuale. Da un'altra parte certi teorici ed altri che praticano la logica formale ne biasimano il carattere di finzione.

Colgo a questo punto l'occasione per difendere il fatto di mantenere la predicazione nella forma tradizionale di un discorso abbastanza lungo, costruito secondo un piano robusto, che prende a cuore l'intelligenza del suo uditore. In negativo, respingo le richieste che vogliono un adattamento "mediatico" della predicazione, lo smembramento della logica del discorso col pretesto dello *zapping* spontaneo dell'uditore, della debolezza della sua attenzione e della sua mente. Al contrario, dato che siamo nell'epoca dello sfondamento dell'argomentazione nei discorsi pubblici, mi sembra che la predicazione debba mantenere la sua rotta, per il fatto che magari, un giorno, fra non molto, potrebbe essere l'ultimo discorso pubblico di interesse generale e consistente. Parlando del commentario e dell'interpretazione, *Lucien Sfez* ne fa l'apologia contemporanea nei seguenti termini: «Ultimo elemento della messa in comune (o comunicazione), l'interpretazione è nello stesso tempo causa e conseguenza del senso. Voluta dalla struttura della lingua, dalla sua opacità e dal suo carattere vago, forma essa stessa un nuovo linguaggio ed è come un filtro che secreta la propria luce»³. Qualsiasi predicazione che si rispetti ha qualche cosa di un commentario o di un'interpretazione e in questo trova una prima nobiltà.

La struttura quasi-logica dominante della predicazione protestante appare nello schema seguente: "È proprio questo che vuol dire il testo biblico, allora oggi dobbiamo pensare che... e fare in modo di...".

Devo subito rammaricarmi che la predicazione protestante sostanzialmente se ne accontenti. Il fatto di limitarsi al modello quasi-logico nella nostra situazione attuale costituisce un impoverimento. Non c'è infatti nessuna ragione di uniformare le pratiche col pretesto che si situano nella più alta tradizione e che corrispondono correttamente alle procedure dell'esegesi. La predicazione è necessariamente un

³ L. SFEZ, *Critique de la communication*, Paris 1988, 345.

discorso sempre attuale, e l'esegesi non è la predicazione, così come la predicazione non è l'esegesi, anche se hanno bisogno l'una dell'altra.

1.2. Gli argomenti fondati sulla struttura della realtà

(legami di successione, legami di coesistenza, legame simbolico, doppie gerarchie, differenze di ordini)

Gli argomenti quasi-logici non hanno niente di spregevole: permettono di legare e di dissociare, sono insostituibili per stabilire, per esempio, le funzioni logiche, l'identità, la non-contraddizione, ecc. Ma non sono gli unici nel mondo del discorso. E fra l'altro, la predicazione non si è mai accontentata unicamente di loro, malgrado il fatto che ne abbiano ispirato la struttura di base. È in effetti impossibile argomentare senza associare l'uno all'altro gli elementi della realtà (realtà biblica o realtà comune degli uditori, o nell'ordine contrario!): è un modo di far passare da ciò che è ammesso a ciò che si vuole far ammettere. Per questo, utilizziamo i legami di successione (causa-effetto) e i legami di coesistenza (l'essenza-le sue manifestazioni / la persona-i suoi atti). L'argomento di autorità, per esempio, si iscrive in questa categoria; e nella predicazione, Dio solo sa quanto lo utilizziamo, in modo implicito, come pure in modo esplicito! Qui dunque, non utilizziamo le regole usuali del pensiero per sostenere un ragionamento, ma quello che la realtà ci propone come messa in relazione.

1.3. Gli argomenti (i legami) che fondano la struttura della realtà

(esempi, illustrazioni, modello e anti-modello, analogia e metafora)

Passiamo adesso a un tipo di argomenti che ci permettono di creare una nuova comprensione della realtà stessa. L'esempio, l'illustrazione, il modello sono dei casi particolari sulla base dei quali afferriamo in modo nuovo la realtà e per i quali la realtà stessa ci procura la materia. L'analogia e la metafora hanno in comune il fatto di legare fra di loro due mondi eterogenei. Con questa categoria entriamo nel campo delle procedure di creazione dei pensieri e del senso. Ed è qui, sulla struttura metaforica, mi sembra, che dobbiamo soffermarci oggi per quanto riguarda il compito della predicazione. Infatti, nel campo dell'omiletica, fa parte degli argomenti che sono tra i più dimenticati, i più trascurati o i peggio formulati. Di fatto, fa parte degli unici argomenti che possono spontaneamente invitare l'uditore a uno spostamento rispetto a se stesso e a misurare il significato della comprensione di sé che gli è proposta.

L'argomento quasi-logico e l'argomento fondato sulla struttura della realtà prendono l'uditore e lo conducono, passo dopo passo, dal primo accordo alla conclusio-

ne. L'argomento che fonda la struttura della realtà invita l'uditore a fare un salto per dedicarsi interamente all'esame di una nuova comprensione della sua realtà.

Sto sempre parlando qui delle strutture globali della predicazione e non degli argomenti presi in modo isolato.

L'argomento quasi-logico e l'argomento fondato sulla struttura della realtà esigono da parte dell'uditore che li assimili su un piano cognitivo e che li trasformi in seguito in interrogazione personale in modo da suscitare una nuova comprensione di sé assimilata ed appropriata. L'argomento che fonda la struttura della realtà, invece, apre un mondo riveduto e corretto nel quale l'uditore, attraverso l'immaginazione, può piazzarsi per vedere come sarebbe se lo adottasse.

La Riforma non aveva in realtà bisogno di un tale procedimento: esisteva fuori dalla predicazione, nel bagno religioso che ognuno faceva giornalmente nella vita stessa. La predicazione della Riforma aveva più precisamente il compito di chiarire e di fare delle distinzioni nel flusso delle emozioni e delle credenze. Oggi, l'uditore della predicazione deve dapprima misurare la sua relazione rispetto al testo, alla Parola, a Dio e al mondo. L'argomento che fonda la struttura della realtà lo invita a farlo. Ecco perché merita oggi un'attenzione più grande.

Se ho affrontato il problema da un punto di vista retorico, è per avere le armi che mi permetteranno di difendermi contro i modi che attribuiscono a un solo tipo di discorso tutte le virtù. Nel passato recente, penso all'entusiasmo col quale è stata accolta la predicazione narrativa, seguendo la moda del racconto. Per giustificarla, si è preteso che il racconto avesse qualche cosa di anti-intellettuale, di ancestrale, di arcaico e poi di emozionale che lo rendeva più vicino alla verità del linguaggio. Questo tipo di potere magico che è attribuito ad una forma di discorso, nasconde delle deficienze nell'analisi, in particolare retoriche. Il racconto, e quindi la predicazione narrativa, può produrre diversi impatti retorici a seconda dell'impiego che se ne fa. Quando la predicazione narrativa si accontenta di illustrare una verità generale, si fonda sulla struttura della realtà e può diventare agiografica. Ma la predicazione non guadagna molto a mostrare ed a glorificare una verità generale: perde il suo tempo. Invece, quando il racconto diventa metaforico, agisce allora come un argomento che propone una nuova comprensione della realtà, ha la stessa intenzione del linguaggio di cambiamento e può quindi rimpiazzare altri procedimenti in modo vantaggioso. Bisogna combattere l'illusione dell'integralmente narrativo, almeno quanto il fantasma del linguaggio magico o sacro. Per ogni tipo di argomento bisogna rendersi conto che non ha nessun valore in sé: nella predicazione, la sua forza dipende dal testo e dagli uditori.

Aggiungo un argomento teologico in favore di un'attenzione particolare per gli argomenti che fondano la struttura della realtà. Nella proclamazione originaria, possiamo infatti vedere un certo principio di contrarietà per una comprensione spontanea o naturale della realtà: Dio non è Colui che si crede – anche se in modo evidente lo è – e la sua azione sfugge ai criteri usuali che conducono il pensiero e la vita degli uomini. Per ritradurre questa contrarietà senza spiegarla con un metalinguaggio (che è sempre possibile), per tradurla senza passare attraverso un linguaggio dottrinale più o meno sapiente, gli argomenti che fondano la struttura della realtà offrono diverse possibilità. In tal modo, ogni volta che la predicazione non si limita a voler rafforzare un'adesione che è già presupposta come acquisita (procedimento che su un piano retorico definisce l'omelia), essa può trovare la sua forza in questo tipo di argomenti. Dal momento che consideriamo la fede come un divenire e non come uno stato, il ricorso a questo tipo di argomenti si impone particolarmente, a meno che, per una ragione o per l'altra, si preferisca un procedimento quasi-logico che spiegherà il cambiamento a un livello intellettuale. L'uditorio, che nella maggior parte dei casi si considera come fautore di una visione cristiana o che vi è interessato, ha sempre bisogno di riprendere il cammino che gli permette di regolare le sue relazioni nei confronti di Dio, del mondo, degli altri e di se stesso.

Per fondare ulteriormente il mio discorso, basterà fare riferimento alla diversità dei testi sui quali la predicazione si appoggia.

2. Le variazioni bibliche

Ognuno può facilmente convincersene con un semplice sguardo: i testi biblici che servono come base per la predicazione sono di una varietà straordinaria, molto più variati che le nostre predicazioni. Certo, la Bibbia ci offre numerosi testi nei quali l'argomento quasi-logico è dominante (certi passaggi delle lettere, e specialmente le parenesi). Accanto ad essi, però, troviamo molti altri testi che agiscono tramite argomenti fondati sulla struttura della realtà ed altri che fondano la struttura della realtà. Non voglio dire che questi testi sono tutti delle predicazioni e che bisognerebbe ricalcare la varietà della predicazione sui diversi tipi letterari stabiliti dalla *Formgeschichte*. La predicazione definisce un tipo di testo orale che non corrisponde direttamente alle forme letterarie della Bibbia. La predicazione raggiunge la tradizione biblica nella sua oralità, ma se ne separa per quanto riguarda la durata, per esempio. Il genere della predicazione risponde in un certo modo alla struttura orga-

nizzatrice della confessione di fede cristiana (il kerigma), ma se ne distingue per il suo tipo di argomentazione.

Il rapporto tra la forma del testo biblico e la predicazione non è automatico e non deve esserlo, bensì deve ogni volta essere pensato. Nello stesso modo, la forma letteraria dell'insieme nel quale sono inseriti i diversi tipi ha la sua importanza, ma non quella di dover determinare la forma precisa della predicazione che vi si riferisce.

Per quanto mi risulti, non abbiamo a disposizione una *Formgeschichte* generale e aggiornata della Bibbia. È una penosa lacuna a cui possiamo appena rimediare con i lavori di *Klaus Berger* sul Nuovo Testamento⁴. *Ingo Baldermann*⁵ ha tentato qualcosa nello stesso senso, ma la prospettiva della pedagogia della religione che lo guida gli toglie un certo rigore. Egli, infatti, descrive innanzitutto i diversi registri d'espressione dell'esperienza umana che appaiono nei testi.

Per ottenere una visione sintetica, se non mi sbaglio, siamo costretti a rimanere con i nostri vecchi trattati e con la nostra intuizione. *Otto Eissfeldt* aveva fatto questo tipo di lavoro per l'Antico Testamento nella sua immensa opera⁶: vi riconosceva delle forme anteriori alla redazione. Queste vanno dalla prosa (discorsi, predicazioni, preghiere, lettere, liste, leggi, narrazioni poetiche e storiche) agli inni, passando dalle formulazioni proverbiali. La loro messa per iscritto e le redazioni gli hanno aggiunto delle cuciture e degli accenti. La *Formgeschichte* delle origini aveva stabilito le forme e presunto dei loro contesti per i vangeli sinottici. Ne risulta una visione dell'estrema diversità delle forme e dei generi al servizio dell'espressione del rapporto fra Dio e gli uomini. Quel che è certo, è che tempo fa la questione di Dio sembrava aver sviluppato l'immaginazione degli uomini che ne erano interessati piuttosto che averla rallentata. Pertanto, non dobbiamo concluderne che abbiamo lì un linguaggio magico.

Il lavoro della predicazione è l'occasione per ritrovare alcuni aspetti di quest'immaginazione. Certo, il predicatore lavora nel e per l'effimero e non si aspetta che il suo discorso sia riprodotto o memorizzato dopo che l'abbia pronunciato. Non riproduce la tradizione dei testi biblici. La interpreta e la commenta. Ma non è detto che

⁴ K. BERGER, *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen 1987, e *Formgeschichte des Neue Testaments*, Heidelberg 1984.

⁵ I. BALDERMANN, *Einführung in die Bible*, Göttingen 1988.

⁶ O. EISSFELDT, *Einleitung in da Alte Testament, unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen, sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschicht des Alten Testaments*, Tübingen 1964³.

quest'interpretazione e questo commento debbano darsi unicamente in un meta-discorso speculativo. Può anche avere come scopo quello di mettere in moto un lavoro intellettuale e spirituale di controllo presso i suoi uditori.

3. Conclusione

Il rapporto fra testo biblico e predicazione non deve essere un rapporto di similitudine nella forma. Voglio dire che quanto ho affermato prima non deve far pensare che un racconto biblico debba sfociare su una predicazione narrativa, che un testo lirico come un salmo o un inno debbano sfociare su una predicazione poetica, ecc. Al contrario, talvolta la saga di Giuseppe potrebbe essere distorta se vi si sovrappone un racconto, e un testo poetico potrebbe trasformare un salmo o un inno in qualche cosa di opaco. Invece, un testo di una lettera che ha un'argomentazione precisa potrebbe per esempio ispirare un genere completamente diverso per riprodurre l'impatto semantico e pragmatico del testo di origine.

Il lavoro professionale del predicatore che si sforza di fare l'esegesi è anche il miglior modo di trovarvi i mezzi per controllare quello che farà. Estrarre il senso di un testo costituisce senz'altro uno sforzo talvolta arido, il quale però garantisce che non potremo far dire al testo qualsiasi cosa. Analizzare l'effetto della comunicazione biblica può sembrare una mania superflua: tuttavia permette di non sbagliarsi completamente nel lavoro che seguirà. Se ci sono delle regole omiletiche, ovviamente non ci sono ricette. La predicazione non è una tecnica, è un'arte. Una volta assolti i primi compiti metodici, dobbiamo lasciar la nostra mente giocare col testo, metterlo a distanza e riavvicinarsene, visualizzare il suo uditorio, la situazione che ci riunirà e le tesi alle quali il testo ci invita a farlo aderire. Il metodo non è fisso, bisogna imparare a muoverne gli elementi, a stendere i fili che li legano. In che modo posso creare la sorpresa del Vangelo nei miei uditori a partire dal testo, nella situazione che ci riunirà? Ecco la domanda che deve sempre avere ben presente il lavoro omiletico.

Lo scopo finale è sempre ed ancora quello di imparare a vivere, quando lo possiamo, con la Parola di Dio. Per questo però dobbiamo spostarci da noi stessi, prendere distanza rispetto alla nostra percezione ordinaria della realtà, vederci in modo diverso, con uno sguardo nuovo ed inaspettato. La predicazione deve portarci lì, e lo può fare attraverso la sua argomentazione.

(Traduzione dal francese di Gaetane Valazza)

Circa inquisitionem... Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini

Carlo Cattaneo

Facoltà di Teologia (Lugano)

Nel decreto sull'Introduzione della Causa di beatificazione e canonizzazione di mons. Aurelio Bacciarini¹, emanato il 15 dicembre 1981, si chiedeva un «supplemento documentorum necnon studio super peculiaribus quaestionis: a) circa genesim psychosis Servi Dei; b) circa necessitudines Domini Cattori erga clerum; c) circa inquisitionem a Servo Dei factam de praedecessore episcopo Morosini»². La nuova *Informatio*, redatta con rigore scientifico dalla dottoressa Francesca Consolini³, ha risposto esaurientemente a queste questioni particolari.

Ricerche ulteriori, svolte di recente nell'Archivio Segreto Vaticano⁴, hanno permesso di reperire, nel fondo Segreteria di Stato e Nunziatura Svizzera, nuova documentazione inedita che contribuisce a chiarire, forse in modo definitivo, il controverso terzo punto.

Di una presunta "inquisizione" istruita da mons. Bacciarini nei confronti di mons. Peri-Morosini⁵, parla, per la prima volta, don Leonardo Mazzucchi, superiore gene-

¹ Cfr. A. ABÄCHERLI, *Bacciarini Aurelio*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, Genova 1997, 498-499.

² *Presentazione di Fr. Ambrogio Eszer, O. P. Relatore Generale*, in *Congregatio de Causis Sanctorum, P. N. 1034, Luganen. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Aurelii Bacciarini e Congregatione Servorum a Caritate Episcopi tit. Dauliensis Administratoris Apostolici Luganensis (1873-1935). Positio super virtutibus*, Roma 1996, VI.

³ Collaboratrice esterna della Congregazione delle Cause dei Santi.

⁴ Abbreviato ASV. Un doveroso grazie a Alejandro M. Dieguez, ufficiale dell'Archivio Segreto Vaticano, per i suoi autorevoli consigli e le sue preziose osservazioni.

⁵ Cfr. A. MORETTI, *Alfredo Peri-Morosini*, in *Helvetia Sacra. L'Amministrazione Apostolica ticinese, poi Diocesi di Lugano*, sez. I, vol. 6, Basel-Frankfurt 1989, 255-259. Cfr. anche C. CATTANEO, *Alfredo Peri-Morosini: seminarista, insegnante, diplomatico*, in *Il Monitore ecclesiastico della diocesi di Lugano* (luglio-agosto 1990) 308-314; C. CATTANEO, *Mons. Alfredo Peri-Morosini, vescovo titolare di Arca e Amministratore Apostolico del Canton Ticino. Gli inizi di un episcopato*, in *ibid.*, 355-369.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

rale dei Servi della Carità⁶, nel processo rogatorio di Como: «Con tutto il riguardo alle persone non poté non fare accenno alle conseguenze [...] della sua difficile successione. E così senza ricercargliene inutili particolari seppi che trovò doveroso, allo scopo di salvare il prestigio della Sede Apostolica di fronte all'avvenire [...] istruire lui stesso in forma sicura e segreta un processo informativo circa il predecessore, stampandone in forma segretissima e privata la risultanza in un fascicolo pro manoscritto che inviò poi a tutti gli Eminentissimi Cardinali e che poi ritirò la S. Sede, per occuparsene come era desiderio e dare una sentenza attesa»⁷. Una testimonianza, quella del Mazzucchi, che necessita di un approfondimento storiografico.

La nomina di mons. Bacciarini quale Amministratore Apostolico del Canton Ticino non sopì del tutto la cosiddetta «crisi diocesana»⁸ che, al contrario, si trascinò ancora per molti anni⁹, soprattutto a causa delle interferenze di mons. Peri-Morosini, che non cessò di tornare in diocesi¹⁰ intromettendosi, indebitamente, negli affari diocesani.

Il 5 giugno 1918 il sostituto della Segreteria di Stato mons. Federico Tedeschini¹¹ informava il nunzio a Berna che «l'E.mo Signor Cardinale De Lai¹² sta facendo da

⁶ Cfr. A. DIEGUEZ (a cura di), *Epistolario "guanelliano" di Aurelio Bacciarini. Volume primo (1906-1917)*, Roma 1999, 64, n. 28.

⁷ *Summarium*, in *Congregatio de Causis Sanctorum, P. N. 1034, Luganen...*, 428-429.

⁸ A. ABÄCHERLI, *La "crisi diocesana" (1915-1916) e Giuseppe Motta*, in *Risveglio. Rivista mensile della Federazione Docenti Ticinese. Fascicolo speciale costituente il Bollettino 1990 dell'Associazione per la storia del movimento cattolico nel Ticino* 94 (1990) 195-203.

⁹ Ancora nell'ottobre 1941, l'Amministratore Apostolico mons. Angelo Jelmini trasmetteva alla nunziatura apostolica di Berna documenti relativi a Mons. Peri-Morosini, attualmente custoditi, «sotto segreto del Sant'Ufficio», nell'Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (abbreviato AA.EE.SS.).

¹⁰ Nel settembre del 1919 mons. Bacciarini trasmetteva al nunzio una lettera del parroco di Novazzano don Alessandro Fattorini relativa ad una eventuale permanenza di Mons. Peri-Morosini nel Ticino. Cfr. ASV, *Segr. Stato*, an. 1922, rub. 254, fasc. 1, 7r-8r, prot. 96237. Il 16 luglio 1920 don Enrico Maspoli scriveva da Lugano al padre cappuccino Ilarino Felder che «invece di Mgr. Bacciarini abbiamo in Diocesi da circa un mese, Mgr. Peri [...]. Oggi fu qui a Lugano: ospite dell'arciprete, celebrò in Cattedrale. Crede pure che ci fanno esercitare la pazienza. E l'uomo è qui non inoperoso. Si occupa troppo a cercare le visite dei preti (naturalmente sono pochi che rispondono alle sue chiamate) e fa positivamente del male soffiando dove può anche contro i provvedimenti di Mgr. Bacciarini. Presto l'avrete a Middel: e poi io penso ch'egli intenda tenere sua ordinaria dimora a Novazzano nel Ct. Ticino», ASV, Arch. Nunz. Lucerna, b. Marchetti-Maglione 1, fasc. Cas Peri, senza numerazione. D'ora in avanti genericamente fondo Marchetti-Maglione. Interessante, in proposito, la lettera di Martino Pedrazzini inviata da Locarno il 28 aprile del 1920 sempre al Felder. Originale in fondo Marchetti-Maglione.

¹¹ Cfr. il necrologio in *L'Osservatore Romano*, 2-3 novembre 1959, 2.

¹² Il card. Gaetano De Lai, segretario della Sacra Congregazione Concistoriale, assieme al card. Gaetano Bisleti e a mons. Ricardo Sanz de Samper, risulta essere il principale sostenitore di mons. Peri-Morosini.

qualche tempo vive insistenze presso il Santo Padre per far concedere un titolo a Mgr. Peri Morosini.

È superfluo che io richiami alla memoria della S. V. Ill.ma e Rev.ma tutti i precedenti di tal Prelato; e conseguentemente non è neppure d'uopo che io le dica come Sua Santità si sia sempre mostrata e si mostri tuttora riluttante ad aderire ad una simile richiesta.

Considerando per altro che molte cose possono cambiare negli umani apprezzamenti per diversi Consigli, e che [?], da parte sua, suole cambiarne anche il tempo, l'Augusto Pontefice, ha voluto, nella sua indulgente bontà, fare l'ipotesi che la pubblica opinione nei riguardi di Mgr. Peri Morosini possa avere subito in questi ultimi periodi qualche favorevole mutamento, e che, quindi, l'eventuale sua promozione ad una Sede Arcivescovile titolare possa non essere necessariamente destinata a produrre quella sfavorevole impressione nei circoli Svizzeri, che all'epoca della di lui partenza da Lugano avrebbe certo prodotta.

Volendo adunque la Santità Sua cerzionarsi in proposito, e potere conseguentemente deliberare con piena cognizione di causa se Essa debba perseverare nel suo atteggiamento negativo anche di fronte alle future insistenze, mi ha commesso il Sovrano incarico di pregare V. S. a volere far cadere opportunamente e senza fretta il discorso su di Mgr. Peri Morosini, nelle conversazioni che le accadrà di avere con il Signor Motta¹³, con Mgr. Vescovo di Losanna e Ginevra, ed anche con qualche eminente professore dell'Università di Friburgo, dei quali, come interpreti della opinione pubblica Svizzera, Sua Santità tiene ad avere il parere. A questi il Santo Padre desidera che Ella aggiunga anche Mgr. Vescovo di Coira¹⁴ e Mgr. Amministratore Apostolico di Lugano, quantunque già presuma il pensiero di costoro sull'anzidetto Prelato e sull'impressione che l'accennata onorificenza sarebbe per produrre»¹⁵.

¹³ Cfr. M. TRISCONI, *Motta Giuseppe*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento...*, 510-511.

¹⁴ Mons. Georg Schmid von Grüneck visitando il nunzio il 23 gennaio 1919 si informò circa la veridicità della notizia di una probabile promozione del Peri-Morosini ad una sede arcivescovile o alla sua elevazione al cardinalato. Concludendo che ciò «sarebbe un disastro [e] uno dei suoi primi effetti [...] sarebbe l'impossibilità di stabilire una rappresentanza della S. Sede nella Svizzera come l'antica Nunziatura», Lettera personale di mons. Luigi Maglione a mons. Federico Tedeschini, [Berna] 4 febbraio 1919, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

¹⁵ Lettera di mons. Federico Tedeschini a mons. Luigi Maglione, Vaticano 5 giugno 1918, originale in fondo Marchetti-Maglione. Il cappuccino padre Ilarino Felder di Friburgo scriveva il 24 gennaio 1919 al canonico don Enrico Maspoli che «Mgre Maglione mi prega di far sapere a Sua Eccell. Mgre Bacciarini, che il Santo Padre non aggiunge nessun valore alle doglianze di Peri Morosini, che Sua Santità si occupa personalmente di Mgre Bacciarini [e] della Diocesi di Lugano. La causa di Peri essendo quella di S. E. De Lai

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

Le reazioni raccolte dal nunzio apostolico giudicavano «inopportuno, almeno per ora, qualsiasi provvedimento anche meramente onorifico a favore di Mgr. Peri Morosini»¹⁶. Anche mons. Bacciarini, interrogato in proposito, rispose al rappresen-

Dibattiti

si capisce, che il S. Padre deve mettere dei guanti; ma che non ci sarà niente e che in ogni modo a Lugano si può star tranquilli», originale in *ibid.* L'on. Giuseppe Motta, il 19 maggio 1919, informava il nunzio a Berna che «l'avv. Borella, capo dei liberali [ticinesi], ma persona seria, ed altri uomini politici dei diversi partiti gli hanno confidato d'essere stati interrogati dall'avv. Principio Farinelli di Torino, circa l'impressione, che produrrebbe nel Ticino un'eventuale promozione di Mgr. Peri-Morosini. L'avv. Farinelli, che è stato uno dei difensori del prefato Monsignore, assicurava aver ricevuto dall'autorità ecclesiastica l'incarico di fare tale richiesta. Le persone da lui interrogate supponevano che egli fosse stato inviato dall'E.mo Signor Cardinale De Lai, ritenuto favorevole a Monsignore», Lettera personale di mons. Luigi Maglione a mons. Federico Tedeschini, [Berna] 20 maggio 1919, minuta in *ibid.* Il nunzio raggiunse il cardinale Segretario di Stato circa l'intervento del Motta presso il Consigliere agli Stati Emilio Bossi per evitare una sua pubblicazione sulla crisi diocesana: «L'on. Motta [...] mi raccontò che nel giugno scorso, [...] era stato richiesto di un'udienza dal prefato on. Bossi, deputato per il Ticino al Consiglio Nazionale. Questi gli disse che qualche giorno prima si era recato da lui Mons. Grassi, già Segretario dell'antico Amministratore Apostolico di Lugano, e gli aveva comunicato, da parte del Prelato medesimo, essersi saputo a Roma, per notizia data dall'on. Motta, che egli intendeva fare la pubblicazione in discorso e gli aveva domandato se persisteva nel suo proposito.

L'on. Bossi, senza neppure accennare alla risposta data a Mons. Grassi, chiese all'on. Motta: È vero che Ella ha inviato a Roma tale comunicazione? E perché?

L'on. Motta rispose francamente che aveva stimato utile di farlo, perché si parlava di una promozione dell'anzidetto Prelato: prevedendo che tale eventualità avrebbe prodotto nel Ticino e nella Svizzera non favorevole impressione, aveva creduto suo dovere di cattolico di avvertirne la S. Sede. A questo punto – mi diceva l'on. Motta – l'avv. Bossi, che pure è quel fiero anticlericale che tutti conoscono, alzò le braccia verso il Cielo ed esclamò: Ma allora, che Ella sia benedetta!

E l'on. Motta di rimando: Ebbene sono stato franco con lei. Lo sia Ella pure con me. Vuole veramente fare quella pubblicazione? Ma, sono degli articoli già vecchi, già noti, rispose il Bossi e non aggiunse altro. L'on. Motta tornerà ora a parlare di proposito all'avv. Bossi ed insisterà affinché rinunzi alla pubblicazione qualora egli abbia ancora l'intenzione di farla. Ha già incaricato l'avv. Riva, che ha tutta la confidenza del Bossi, di assicurarsi se questi persiste nel suo proposito e si regolerà in conseguenza.

Io, per ora, non stimo prudente di fare altri passi. Il Bossi è acerrimo nemico della Chiesa e se si persuadesse che lo si teme molto, finirebbe forse con l'incaponirsi maggiormente nel suo progetto», ASV, *Segr. Stato*, an. 1922, rub. 254, fasc. 1, ff. 11r-12r, prot. 96720. Sulla pubblicazione del Bossi dal titolo *La degenerazione professionale del clero cattolico*, Napoli 1919, si veda pure la lettera personale di mons. Luigi Maglione a mons. Federico Tedeschini, [Berna] 20 maggio 1919, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

Il Segretario di Stato, il 22 agosto 1919, chiedeva al nunzio di «far tutto il possibile perché sia impedita [la pubblicazione] che un protestante di costà sta adoperandosi a preparare [...] un capitolo della quale prende ad oggetto la persona del predecessore di Monsignor Bacciarini nell'Amministrazione Apostolica di Lugano e le accuse di cui esso fu oggetto», Lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Luigi Maglione, Vaticano 22 agosto 1919, originale in *ibid.* Si trattava del volume del pastore valdese Paolo Calvino intitolato *Pour les connaître encore mieux*.

¹⁶ Lettera riservata del nunzio apostolico mons. Luigi Maglione a mons. Federico Tedeschini, [Berna] 5 luglio 1918, minuta in fondo Marchetti-Maglione. Nella stessa lettera si legge il parere del già citato padre Ilarino Felder: «I cattolici della Svizzera credono alla reità di Mgr. Peri. Essi pensarono e lamentavano che la S. Sede non fosse bene informata allorché la S. C. Concistoriale condannò gli accusatori di Mgr. Peri. Fu providenziale il richiamo di Mgr. Peri e la nomina di Mgr. Bacciarini. Ora forse non si direbbe più che la S. Sede era male informata; la si accuserebbe». Pure interessante quanto dichiarato dall'on. Giuseppe Motta: «soltanto la santità e lo zelo apostolico di Mgr. Bacciarini hanno potuto fare che di Mgr.

tante della Santa Sede che «nel Ticino è generalmente radicata la convinzione della reità [di mons. Peri Morosini]: tale è pure la convinzione dei cattolici nella Svizzera interna. Pensi quindi V. E. quale disastrosa impressione farebbe una elevazione qualsiasi»¹⁷. La proposta di un titolo arcivescovile non ebbe un seguito, ma il 20 maggio 1919 mons. Peri-Morosini veniva nominato consultore della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, suscitando le proteste dell'episcopato elvetico¹⁸.

Nel settembre dello stesso anno la salute di mons. Bacciarini iniziò a destare preoccupazione¹⁹ e il 9 marzo 1920 il vicario generale mons. Alfredo Noseda²⁰, il promotore delle cause pie don Enrico Maspoli²¹ e il cancelliere vescovile don Emilio Cattori²² si indirizzarono a papa Della Chiesa informandolo che «S. E. Mons. Bacciarini, nostro veneratissimo Vescovo, da qualche tempo non gode buona salute. Tosse, febbri, sputi sanguigni, voce velata sono sintomi sicuri di un organismo malato, quando non avessimo la dichiarazione del medico curante che qui uniamo.

Il nostro Vescovo è di costituzione fortissima e potrebbe lottare vittoriosamente contro il male: ma egli non vuole. Continua a vivere come se non fosse ammalato:

Peri non si parli più. Basterebbe, però, qualsiasi occasione per risollevare la valanga di accuse contro l'antico Amministratore. Mi creda [...]: io le parlo come se fossi sul letto di morte. Una elevazione di Mgr. Peri Morosini anche soltanto onorifica cagionerebbe uno scandalo enorme in tutta la Svizzera e il prestigio della S. Sede, ne soffrirebbe molto», Lettera riservata di mons. Luigi Maglione a mons. Federico Tedeschini, [Berna], 5 luglio 1918, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

¹⁷ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 29 giugno 1918, originale in fondo Marchetti-Maglione. Proseguiva il Bacciarini: «Il Ticino, spinto all'orlo dello scisma da un funesto complesso di circostanze, ha recuperata, grazie a Dio e all'intervento sapientissimo del S. Padre, quella fiducia in Roma, che è per la fede di un popolo il più valido baluardo. Io prego il cielo e quanti hanno a cuore l'interesse della nostra Santa religione, che tale fiducia non sia più scossa. Di questo avviso sono pure S. E. il Cardinale di Milano e Mons. Vescovo di Novara, coi quali in precedenza si era trattata questa eventualità, poiché l'una e l'altra di queste Diocesi confinanti hanno sentito fortemente il contraccolpo [sic!] della crisi Ticinese».

¹⁸ Cfr. C. CATTANEO, *Mons. Alfredo Peri-Morosini nei Processi Verbalì della Conferenza dei Vescovi Svizzeri (1904-1921)*, in *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 88 (1994) 174.

¹⁹ Alla fine di agosto o agli inizi di settembre 1919, mons. Bacciarini scrisse al papa informandolo circa la sua salute precaria. La lettera è, per il momento, introvabile. Papa Benedetto XV rispose al vescovo l'8 settembre. Il testo dell'autografo pontificio in Archivio della diocesi di Lugano (abbreviato ADL), Bacciarini, scatola I.

²⁰ Cfr. A. MORETTI, *Alfredo Noseda*, cit., 264-266.

²¹ Cfr. A. MORETTI, *Enrico Maspoli*, cit., 292-293. Si veda pure F. PANZERA, *Mons. Enrico Maspoli (1877-1943) nella storia della diocesi di Lugano*, in *Risveglio*. Rivista mensile della Federazione Docenti Ticinese. Fascicolo speciale costituente il Bollettino 1994 dell'Associazione per la storia del movimento cattolico nel Ticino 99 (1994) 3-12.

²² Cfr. A. MORETTI, *Emilio Cattori*, cit., 283-284.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

non si risparmia nessuna fatica, non si prende mai alcun sollievo, riposa pochissimo e poco si nutre. Le insistenti, per quanto rispettose, nostre raccomandazioni tiene in nessun conto, in nessun conto gli ordini del medico, le preghiere del Clero e del popolo.

Non sapendo più a qual partito appigliarci, ci permettiamo deferire la cosa a Vostra Beatitudine, anche a scarico di ogni nostra responsabilità. Conosciamo bene l'animo di Mons. Bacciarini e siamo sicuri che accetterà volenteroso quegli avvertimenti e quelle disposizioni che Vostra Santità si degnierà impartirgli per il bene di questa nostra diocesi, la quale ha estremo bisogno che le sia a lungo conservato un tale Pastore»²³.

Dibattiti

Il 16 dello stesso mese mons. Bacciarini indirizzò direttamente al papa una lettera nella quale presentava le dimissioni dal governo della diocesi. Scriveva tra l'altro: «Beatissimo Padre [...] come ho accettato tal governo per alleviare una profonda preoccupazione della Santità Vostra, così ora vi rinuncerei non solo per il riguardo della salute, ma ancora per agevolare l'opera del Santo Padre nel Ticino. E mi spiego.

Già da prima che io fossi designato a Vescovo di Lugano, io ero oggetto della speciale avversione – per quale ragione ignoro – di Mons. Peri e dei suoi fautori. Fatto vescovo, i miei atti furono sempre giudicati attraverso al prisma sinistro di questa avversione, e sempre si disse che io agivo per ispirito di contraddizione [sic!] al mio antecessore. Ne venne che i fautori di Mons. Peri in Roma presero a patrocinarlo con maggiore ardore, contrastando i miei atti, come la Santità Vostra ben sa, e sopra tutto insistendo e premendo presso la Santità Vostra, perché egli fosse innalzato a maggiore dignità.

Ora a me sembra che se al mio posto fosse un altro individuo, che fosse guardato meno odiosamente, potrebbe con più facilità dissipare i pregiudizi di cui sono imbevuti i fautori di Mons. Peri e così liberare la Santità Vostra da una situazione penosa. [...]. Io mi trascino a Roma per denunciare la sconvenienza, tanto più che la parte malcontenta del Clero fa corte a Mons. Peri, di cui conosco e sento la audace abilità. E a Roma, mentre si trova ragionevole il mio lamento, mi si dice che non si sa come provvedere. Ed io comprendo bene che non si sappia come provvedere, quando sopra Mons. Peri non fu mai fatta chiara luce e quando si sa da quali potenti influenze egli sia sorretto.

Né io posso intervenire presso i fautori di Mons. Peri, perché prevenuto di par-

²³ ASV, *Segr. Stato*, an. 1920, rub. 283, fasc. 3, f. 184r, prot. 5199.

tito preso. Un altro Vescovo invece, sul cui capo non pesano le mie odiosità, sarebbe più serenamente giudicato, e sopra tutto più ascoltato, per es. da Sua Eminenza il Sg. Card. Di Lai [sic!], e si verrebbe a por fine a un seguito di cose che compromettono il prestigio della S. Sede e mantengono il Ticino sotto l'incubo di una impressione disastrosa.

Anche per questa ragione adunque io supplico la Santità Vostra a prendere in benigna considerazione la mia rinuncia»²⁴. L'8 aprile rinnovò le sue dimissioni accludendo un certificato medico e sottolineando che «è vero che il medico dice che mi potrò riavere: ma, a parte che l'esperienza dice troppo chiaramente quale sia il valore di tali parole in questi casi, si tratterebbe di cura lunga e continuata: cosa non certo conciliabile col regime di una Diocesi come quella di Lugano»²⁵. Papa Benedetto rispondeva il 14 aprile²⁶:

Carissimo Monsignore

Quando ricevetti la sua prima lettera che esprimeva il desiderio della rinuncia, rimasi come atterrito al pensiero delle conseguenze, e mi limitai a pregare il Signore che si degnasse di allontanare tanta sciagura.

Ora la più recente sua lettera fa vedere che la desiderata guarigione non è ancora giunta, ed io riconosco che non posso fare dei Vescovi altrettanti martiri. Ma la rinuncia è l'unico rimedio alle presenti condizioni? Io non lo credo, almeno per ora, sembrandomi che si debba prima tentare un assoluto riposo di sei mesi, lontano dalla diocesi e senza punto occupazioni di affari. Attualmente abbiamo il Vescovo di Cassano all'Jonio che ha lasciata la diocesi e trovasi in Lombardia a curare l'esaurimento da cui era stato colpito. Faccia Ella altrettanto: vada dove vuole, affidando tutte le facoltà giurisdizionali ad un suo Delegato al quale io intendo fin d'ora di dare anche le facoltà che Ella ha personalmente; stia fuori di diocesi e soprattutto [sic!] dalle preoccupazioni degli affari fino al 15 di Ottobre, praticando intanto tutte le prescrizioni del medico; alla metà di Ottobre se Ella non sarà guarita, si parlerà di rinuncia, e allora, dopo il precedente allontanamento, nessuno potrà dire che la rinuncia non sia dovuta solo alla salute; creda che ora pochi lo direbbero.

²⁴ ASV, *Segr. Stato*, an. 1920, rub. 283, fasc. 3, ff. 180r-183r, prot. 5199. Quali possibili successori proponeva il vicario generale mons. Alfredo Nosedà e il rettore del Seminario don Angelo Pometta.

²⁵ ASV, *Segr. Stato*, an. 1920, rub. 283, fasc. 3, f. 175r, prot. 5199. Sul documento, di mano del papa, è scritto: «R. 14/IV Dicendo che la rinuncia per ora non è il rimedio unico: si può e deve tentare un allontanamento assoluto per 6 mesi dalla diocesi e dagli affari. Perciò ne riparleremo il 15 Ottobre p. v.».

²⁶ ADL, Bacciarini, scatola I, originale. A proposito del riposo ordinato all'amministratore apostolico del Ticino, il nunzio registra la reazione dell'on. Motta: «Ieri l'altro il Presidente della Confederazione, che mi fece l'onore di venire a colazione da me insieme col nuovo Vescovo di Losanna e Ginevra, quando apprese che Monsignor Bacciarini si era finalmente deciso, per ordine del Sommo Pontefice, a prendere un riposo oramai di assoluta ed improrogabile necessità, esclamò con accento di vivissima soddisfazione e riconoscenza: Oh! Santo Padre Benedetto, veramente benedetto, che sei intervenuto!

Ora non mi resta che pregare il Signore di voler conservare il zelante Prelato, che in tre anni ha rinnovato il Ticino», Lettera di mons. Luigi Maglione a mons. Federico Tedeschi, Berna 7 maggio 1920, originale in ASV, *Segr. Stato*, an. 1920, rub. 283, fasc. 3, f. 193rv, prot. 6090.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

Ma io confido più di tutto in Maria SS.ma “Salus infirmorum” e, mettendola sotto la protezione di questa buona Madre, La benedico di cuore

Suo aff.mo
Benedictus PP. XV

14 Aprile 1920

L'8 maggio il vicario generale di Lugano Alfredo Noseda, dopo aver ringraziato il nunzio per la comunicazione relativa al riposo semestrale ordinato a mons. Bacciarini, lo informava circa la permanenza nel Ticino dell'antecessore. «Quanto a Mons. Peri egli fu qui di Quaresima per alcune settimane. Abitava in una villa di mons. Samper acquistata nella nostra parrocchia di Novazzano dal Can. Grassi [...]. La cosa fece un po' rumore. Si diceva da tutti con ragione: Se Mons. Peri è colpevole non dovrebbe più farsi vedere nei nostri paesi. Se non lo è allora lo si riabiliti nel suo onore. Mons. Bacciarini era [?] della cosa anche perché si venne a sapere che Mons. Peri si teneva in stretta relazione col gruppetto di preti rimastigli fedeli e si occupava, come si è sempre occupato, di crearci delle noie. Per Pasqua ritornò poi a Roma lasciando detto che sarebbe ritornato presto. A parlar schiettamente Le dirò che la venuta di Mons. Peri ci è sembrata un colpo d'audacia senza pari che meritava di essere stigmatizzato. Quando noi per gravi motivi ordiniamo ad un prete di lasciar la sua parrocchia gli ingiungiamo ancora di non mettervi più piede: lo stesso ci sembra dovrebbe essere di un vescovo in rapporto alla sua Diocesi. Ad ogni modo confidiamo che Peri non ritornerà più»²⁷. Dal convento dei francescani di Recco, mons. Bacciarini sollecitava un'udienza pontificia per poter illustrare «la situazione gravissima creatami dalla presenza di Mons. Peri nel Ticino, il cui principale esponente sono le dimissioni del mio Vicario Generale che ricevo ora con sommo cordoglio»²⁸. Mons. Maglione, mentre rispondeva con diplomatiche dichia-

²⁷ Lettera di mons. Alfredo Noseda a mons. Luigi Maglione, Lugano 8 maggio 1920, originale in fondo Marchetti-Maglione.

²⁸ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a papa Benedetto XV, Recco 23 luglio 1920, originale in ASV, *Segr. Stato*, an. 1920, rub. 283, fasc. 5, ff. 130r, prot. 8840. Sul documento, di mano del papa, è scritto: «Mons. Sostituto mandi un telegramma a Mgr Bacciarini Recco “Santo Padre gradirebbe vederLa. Tedeschini”». Mons. Noseda, l'11 luglio, indirizzava al nunzio una lettera, finora non reperita, circa la presenza di mons. Peri-Morosini in Ticino, lettera che don Enrico Maspoli definisce «vibratissima», Lettera di don Enrico Maspoli a padre Ilarino Felder, Lugano 16 luglio 1920, originale in fondo Marchetti-Maglione. Il 20 luglio 1920 mons. Bacciarini scriveva da Recco al nunzio una lettera «particolarmente grave» per il momento introvabile. Cfr. lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, Berna 23 luglio 1920, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

razioni a mons. Bacciarini²⁹, esprimeva con chiarezza al card. Segretario di Stato il suo pensiero: «La lettera di Mons. Bacciarini è particolarmente grave. Il Vicario Generale, Mons. Nosedà, che in un foglio da me trasmesso il 15 giugno p. p. a Mons. Tedeschini, Sostituto della Segreteria di Stato, aveva segnalato gl'inconvenienti causati dal soggiorno di Mons. Peri-Morosini nel Ticino, vedendo ora che la permanenza di questo Prelato nel Cantone si prolunga, ha offerto le sue dimissioni all'Amministratore Apostolico, il quale a sua volta esprime l'intenzione di rassegnare la Diocesi nelle mani del Santo Padre.

Io non debbo e non voglio esagerare la gravità dell'atto di Mons. Nosedà e di quello di Mons. Bacciarini e penso che ambedue i Prelati ad un semplice cenno di Sua Santità resteranno ai loro posti per il bene del Ticino. Stimolo, però, che converrebbe fare qualche passo per rimuovere la causa della loro amarezza»³⁰.

Il 30 ottobre mons. Bacciarini rimetteva ancora una volta nelle mani del papa la sua rinuncia «e ciò – scriveva – non per riguardo alla mia salute, perché, grazie a Dio, mi sembra di non aver attaccamento alla vita, ma per riguardo alla Diocesi. Sono ora otto mesi che il vescovo non predica più: se dovrà passare ancora un anno e più, senza predicazione, troppo grave ne sarebbe il danno e penso che i Diocesani stessi finirebbero per meravigliarsi come il vescovo non lasci il posto a chi possa fare. Io stesso non saprei come concepire una vita episcopale a scartamento così ridotto. E poi: ci fosse almeno sicurezza che dopo un anno potrò predicare! Ma il linguaggio dei medici è abbastanza significativo anche su questo punto!»³¹. Benedetto XV rispondeva con un autografo che è un vero capolavoro di arguzia³²:

Monsignore Vener.mo

Rispondo alla sua lettera del 30 pp. ricevuta ieri. Anzitutto mi rallegro per il miglioramento ottenuto colla cura dell'affezione polmonare, ed auguro che a Natale la guarigione sia completa. Di qui Ella può subito dedurre il mio primo consiglio di prolungare la cura e l'allontanamento dalle occupazioni diocesane ancora per un mese e mezzo. Rimane la malattia della laringe: ma il Dott. Rüedi la dice guérissable, dunque non è motivo che giustifichi la rinuncia al governo diocesano. Certamente, come soggiunge il Dottore specialista, la voix dovrà essere serieusement ménagée pour un an encore; e qui si potrebbe urtare col

²⁹ «Ora prego caldamente V. E. di non addolorarsi soverchiamente: ciò potrebbe ritardare la Sua guarigione, che quanti vogliono bene a Lei ed al Ticino sospirano ed affrettano con le loro preghiere. Il Signore provvederà!», Lettera di mons. Luigi Maglione a mons. Aurelio Bacciarini, [Berna] 26 luglio 1920, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

³⁰ Lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, Berna 23 luglio 1920, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

³¹ ADL, Bacciarini, scatola VII, minuta.

³² ADL, Bacciarini, scatola I originale.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

dovere di “predicare” che incombe al Vescovo. Ma Ella sa che questo dovere si adempie aut per se aut per alium: fin ora lo ha adempiuto – e forse troppo intensamente – per sé; da oggi e per due anni lo adempia per alium, limitandosi a predicare per se coll'esempio, specialmente coll'obbedienza al medico... e al Papa. Il medico dice che «la voix ne soit plus jamais efforcée gravement»: credo che si riferisca a prediche a voce alta e a Messe cantate; ma quanto alle prime, già le ho detto di farle per alium, e, quanto alle seconde, se ne astenga pure per due anni³³ (forse i suoi Canonici non avranno dispiacere di abbreviare la funzione) ed io Le do fin d'ora la facoltà di impartire la benedizione papale, nei giorni consueti, extra Missae celebrationem vale a dire anche senza che canti Ella la messa; in Italia vi sono altri Vescovi che hanno questa facoltà. Ancora una parola riguardo alle prediche: a Bologna si ricorda che il Cardinale Battaglini (1882-1892)³⁴ dopo il discorso di ingresso non fece altro discorso in Duomo che in occasione del suo ritorno da Roma dopo l'elevazione alla dignità cardinalizia. Eppure il Card. Battaglini lasciò nome di buon Vescovo. E pertanto, lungi dall'accettare la sua rinuncia, io La consiglio a stare a Davos fino alla metà di Dicembre, e a recarsi in sede per Natale; confido che i polmoni saranno del tutto guariti, e la laringe continuerà a curarla secondo le prescrizioni del medico... e del Papa; honora medicum propter necessitatem. Se Ella obbedirà ai medici di quaggiù, io credo che il Medico di tutti i medici farà il resto. Con questa fiducia Le imparto la benedizione apostolica, e mi raffermo

Suo aff.mo
Benedictus PP. XV

Le restituisco
il parere del D.r Rüedi

Dal Vaticano 5 Novembre 1920

Il Bacciarini replicava al nunzio il 18 novembre: «Ho pregato il S. Padre di accettare la mia rinuncia perché lo specialista, Dr. Rüdi [sic!], mi dice che, anche a voce riacquistata, non potrò più predicare almeno per un anno, e che anche in seguito sarà sempre pericoloso. Il S. Padre mi risponde che non accetta la rinuncia e mi

³³ È così smentita la “diceria” diffusa in diocesi di Lugano che mons. Bacciarini fosse stato sospeso dai pontificali per aver mancato di carità nei confronti del predecessore.

³⁴ Scriveva in proposito mons. Bacciarini al nunzio apostolico: «Il S. Padre mi ha citato l'esempio del Card. Battaglini, che a Bologna lasciò fama di buon vescovo, benché abbia predicato che due sole volte. Ma, con tutto l'ossequio al S. Padre, il Ticino è ben lungi dall'essere Bologna, grande città, dove mille elementi concorrono a coprire una situazione. Nel Ticino, paese piccolo, dove la democrazia va a sedersi sovrana accanto del vescovo, non so che sorte avrebbe un vescovo che non può fare il suo dovere. Eccellenza R.^{ma}, io prego di ponderare bene la cosa: penso di non scrivere a sentimento. O mi è concesso di ripigliare subito il mio ministero per intero, e se il S. Padre lo permette, io lo farò, nulla badando alla vita. O non mi è concesso, e allora, io sono convinto che si impone altro provvedimento», Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Davos 27 novembre 1920, originale in ASV, *Segr. Stato*, an. 1921, rub. 254, fasc. 1, ff. 30rv, prot. 14172.

ordina di astenermi per due anni dalle funzioni Pontificali e di adempiere per alium il dovere della predicazione.

Con tutto l'ossequio all'augusto giudizio del S. Padre, per chi conosce da vicino la Diocesi Ticinese, questo sistema non tiene e mette il vescovo in una situazione pressoché impossibile. Aggiungo che ciò che mi ha procurato un po' di popolarità nel nostro sventurato Ticino fu, dopo la grazia di Dio, quel po' di predicazione che ho potuto fare coll'ajuto di Dio: senza di questa, che sarò io nel Ticino?»³⁵.

Benedetto XV, nonostante le reiterate insistenze del Bacciarini, non credette opportuno di recedere dalla decisione di lasciarlo alla guida della diocesi ticinese. Comunicandogli la volontà del papa mons. Maglione scriveva: «Sono sicuro che Vostra Eccellenza accoglierà questa decisione dell'Augusto Pontefice con spirito di vera obbedienza. Il Signore Le darà le forze necessarie per continuare a fare del bene a coteste buone popolazioni del Ticino. Si faccia coraggio: la sua permanenza nel Ticino è una salvaguardia per tutti»³⁶.

La primavera-estate del 1921 registra una vivace corrispondenza intercorsa fra il vescovo di Lugano e il nunzio apostolico a Berna.

L'otto aprile mons. Bacciarini informava mons. Maglione che «Monsignor Peri-Morosini è di nuovo in Novazzano (Ticino), in casa Grassi.

[...] che cosa si può pensare della presenza continuata di Mons. Peri nel Ticino?

Io non so più che dire: solo mi auguro che si riapra il processo.

E se a questa apertura manca un'occasione, la porgerò io stesso.

Il 14 corr. mese intimerò a Mons. Grassi la sospensione *a divinis ipso facto incurrenda*, se fa visita a Mons. Peri; di più inizierò causa per la rimozione dello stesso Monsignore dal Canonico che tiene nella Cattedrale di Lugano³⁷.

³⁵ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Davos 19 novembre 1920, originale in ASV, *Segr. Stato*, an. 1921, rub. 254, fasc. 1, ff. 32rv, prot. 14172. Il nunzio, accusando il ricevimento delle due lettere del vescovo di Lugano (19 e 27 novembre), scriveva: «Non ci resta che attendere con tranquillità la decisione del Santo Padre. Preghiamo il Signore che ispiri a Sua Santità la risoluzione più conforme al bene del Ticino.

Intanto Vostra Eccellenza non si preoccupi soverchiamente. Mi consenta di dirglielo con rispettosa confidenza. Ella ha fatto tutto il suo dovere esponendo la situazione quale Le appariva e può quindi, e deve rimaner tranquillo in attesa delle decisioni del Papa: tale tranquillità gioverà pure alla sua salute tanto preziosa», Lettera di mons. Luigi Maglione a mons. Aurelio Bacciarini, Berna 30 novembre 1920, originale in ADL, Bacciarini, scatola VII.

³⁶ Lettera di mons. Luigi Maglione a mons. Aurelio Bacciarini, Berna 3 gennaio 1921, originale in ADL, Bacciarini, scatola VII.

³⁷ Il nunzio in data 10 aprile invitò mons. Bacciarini a «voler attendere le decisioni della S. Sede medesima e di non prendere ancora nessun provvedimento contro Mgr. Grassi», Lettera di mons. Luigi Maglione a mons. Aurelio Bacciarini, [Bern] 10 aprile 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione. Il 16 giugno 1921

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

[...] Da questo mio passo una conclusione verrà: verrà la revisione del processo canonico o la continuazione del processo civile: a estremi mali estremi rimedii.

Se ne verrà anche la mia rimozione, Vostra Eccellenza sa che non ho nulla da rimpiangere: è quanto ho domandato più volte.

Dopo tutto è il bene della mia Diocesi che esige sia fatto a Mons. Peri un trattamento più severo, non foss'altro coll'allontanamento perpetuo dal Ticino e colla interdizione di nuove cariche.

Vostra Eccellenza avrà osservato nelle ultime statistiche che il Ticino, davvero sventurato, è il secondo fra i Cantoni Svizzeri per la percentuale di quelli che non professano più alcuna religione. Ed è fuori di dubbio che il colpo più crudele che ha spezzato le tradizioni cattoliche del Ticino fu la crisi diocesana. Come posso io allora, se devo continuare a reggere la Diocesi, consentire che Mons. Peri tenga vivo, colla sua presenza, il fuoco funesto di così tristi ricordi?

Del resto, per l'onore di Roma, per la dignità della storia della Chiesa, è giusto, è necessario che venga una più ampia sanzione: se non venisse, quando fra quindici, venti anni uscisse alla stampa l'istruttoria del Procuratore Pubblico di Lugano, quelli che a noi sopravvivranno [sic!] affideranno alla storia tali giudizi, da formarne una pagina ben umiliante per il nome cattolico.

Comunque, copia di questa mia resta nell'archivio diocesano: che almeno si sappia che una voce si è levata a invocare la pienezza della giustizia per l'onore della Chiesa di Dio.

Se tutto questo sembrasse a Vostra Eccellenza in qualsiasi modo esagerato, Vostra Eccellenza non ha che richiamare gli atti della menzionata istruttoria: meglio se Vostra Eccellenza si prendesse il disturbo di conoscere direttamente il pensiero e le impressioni del popolo ticinese, e dico anche del popolo svizzero»³⁸. Una lettera che non lascia ombra di dubbio sulla gravità della situazione diocesana³⁹. Lo scritto di mons. Bacciarini era trasmesso da mons. Maglione alla Segreteria di Stato,

mons. Bacciarini scriveva al card. Segretario di Stato che «ho comunicato già da tempo al signor canonico Grassi il desiderio del S. Padre che egli rinunciasse al canonicato di Lugano e si trasferisse a Roma», AA.EE.SS., Svizzera, pos. 572, fasc. 301, 1920-1921, senza numerazione.

³⁸ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 8 aprile 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

³⁹ Nella lettera al nunzio mons. Bacciarini riporta anche alcuni brani tratti dai giornali radicali "Il Dovere" del 21 febbraio 1921 e "L'Avanguardia" del 29 gennaio 1921 e segnala una lettera del presidente del Consiglio parrocchiale di Gerra Gambarogno.

e quindi il vescovo di Lugano veniva convocato a Roma per un'udienza con il papa⁴⁰, con il card. Gasparri e con il card. De Lai segretario della Sacra Congregazione Concistoriale⁴¹.

Il 26 maggio, interrogato dal nunzio in merito alla progettata fondazione dell'Università Cattolica di Lucerna, mons. Bacciarini elencò una serie circostanziata di fatti circa persone e cose della sua diocesi⁴² per concludere amareggiato: «Oggi quindi non posso capacitarvi come mai il mio giudizio, che fu misconosciuto in cosa [...] tanto grave, possa essere preso sul serio a riguardo dell'università di Lucerna, cosa del resto che può essere giudicata meglio da altri più vicini e più competenti. [...] Io mi stringo alla Chiesa di Dio e abbraccio i Piedi del Vicario di Cristo *usque ad sanguinem*, ma questa sequela di cose incredibili, questo tetro, implacato e onnipotente intrigo, costituisce per me un mistero opprimente.

E poiché a questi sistemi io non mi adatterò mai, Eccellenza, mi apra la via a lasciare la diocesi e ritornare ai poveri di D. Guanella: lo faccia, poiché nelle circostanze presenti qui potrebbe reggere solo chi sapesse conciliare l'amore alla Chiesa coll'acquiescenza all'intrigo.

[...] Verrà la riapertura del processo civile sui fatti di Mgr. Peri: la giustizia è una molla che quanto più si preme e tanto più per se stessa prende forza. Sarebbe disdoro se la giustizia civile prevenisse in questa causa quella ecclesiastica.

⁴⁰ Il card. Gasparri telegrafava al nunzio a Berna il 18 aprile: «ricevuto rapporto 5018 telegrafato a monsignor bacciarini che santo padre desidera vederlo».

⁴¹ A proposito della sua chiamata a Roma, mons. Bacciarini informava il nunzio che «il motivo [...] fu la lettera indirizzata a V. E. in merito alla presenza di Mons. Peri a Novazzano. [...] Non mi riesce possibile riassumere in iscritto il colloquio avuto col S. Padre, con S. E. il Card. Segretario e con S. E. il Card. De Laj [sic!]», Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 28 aprile 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione. Il 16 giugno scriveva, sempre a Berna, sullo stesso argomento: «Il S. Padre non trovò conveniente che io sospendessi Monsignor Grassi per il fatto che va a Novazzano presso Mgr. Peri. Fu però impressionato quando sentì ciò che tuttora si pensa e si dice nel Ticino di Mons. Peri e di Mons. Grassi, e mi disse di comunicare a Mons. Grassi che era Suo desiderio che rinunciasse al canonicato di Lugano e andasse a Roma, dove gli avrebbe corrisposta una pensione, come la deve pur corrispondere a Monsignor Peri. Anche S. E. il Cardinal Segretario fu di questo avviso. Io ho comunicato a Grassi il desiderio del S. Padre, ma sino ad oggi passeggia indisturbato in Lugano. S. E. il Cardinale DE LAI, dopo aver presa visione dei giornali che tuttora accusano Mgr. Peri, disse che Mgr. Peri è in dovere di sporgere denuncia in difesa del suo onore, e che egli avrebbe parlato in questo senso al S. Padre. Non so l'esito. Ma penso che Mgr. Peri si guarderà bene dal farlo, perché se gli premeva il suo onore e se si sentiva sicuro non avrebbe ritirato la querela di Lugano», Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 16 giugno 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

⁴² Il caso del chierico Pietro Mottis, espulso dal seminario di Lugano, e ordinato a Roma senza escardinazione, di don Mario Patocchi sospeso a divinis per immoralità, la nomina a monsignore e a incaricato d'affari alla nunziatura apostolica di La Paz di don Felice Camponovo senza che venisse chiesta alcuna informazione al vescovo. Sul caso del chierico Mottis si veda AA.EE.SS., Svizzera, pos. 529, fasc. 287, 1918-1919, 27r-44r.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

Mi è triste scrivere queste cose proprio nel giorno del Corpus Domini, ma il dovere innanzi tutto»⁴³.

Ricevuta la lettera, il nunzio apostolico si propose di fargliela «modificare e mitigare»⁴⁴, sembrandogli «troppo vivace»⁴⁵, e quindi propose a mons. Bacciarini di incontrarlo a Lucerna o nelle sue vicinanze. L'amministratore apostolico del Canton Ticino rispose ringraziandolo «dell'incomodo che intende prendersi nel venire sino a Lucerna. Però di questi giorni non mi riesce proprio possibile assentarmi e, in ogni caso, penso sarebbe bene che V. E. prenda visione prima della istruttoria»⁴⁶, documento che, insieme ad altri, questi si premurò di inviare alla nunziatura apostolica⁴⁷.

Il 4 luglio 1921 mons. Bacciarini prese una decisione pressoché ignorata dalla storiografia⁴⁸. Scrivendo a mons. Maglione lo informava che «Mgr. Peri Morosini è rientrato nel Ticino e si trova a Novazzano. Dopo tutti i precedenti noti a V. E. non mi resta che abbandonare la diocesi e lo farò entro poche ore. Non tornerò in diocesi se non colle garanzie che seguono:

Dibattiti

⁴³ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 26 maggio 1921, copia dattiloscritta in fondo Marchetti-Maglione. A proposito di mons. Samper scriveva il Bacciarini: «E ispirandomi a quell'amore, col quale, per grazia di Dio, mi sembra di amare davvero la Chiesa, mi permetto di chiamare l'attenzione di V. E. sopra il fatto che Mgr. Samper ha sempre audacemente protetto Mgr. Peri, anche prima della sua rimozione, come risulta dall'istruttoria civile di Lugano, nella quale, oltre all'accusa personale, emerge la connivenza dello stesso nei riguardi delle accuse a Mgr. Peri. V. E. farebbe quindi opera degna dell'altissimo posto che occupa a impedire che questo Prelato salga più in alto prima che sia completamente giustificato: né ciò sarà mai possibile senza far luce completa sopra Mgr. Peri», *ibid.*

⁴⁴ Lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, [Bern] 29 maggio 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 30 maggio 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

⁴⁷ Questo l'elenco dei documenti inviati:

1. Denuncia di M^r Peri presso il Procuratore Pubblico di Lugano.
2. L'inchiesta del Procuratore Pubblico di Lugano.
3. Il decreto di abbandono.
4. Supplica di M^r Maspoli al S. Padre per la revisione del Processo Canonico sopra M^r Peri.
5. Copia d'una lettera di don Masciorini.
6. Copia di una lettera di don Motta.

Lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, [Bern] 15 luglio 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione. Scriveva mons. Bacciarini al nunzio in proposito: «Arrossisco a mandare a V. E. un complesso di atti che fanno rabbrivire: ma è pur necessario che V. E. ne abbia cognizione», Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 16 giugno 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

⁴⁸ Sia la biografia di mons. Emilio Cattori che la Positio per la causa di canonizzazione di mons. Bacciarini ignorano questo episodio.

1. Mons. Peri apra causa civile per giustificarsi dalle accuse che gli furono mosse, anche dopo la chiusura della Istruttoria di Lugano 1916 (vedi GAZZETTA TICINESE n. 243 a. 1918 - AVANGUARDIA n. 9 a. 1920 IDEM n. 4 a. 1921, DOVERE n. 42 a. 1921).
2. Qualora Mgr. Peri non lo faccia è da ritenersi reo e quindi:
 - a) non venga più nel Ticino a risollevarlo colla sua presenza le sue memorie.
 - b) non sia più promosso a dignità alcuna, perché sarebbe scandalo dannosissimo agli interessi della Chiesa e alla disciplina del clero.
 - c) che non sia più in grado di ostacolare coll'intrigo il governo della diocesi, come in passato.
 - d) Mons. Grassi sia privato del canonicato di Lugano e levato dalla diocesi.

Quando sarò sufficientemente [sic!] garantito con atto ufficiale sopra tutti questi punti sarà mio dovere rientrare in diocesi.

Dal posto dove mi troverò continuerò a dirigere la diocesi e ci tengo ad affermare che con questo atto non intendo dimissionare dall'Amministrazione Apostolica del Ticino, anzi ritiro ogni precedente atto di rinuncia, perché a questo punto di cose una eventuale accettazione della mia rinuncia suonerebbe pregiudizio alla causa sottoposta e mia pubblica sconfessione.

Per ora il passo che compio non è noto al pubblico: non posso peraltro garantire che tardando un provvedimento il pubblico non si faccia ragione di quanto accade, tanto più che devo disdire l'intervento a due importanti circostanze per domenica prossima, tra cui una con invito del Governo Cantonale⁴⁹. Il nunzio mentre rispondeva, genericamente, al Bacciarini di mantenersi tranquillo e di fargli conoscere il suo indirizzo attuale⁵⁰, nel trasmettere a Roma la lettera dell'Amministratore Apostolico, supplicava il Segretario di Stato di «portar rimedio ad una situazione, che diviene insostenibile»⁵¹ e sottolineava che la causa civile invocata dall'amministratore apostolico del Ticino avrebbe portato «forse ad un disastro. In questi ultimi giorni ho stimato di dover prendere visione dei precedenti della dolo-

⁴⁹ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 4 luglio 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione. Il cancelliere vescovile don Emilio Cattori scriveva in proposito al nunzio: «Come già dissi a Mons. mio Vescovo, sottopongo a Vostra Eccellenza un mio vivo desiderio: quello di recarmi ai Piedi del Santo Padre a supplicarlo di intervenire direttamente e di concedere a Mons. Bacciarini quelle garanzie che, nel caso sottoposto, sono indispensabili all'esercizio del suo Ministero», Lettera di don Emilio Cattori a mons. Luigi Maglione, Lugano 11 luglio 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

⁵⁰ Mons. Bacciarini prese dimora presso l'Istituto San Luigi di Albizzate (Varese) diretto dai guanelliani.

⁵¹ Lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, [Berna] 5 luglio 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

rosissima questione ticinese, che tante amarezze procurò alla S. Sede ed a tutte le anime buone negli anni 1914, 15 e seguenti. Mi sono anche procurata una copia della summentovata istruttoria fatta dal Rappresentante della Legge nella querela di Mgr. Peri contro il suo principale accusatore. La querela, come V. E. ricorda, fu ritirata e l'attore fu condannato alle spese. Ma l'istruttoria resta e se un'istanza sia pure in linea civile costringerà gli eventuali accusati a richiamarla, ne nascerà uno scandalo enorme. [...]. Dopo aver letto l'Istruttoria io non mi spiego più come Mgr. Peri non comprenda la necessità di tenersi lontano dal Ticino e farvisi dimenticare»⁵².

Dibattiti

La Santa Sede, quindi, vista la gravità dell'atto compiuto da mons. Bacciarini e i provvedimenti da lui richiesti, richiamò al nunzio documenti che già furono trasmessi a Roma in occasione dell'inchiesta canonica istruita nei confronti di mons. Peri-Morosini nel 1916 dalla Concistoriale⁵³, per «rendersi pienamente conto della situazione»⁵⁴.

Alle richieste di mons. Bacciarini si associarono anche i confratelli dell'episcopato elvetico con una lettera collettiva, finora sconosciuta, inviata a papa Benedetto e che si chiudeva con due istanze precise: «1. che Mons. Peri Morosini si giustifichi con pubblico processo dalle accuse di cui è fatto segno. 2. che, ove ciò non si faccia, Mons. Peri sia considerato come reo e quindi che gli sia canonicamente interdetto di venire nel Ticino e nella Svizzera e che non sia promosso mai ad alcuna dignità.

Tutto questo dovrebbe risultare da pubblico documento Pontificio allo scopo di eliminare lo scandalo, allo scopo di lavare la Chiesa dalla taccia, troppo ripetuta, di connivenza nello scandalo stesso, allo scopo di evitare alla disciplina del clero ed alla fede del popolo una scossa troppo profonda»⁵⁵.

Il 19 successivo mons. Bacciarini indirizzò ai confratelli nell'episcopato una

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cfr. A. ABÄCHERLI, *La "crisi diocesana"...*, 196-198.

⁵⁴ Lettera confidenziale del nunzio a mons. Bacciarini [Berna] 18 luglio 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

⁵⁵ Lettera collettiva dei vescovi svizzeri a papa Benedetto XV, Soletta 14 luglio 1921, copia in fondo Marchetti-Maglione. Il nunzio giudicò la lettera dei vescovi svizzeri «troppo forte» come si legge in una postilla scritta da mons. Maglione su di una lettera indirizzatagli da don Emilio Cattori nella quale si giustificava della lagnanza del nunzio nei suoi confronti per aver «ottenuto (o carpito)» le firme dei vescovi, abusando del nome e dell'autorità del rappresentante del papa. Cfr. lettera di don Emilio Cattori, Menzonio 6 agosto 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione. Si veda pure la lettera del vescovo di mons. Victor Bieler vescovo di Sion a mons. Luigi Maglione, Sion 9 dicembre 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

“Memoria” lunga e particolareggiata⁵⁶ che terminava con le condizioni, già espresse al nunzio, per il suo rientro in diocesi. Chiudeva lo scritto affermando con determinazione che «se queste condizioni non si avverano, io preferisco l’esilio, la destituzione, piuttosto che concorrere, colla presenza in diocesi, a perpetuare uno stato di cose contrario ai principi eterni della giustizia ed al bene della Chiesa»⁵⁷. Nella 55^a seduta della Conferenza episcopale elvetica, svoltasi a Friburgo il 28 luglio 1921, fu presa la decisione di «confermare [...] quanto già richiesto (esigito) per iscritto al S. Padre dagli Em.mi sig.ri Vescovi [e] di comunicare a mons. Bacciarini che gli Em.mi Vescovi gli assicurano la loro partecipazione e simpatia e che lo sosterranno»⁵⁸.

In Ticino nulla trapelò circa la causa vera dell’assenza dalla diocesi del vescovo⁵⁹. L’onorevole Giuseppe Motta, da parte sua, riuscì ad evitare che una commissione «dei principali uomini cattolici (Cattori, Antognini, Balestra)»⁶⁰ si recasse dal nunzio con l’avvocato Tarchini⁶¹ per far presente la gravità della situazione. Quest’ultimo scriveva a mons. Maglione, anche a nome degli altri uomini politici conservatori, che «senza arbitrarci ad esprimere un giudizio sull’atto di Mgr. Bacciarini, possiamo in piena coscienza affermare che nessun altro Vescovo avrebbe saputo tollerare per tanto tempo e con tanta rassegnazione una simile condizione di cose incompatibile con la dignità del suo Ministero.

Ci permettiamo soltanto di osservare che, cadendo a notizia del pubblico l’atto di protesta di Mgr. Bacciarini, la reazione che ne verrà in tutto il paese farà certamente rinascere la crisi diocesana la quale assumerà proporzioni ben più vaste oggi di quella del 1916. Basta il guardare alla eventualità di un nuovo processo penale nel quale per il ripetersi ed il divulgarsi delle note accuse contro la moralità del

⁵⁶ Il testo in *Informatio super virtutibus*, in *Congregatio de Causis Sanctorum*, P. N. 1034, Luganen..., 111-118.

⁵⁷ *Ibid*, 118.

⁵⁸ *Ibid*, 118-120. Si veda pure C. CATTANEO, *Mons. Alfredo Peri-Morosini nei Processi...*, 174-175.

⁵⁹ Mons. Maglione, nelle sue relazioni inviate in Segreteria di Stato e al Bacciarini, insisteva perché si mantenesse discrezione assoluta e rigoroso silenzio intorno ai veri motivi dell’assenza dell’ordinario da Lugano «per non intricare maggiormente la questione». Concludeva avvertendo realisticamente Roma che però «nella Svizzera è pressoché impossibile che si conservi a lungo un segreto!», Lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, [Bern] 20 luglio 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

⁶⁰ *Ibid*. Sui tre uomini politici ticinesi cfr. F. VISCONTINI, *Cattori Giuseppe*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento...*, 500-501. Su Francesco Antognini e Luigi Balestra cfr. una brevissima nota biografica in A. LEPORI – F. PANZERA (a cura di), *Uomini nostri. Trenta biografie di uomini politici*, Locarno 1989, 15-16.

⁶¹ Cfr. A. LEPORI, *Tarchini Angelo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento...*, 516-517.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

Vescovo Peri, questi sarebbe forzatamente trascinato, per intravedere tutte le proporzioni dello scandalo, che piomberà di nuovo sulla Diocesi. Scandalo inaudito e per i fatti risultanti dalla inchiesta del processo Soldini solo in parte conosciuti dal pubblico e per le persone, che verranno coinvolte nel processo come coautori e complici, le quali non furono che indirettamente toccate dal processo precedente»⁶².

La disgrazia di Bodio⁶³ suggerì al nunzio apostolico di scrivere al vescovo Aurelio, «irremovibile nella sua risoluzione»⁶⁴, per renderlo avvertito della sconvenienza, in simili frangenti, di «tenersi ancora lontano dalla sua diocesi»⁶⁵. Mons. Maglione sottolineava che «V. E. stimò necessario di lasciare Lugano per ottenere una decisione circa la questione Peri-Morosini. Io non approvai tale passo, che poteva essere interpretato come un tentativo di forzare la mano alla S. Sede, e credo di averLe fatto comprendere il mio pensiero. [...] Ora però, che una luttuosissima circostanza richiama V. E. alla sua diocesi, io credo di doverLa scongiurare di rientrarvi e di restarvi. La S. Sede è stata esattamente informata della situazione del Ticino e adotterà le misure che giudicherà convenienti. V. E. può attenderne le decisioni con tranquillità nella sua stessa diocesi. Ascolti il mio umile consiglio: è quello di un amico devoto ed affezionato!»⁶⁶. Di rimando mons. Bacciarini ringraziava il nunzio per il consiglio di rientrare in diocesi e aggiungeva che avendo «sottoposta a Roma la situazione mia, ritengo sia il caso di attendere la parola di Roma, a meno che il consiglio datomi da V. E. non venga dal S. Padre»⁶⁷.

Negli stessi giorni il card. Pietro Gasparri, tramite la nunziatura apostolica, faceva pervenire al vescovo di Basilea mons. Jakobus Stammeler⁶⁸, decano dei vescovi svizzeri, la risposta alla supplica rivolta al papa «in ordine al ritorno di Mgr. Peri a

⁶² Lettera di Angelo Tarchini a mons. Luigi Maglione, senza luogo e data, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

⁶³ Si trattava di un'esplosione prodottasi nelle fabbriche di nitrato a Bodio in Val Leventina.

⁶⁴ Lettera confidenziale di mons. Maglione a mons. Aurelio Bacciarini, [Berna] 22 luglio 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Albizzate 26 luglio 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

⁶⁸ Cfr. B. DEGLER-SPENGLER – J. B. VILLIGER – F. WIGGER, *Jakobus Stammeler*, in *Helvetia Sacra. Schweizerische Kardinäle das Apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz Erzbistümer und Bistümer I*, Abteilung I, Band I, Bern 1972, 403-407.

Novazzano [...] e alla partenza dell'altro Prelato»⁶⁹. Il Segretario di Stato significava al vescovo di Basilea che «non si vede anzitutto quale necessaria connessione debba esistere tra i due fatti denunziati nella suddetta supplica, dell'arrivo cioè dell'uno e della partenza dell'altro Prelato.

Che se Mgr. Bacciarini è partito dalla diocesi per il timore che la presenza di Mgr. Peri potesse causargli intralci e difficoltà nell'amministrazione diocesana sembra che proprio in tale ipotesi la sua presenza a Lugano sarebbe stata maggiormente necessaria per potere appunto invigilare ed eventualmente denunciare gl'inconvenienti.

Che se poi a questa partenza di Mgr. Bacciarini, di cui, ripeto, non si vede chiaramente né la necessità, né l'utilità, si volesse dare il valore di una protesta, neppure questa sembra giustificata, giacché non si vede come si potrebbe a priori impedire il semplice fatto dell'andata nella Svizzera di Mgr. Peri, il quale, come suddito svizzero, ha diritto di recarsi al proprio paese. Che se, infine, tale Prelato osasse immischiarsi nell'amministrazione ecclesiastica o facesse atti, che in qualsiasi modo potessero ostacolare il retto governo delle diocesi o comunque si diportasse in modo da recare nocimento agli interessi della Chiesa e delle anime, in questa eventualità Mgr. Bacciarini e gli altri Vescovi interessati possono sempre, anzi debbono ricorrere alla S. Sede, che non mancherebbe di adottare i provvedimenti del caso.

Nel comunicare quanto sopra alla S. V. onde Ella voglia compiacersi d'informarne gli altri Vescovi firmatarii, ho il venerato incarico di aggiungere che il Santo Padre ha rilevato con soddisfazione la filiale fiducia e lo zelo pastorale, che hanno ispirato la devota supplica ed accorda con particolare benevolenza a Lei ed agli altri Vescovi firmatarii l'implorata Apostolica Benedizione»⁷⁰.

«Compiendo un atto di obbedienza al Santo Padre»⁷¹, mons. Bacciarini tornò in diocesi. Con una lettera autografa, papa Benedetto esprimeva il desiderio di incontrare mons. Bacciarini⁷² che, nell'agosto 1921 scese nella Città eterna intenzionato a

⁶⁹ Lettera riservata del card. Pietro Gasparri a mons. Jakobus Stammeler, [Vaticano] 26 luglio 1921, copia in fondo Marchetti-Maglione.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Giuseppe Motta a mons. Luigi Maglione, Airolo 3 agosto 1921, copia in fondo Marchetti-Maglione. Nella stessa lettera si legge: «Di questa determinazione di Mons. Bacciarini mi sono allietato, ma so che essa non sarebbe stata possibile senza una grande e ammirabile virtù».

⁷² Alla fine di luglio papa Benedetto XV scrisse una lunga lettera a mons. Bacciarini alla quale, secondo informazioni del vicario generale di Lugano (cfr. lettera di Alfredo Nosedà a mons. Luigi Maglione, Lugano 1 agosto 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione), il vescovo rispose il 30 luglio. Entrambe le lettere, per il momento, non sono state reperite.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

rassegnare nuovamente le sue dimissioni, motivandole con la controversa situazione diocesana e specialmente per «l'urto con Roma»⁷³ che, specificava il vescovo, era «contrario al mio spirito e alle mie abitudini [e mi] avrebbe tolta la forza morale a continuare»⁷⁴. Le dimissioni non furono accolte ma il papa assicurò l'amministratore apostolico «della proibizione a Mr. Peri ad entrare nel Ticino e, sentite le gravi ragioni da me addotte, assicurò la revisione del processo canonico dello stesso M. Peri. Questa ultima assicurazione mi fu di particolare soddisfazione, perché ho sempre chiesta, per prima cosa, che fossero poste in chiaro le ragioni della giustizia»⁷⁵.

Il 21 novembre mons. Maglione, confidenzialmente, comunicava al Bacciarini che «Il Santo Padre, nell'udienza di congedo che si degnò accordarmi il 6 corr., m'incaricò di trasmettere a V. E. R. la Sua Benedizione e di dirle che stia tranquilla, perché la Commissione per la revisione del noto processo è già costituita. È intenzione di Sua Santità che questa notizia resti segreta. Prego quindi V. E. di non comunicarla a nessuno, neanche ai Suoi cooperatori»⁷⁶. Da Lugano, il vescovo ringraziava il nunzio facendo però notare «con tutto l'ossequio, che sarebbe, mi sembra, nell'interesse della S. Sede, che il pubblico sappia dell'apertura della revisione. Se per es. l'annuncio fosse apparso sull'*Acta Apostolicae Sedis*, avrebbe prodotta eccellente impressione»⁷⁷. Proseguiva manifestando il desiderio di conoscere il nome dei

⁷³ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 13 agosto 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.* Di ritorno da Roma, mons. Bacciarini il 13 agosto 1921 scriveva a Giuseppe Motta: «Penso che sul S. Padre ha fatto particolare impressione la lettera sua, cui accennò dal principio del lungo colloquio. Dopo avermi dichiarato che non poteva assolutamente considerare l'eventualità delle mie dimissioni, mi assicurò che avrebbe data a mons. Peri-Morosini la proibizione a venire nel Ticino per quattro anni. Ho osservato che è buona misura, ma non scioglie la questione vera, che è la condizione di mons. Peri-Morosini, moralmente liquidato nel Ticino e nella Svizzera, e assolto, difeso, promosso a Roma. Esposi le ragioni per cui si impone luce completa sopra questo prelado per l'onore della S. Sede e dell'episcopato, e per il bene del Ticino. E il S. Padre mi assicurò la revisione del processo canonico di mons. Peri-Morosini. Questa assicurazione mi ha molto soddisfatto: io non domando di più e di meglio; ho sempre chiesto anzitutto che fossero poste in chiaro le ragioni della verità e della giustizia in confronto di mons. Peri-Morosini e delle persone coinvolte nelle sue responsabilità. Certo la revisione dovrà essere fatta a mezzo di persone superiori per oggettività e rettitudine e non passibili di influenze. E occorrerà che uno o due delegati della S. Sede vengano nel Ticino a riassumere ex novo la causa che certamente non fu ben condotta. E spero così, coll'aiuto di Dio, si porrà fine ad una situazione impossibile e si vedrà il trionfo della giustizia», *Informatio super virtutibus*, in *Congregatio de Causis Sanctorum*, P. N. 1034, *Luganen...*, 122.

⁷⁶ Lettera personale-confidenzialissima di mons. Luigi Maglione a mons. Aurelio Bacciarini, [Berna] 21 novembre 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

⁷⁷ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 22 novembre 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

membri della Commissione e di sapere «in qual forma si intende procedere, perché, se per mancata coprizione delle circostanze e degli elementi nuovi, che si sono affacciati, non si prendesse la via giusta, si correrebbe pericolo di consolidare le conseguenze disastrose del primo processo e di rendere più implacate le ragioni della giustizia e dell'onore della Chiesa»⁷⁸.

Mentre mons. Maglione ribadiva a mons. Bacciarini la necessità «che nell'interesse superiore della Chiesa sia d'uopo che il processo di revisione resti assolutamente segreto»⁷⁹, l'amministratore apostolico inviava al papa, ai cardinali residenti in Curia romana e all'episcopato elvetico «un opuscolo confidenzialissimo contenente l'istruttoria ed altri documenti relativi alla questione Peri-Morosini»⁸⁰. Il Segretario di Stato informava il nunzio a Berna che «Sua Santità ha ritenuto inopportuna la suddetta pubblicazione e che, onde sia mantenuto il più assoluto segreto ed evitata qualsiasi indiscrezione, anche involontaria, ha ordinato ai sullodati E.mi Cardinali di trasmettere alla Segreteria di Stato l'opuscolo in parola. Lo stesso è stato significato a Monsignor Bacciarini⁸¹. Tanto per sua opportuna norma. In conformità di questa decisione occorre che la S. V. faccia sapere ai Rev.mi Vescovi Svizzeri che, qualora avessero ricevuto l'opuscolo anzidetto, mantengano il più assoluto segreto circa il medesimo, e si affrettino a mandarlo alla Segreteria di Stato per il sicuro tramite di cotesta Nunziatura.

Interesse infine V. S. a voler partecipare a Monsignor Bacciarini che è giunta al Santo Padre la lettera del 27 Novembre scorso e che qualora, come sembra accennare nella stessa lettera, egli possedesse altri documenti intorno a tale delicata questione, essere desiderio di Sua Santità che quei documenti siano inviati alla Segreteria di Stato per mezzo della S. V.»⁸². La lettera inedita del vescovo Aurelio al

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ La lettera proseguiva: «Ad ogni modo, poiché il Santo Padre si è degnato di farne dare a V. E. comunicazione strettamente confidenziale, son sicuro che Ella terrà unicamente per sé la notizia inviata. Io non so chi siano i componenti della Commissione di revisione o meno ancora in qual modo questa intenda procedere», Lettera personale-confidenziale di mons. Luigi Maglione a mons. Aurelio Bacciarini, [Berna] 24 novembre 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

⁸⁰ Lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, Berna 28 novembre 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

⁸¹ Il card. De Lai annotava sulla lettera indirizzatagli dal card. Segretario di Stato: «E le copie che sono certamente a Lugano, e facilmente a qualcuno saranno distribuite, non sarebbe necessario richiederle?», Lettera del card. Pietro Gasparri al card. Gaetano De Lai, Vaticano 18 novembre 1921, originale in ASV, *Segr. Stato*, an. 1922, rub. 254, fasc. 1, f. 43r, prot. 27920.

⁸² Lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Luigi Maglione, Vaticano 2 dicembre 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

papa merita di essere conosciuta integralmente⁸³:

AMMINISTRAZIONE APOSTOLICA
DI
LUGANO

Beatissimo Padre,

A mezzo di S. E Monsignor Nostro Nunzio, ho saputo che il pensiero di Vostra Santità è che si mantenga il segreto assoluto sulla revisione del processo canonico circa Mgr. Peri.

A mio sgravio, mi affretto a significare alla S. V. che *anteriamente* alla lettera di Mgr. Nunzio io ebbi una grave lettera dell'arciprete di Lugano, Mons. Porretti⁸⁴ [sic!], creatura di Mgr. Peri, colla quale mi si insinua la accusa di attentare al giudizio della Chiesa e di disorientare le coscienze in confronto delle solenni decisioni della S. Sede, perché nelle feste del mio Giubileo vi furono due oratori (l'avvocato Tarchini in nome di tutte le associazioni cattoliche, e l'avvocato Antonini⁸⁵ in nome del Municipio e della Città di Lugano) che ebbero allusioni al periodo di Mgr. Peri e i loro discorsi furono, cogli altri, raccolti in un fascicolo del *Monitore Diocesano*⁸⁶.

La lettera, che a giudizio di tutti emana da Mgr. Peri, mi obbligò a fare un passo prudente presso il Capitolo Cattedrale⁸⁷, e ad alcuni Capitolari, sotto il segreto di ufficio, reputai necessario comunicare la assicurazione fattami da V. S. circa la revisione, assicurazione che io ebbi del resto, senza restrizione di segreto.

La S. V. mi raccomanda la pazienza e la calma.

Io sono tranquillo, ma non posso non seguire con estremo interesse questa gravissima causa.

Per me è questione, più che altro, della sicurezza della fede del popolo e dell'onore della Chiesa: lo affermo dinanzi [sic!] a Dio e non muto giudizio.

Questo terribile, innegabile scandalo, lavato ed assolto da Roma, costituirà una obbiezione [sic!] storica contro la Chiesa cattolica, a demolire la quale obbiezione [sic!] nessun apologeta potrà validamente insorgere.

Più ancora sarà un pericolo per la fede. Le ripercussioni di questo dramma sulle anime sono più profonde di quello che si crede. Conosco anche qualche sacerdote, sulla cui fermezza di fede, in conseguenza di questi fatti, io non sono tranquillo: e guai se una sola scintilla dovesse scattare!

Io sono convinto che questa situazione che ha interessato ed appassionato per anni, il pubblico e la stampa, coinvolgendo gli organi supremi della Chiesa e personalità eminenti nella gerarchia cattolica, può essere fomento ad un movimento verso una eresia e ad uno

⁸³ ASV, *Segr. Stato*, an. 1922, rub. 254, fasc. 1, ff. 54r-55v, prot. 28941.

⁸⁴ Cfr. A. MORETTI, *Emilio Poretti*, 299.

⁸⁵ Isidoro Antonini.

⁸⁶ Cfr. *I festeggiamenti per il Giubileo Sacerdotale di Mons. Dr. Aurelio Bacciarini Vescovo titolare di Daulia Amministratore Apost. del Cantone Ticino 28 Agosto 1921*, in *Monitore ecclesiastico della Amministrazione Apostolica Ticinese*, 25 settembre 1921, 170-228.

⁸⁷ Cfr. *Protocollo Capitolare dall'anno 1907 al 1964*, 180-185, Pos. C. 2, custodito nell'abitazione dell'arciprete di Lugano.

scisma: tanto più quando l'autorità della Chiesa polemizza in favore di quella situazione, come nella lettera della Concistoriale 24 luglio 1916 allo Episcopato Svizzero⁸⁸, lettera che fu data alle stampe da Monsignor Peri, senza accennare alla Lettera dell'Eminentissimo Cardinale Segretario di Stato 26 luglio 1921 allo stesso Episcopato.

Né si dica che non è più il tempo dei movimenti nuovi.

Ognuno sa che il mondo attraversa un periodo critico, non solo per rivolgimenti sociali, ma anche per nuove orientazioni intellettuali. Non poche menti, anche solo nell'ambiente della mia diocesi, finora lontane dal cattolicesimo, si rivolgono al pensiero cristiano, in cerca di verità, e sembrerebbe il preludio del ritorno alla Chiesa cattolica. Ma chi non vede a che cosa potrebbe condurre, nelle coscienze in crisi, l'impressione di questo scandalo così spesso rievocato dalla Pubblica stampa?

Tale scandalo adunque deve essere tolto di mezzo con atto pubblico, perché potrebbe essere audacemente sfruttato a far deviare il buon orientamento ed a fissarlo in un sistema acattolico con evidente pericolo dei cattolici stessi.

Io ho sentito persone non poche, le quali, prospettando questa situazione, hanno esclamato: "Adesso, se non si giustifica, si spiega il sorgere delle eresie e degli scismi".

Nessuno, neppure Mgr. Nunzio, che pure vive in Svizzera, può essere in grado di farsi giudizio esatto della situazione, come l'ebbi a fare io per dovere solenne di vescovo e pastore. E verrei meno davvero al mio dovere più sacro se rimanessi inattivo.

Io avrei ben potuto starmene silenzioso: avrei evitate noie, umiliazioni, amarezze: ma la jattura personale nulla conta dinnanzi al dovere.

Beatissimo Padre, io mi inginocchio a supplicare la S. V., perché si degni persuadersi che la cosa è gravissima e che urge una revisione completa, fatta con criterio superiore e decisivo.

Ho chiesto a S. E. Mgr. Nunzio di essere messo al corrente circa i componenti la Commissione di revisione e circa il modo del procedimento, sia perché sono io stesso interessato, sia perché tengo elementi ulteriori.

La Santità Vostra conosce la mia fedeltà al Papa, le mie intenzioni di difendere fino al sangue, se occorre, la Santa Sede: confido quindi che il mio linguaggio, mosso dalla più profonda sincerità, sarà accolto con benevolenza paterna e col senso di quella giustizia, a cui si ispira l'animo Augusto della Santità Vostra.

Col bacio devoto del S. Piede mi professo della Santità Vostra

Lugano, 27 Novembre 1921.

Devot.^{mo} Obbed.^{mo} servo in G. C.
Mons. Aurelio Bacciarini
Vesc. Am. Ap.

⁸⁸ Cfr. *Lettera della Santa Sede ai Vescovi Svizzeri*, in La Settimana Religiosa di Lugano. Monitore ufficiale della Diocesi, 1 settembre 1916, 1-3.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

A SUA SANTITÀ
BENEDETTO XV
ROMA.

Mons. Bacciarini il 5 dicembre giustificò al nunzio l'iniziativa presa con un lungo esposto che si trascrive nelle parti principali.

Anzitutto circa il silenzio che V. E. mi raccomanda sulla revisione del processo canonico di Mgr Peri, devo informare, che anteriormente alla lettera di V. E., ho creduto necessario darne comunicazione, sotto segreto di ufficio, ad alcuni Capitolari di Lugano, tanto più che la notizia della revisione mi era stata data dal S. Padre senza restrizione di segreto, oltre che la notizia stessa era già qui pervenuta da altra fonte [...].

Quanto alla stampa del Pro-Manuscripto ed al suo invio al S. Padre ed agli Em.mi Cardinali, ho creduto di rendere un servizio al S. Padre stesso, il Quale ha sempre parlato di difficoltà creategli dai protettori di Mgr Peri, e V. E. stessa ha detto che in Roma solo il S. Padre, si può dire, è con Mgr Bacciarini in questa causa⁸⁹. La presentazione al Sacro Collegio degli atti ufficiali più importanti era certamente un valido mezzo a dissipare tali difficoltà.

D'altra parte, anche all'infuori delle affermazioni del S. Padre, è evidente la esistenza di difficoltà gravissime all'azione pontificia a questo riguardo.

Infatti Mgr Peri è reo confesso. Lo prova il ritiro, da parte sua, della causa penale nel tribunale di Lugano. Come risulta dagli atti di quel tribunale il ritiro così si è svolto. L'avv. Tarchini ritira l'addebito di immondo calunniatore da lui fatto a Soldini (si ammette dunque che Soldini ha detto la verità): Soldini, soddisfatto per la dichiarazione Tarchini, ritira la sua denuncia contro Tarchini stesso: nel contempo Mgr Peri ritira la denuncia contro Soldini, il principale querelato: con che Mgr Peri si associa a Tarchini nel riconoscere che Soldini ha dette verità e non calunnie.

Si aggiunga che Mgr Peri non ha mai processato alcuno dei giornali che posteriormente lo hanno di nuovo accusato. Circostanza tanto più grave, in quanto che lo stesso Em.mo Card. De Lai ha detto a me, già nell'Aprile scorso, che Mgr Peri deve processare questi giornali. [...]

Da tutto questo è tristemente logico domandarsi: perché Roma, a cui questa posizione, in sostanza, è notissima da tempo, non fa giustizia? Perché, per ottenere la promessa della

⁸⁹ Mons. Maglione fece notare in un suo rapporto al card. Segretario di Stato che «le parole ricordate da Mgr. Bacciarini nella Sua lettera del 5 come da me pronunziate "V. E. stessa ha detto che in Roma solo il S. Padre, si può dire, è con Mgr. Bacciarini in questa causa" avevano nella conversazione, in cui furono dette, un significato diverso da quello, che potrebbe apparire dal passo sopracitato. Si era nel mese di luglio. Mgr. Bacciarini aveva lasciato la diocesi perché Mgr. Peri-Morosini era andato a Novazzano, ed in lettere molto vivaci esprimeva il proposito di non tornare a Lugano se la S. Sede non avesse preso le misure da lui richieste contro lo stesso Mgr. Peri. Io disapprovavo l'atto dell'egregio Amministratore Apostolico del Ticino ed anche il tono delle sue lettere, e rilevavo a tal riguardo che le esagerazioni, eziandio se di linguaggio soltanto, potevano nuocere e non giovare alla causa. Mi si rispose: oh! vediamo! Anche il Santo Padre abbandona Mgr. Bacciarini! Ma come! Replicai. Si può forse dirsi che solo il S. Padre lo ha sempre difeso! V. E. comprende che la mia esclamazione rispondeva all'espressomi dubbio su la superiore e ferma equanimità dell'Augusto Pontefice e non aveva altro senso», Lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, [Berna] 16 dicembre 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

revisione si è dovuto ascendere un calvario? Perché anche dopo la promessa si procede come sopra un terreno di fuoco?

Segno che il S. Padre ha difficoltà sconosciute, enormi, da superare.

[...]

Di fronte a così forti e misteriosi ostacoli, io mi sono creduto in dovere di presentare al S. Collegio lo stato vero delle cose.

[...] Il passo da me fatto non può, a mio avviso, sorprendere nessuno, almeno di coloro che conoscono la situazione.

Del resto a tutti è nota la campagna che ha fatto e fa specialmente Mgr Samper per far credere che le accuse di cui è colpito Mgr Peri, sono una montatura di malevoli: e questo non solo in Roma, ma anche fuori.

E allora posso io lasciare che la menzogna si faccia strada ai danni della verità, della giustizia, della Chiesa e della Religione?

Dico ai danni della Chiesa e della Religione, perché io sono convinto che se non si farà trionfare la giustizia, questo complesso di gravissimi fatti costituirà un giorno contro la Chiesa una obbiezione che nessun apologista saprà demolire.

Sono convinto che la crisi delle coscienze, in conseguenza di questo dramma è più profondo di quello che si crede. Nessuno può farsene un giudizio meglio di me, che me ne dovetti occupare per missione solenne di Vescovo e di Pastore.

Sono anzi convinto che questa situazione, che ha appassionato il pubblico e la stampa per anni interi [sic!], coinvolgendo gli organi supremi della Chiesa e personalità eminenti della gerarchia cattolica, può essere fomento ad una eresia o ad uno scisma: tanto più quando l'autorità della Chiesa polemizza in favore di quella situazione, come nella lettera della Concistoriale 25 luglio 1916 all'Episcopato Svizzero, lettera che fu data alle stampe da Mgr Peri, senza accennare alla lettera dell'Em.mo Card. Segretario di Stato 26 luglio 1921 allo stesso Episcopato.

Io ho sentite persone non poche, le quali, prospettando questa situazione, hanno esclamato: "adesso, se non si giustifica, si spiega il sorgere delle eresie e degli scismi"!

Per conseguenza, io non ho potuto e non potrò tacere in forza del mio stesso dovere di Vescovo del Ticino: per tacere, bisognerebbe ch'io cessassi di essere Vescovo.

Certo se io avessi guardato la cosa con viste umane, avrei fatto bene a starmene silenzioso: avrei evitato noie, fatiche, spese, umiliazioni, amarezze. Ma la jattura personale nulla conta dinanzi al dovere.

E poiché parlo senza calcolo umano, mi consenta, Eccellenza, di aggiungere che la Nunziatura nostra non è, a mio avviso, senza responsabilità in questo gravissimo affare.

Fu Mgr Marchetti⁹⁰ che indusse il Can. Maspoli a recedere dal suo ricorso a Roma all'indomani della assoluzione di Mgr Peri da parte di Roma stessa, dando ripetuta assicurazione che Mgr Peri non sarebbe più venuto nel Ticino e che era un uomo morto.

Come invece Mgr Peri sia rivenuto e come non sia un uomo morto, lo gridano tutti quanti i miei memoriali. Ed è certo che se il Rappresentante della S. Sede non avesse posta la falce su quel giustissimo ricorso, le cose non sarebbero al punto che sono.

[...]

V. E. mi scrive che è convinto che nell'interesse superiore della Chiesa è d'uopo che la revisione del processo resti segreta. Con tutto l'ossequio, la giustizia è giustizia e la storia è storia: e quando alla giustizia non rispondono gli atti pubblici, e quando questi, e non i

⁹⁰ Cfr. il necrologio in L'Osservatore Romano, 14 gennaio 1951, 2.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

segreti, passano alla storia, non vedo come ne uscirà integro l'interesse della Chiesa e non afferro in nessun modo come si possano, con un atto assolutamente segreto, raddrizzare le coscienze, scosse da una sequela di fatti pubblici ed incontestati.

Del resto, se V. E. sentisse, come purtroppo sento io, in qual modo si interpretano nel Ticino le ragioni superiori o le delicatissime circostanze, che più volte furono messe innanzi in questo affare, ne resterebbe con me profondamente afflitto e meco reclamerebbe per l'onore della Chiesa, giustizia chiara e completa.

Ho detto ancora una volta, colla fiducia che V. E. ispira, e con franchezza, il mio pensiero. E supplico ancora una volta V. E. a capacitarsi della gravità delle cose e ad intervenire efficacemente dal posto altissimo che occupa⁹¹.

Il 7 dicembre mons. Bacciarini informava il nunzio che in un articolo sulla «degenerazione del clero», apparso sul giornale anticlericale *l'Avanguardia*⁹², si parlava anche di «certi Vescovi»⁹³ e sottolineava che «io non accetto il plurale in questa materia e attendo risposta dal Sig. Avv. Tarchini per sapere se ci sono gli estremi per una denuncia penale. In caso affermativo, questo sarà per me un dovere, né penso d'aver bisogno di speciale autorizzazione da Roma.

Non so che seguito avrà la cosa. Può essere che *l'Avanguardia* si limiti a dichiarare che intendeva parlare solamente di Mons. Peri. Può darsi invece che sostenga la frase in plurale, accusandomi di complicità (come ha già fatto lontanamente insinuato e come V. E. può leggere nel "Pro Manuscripto", p. 5) per aver tollerato Mons. Grassi nel Capitolo, ai Pontificali, ecc., Mons. Peri a Novazzano ecc. Nel qual caso, per la sacra difesa del mio onore, non mi resterà che manifestare i passi da me fatti, come agli Atti.

Mi auguro, in ogni modo, che questo scandalo, che riesce di vero e lento tradimento della Chiesa, sia presto e completamente troncato»⁹⁴. In questi frangenti intervenne anche l'on. Giuseppe Motta intrattenendo mons. Maglione sulle vicende ecclesiastiche ticinesi. In primo luogo trasmetteva al nunzio le notizie circa «una nuova inquietudine»⁹⁵ che andava manifestandosi nel Canton Ticino e dichiarava l'inopportunità della denuncia penale, sotto il titolo di diffamazione nei suoi con-

⁹¹ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 5 dicembre 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

⁹² Numero 46.

⁹³ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 7 dicembre 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Si trattava di notizie relative alla revisione del processo Peri-Morosini e in merito si esprimeva: «il timore che essa non venga fatta con tutte le garanzie volute dalla giustizia», Lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri [Berna] 20 dicembre 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

fronti, minacciata dal Bacciarini contro l'Avanguardia, inopportunità che aveva comunicato per iscritto al vescovo⁹⁶ ed era pure condivisa dal Segretario di Stato⁹⁷. Tuttavia il 19 gennaio il Bacciarini chiedeva, tramite il nunzio, il permesso della Santa Sede a «procedere contro il nominato foglio»⁹⁸. Manifestava poi la sua sorpresa circa la revisione del processo canonico nei riguardi del predecessore per il quale non era stato interessato⁹⁹ e motivava quindi, con estrema chiarezza, il perché della sua pubblicazione “pro manuscripto”¹⁰⁰. Mons. Maglione rispondeva al vescovo richiamando il pensiero espressogli dall'on. Motta e ribadito dal card. Gasparri aggiungendo nella chiusa del suo scritto: «Ora Ella conosce il pensiero del defunto Pontefice, che tanto L'amava, circa l'opportunità della eventuale querela contro l'Avanguardia. Credo, pertanto, che Vostra Eccellenza non insisterà nel suo proposito.

Se non fosse così, abbia la grande bontà di avvertirmene, affinché io possa sottoporre alla Santa Sede la sua domanda»¹⁰¹.

⁹⁶ Cfr. lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, [Berna] 7 gennaio 1922, minuta in fondo Marchetti-Maglione. La lettera del Motta al Bacciarini non è stata, per il momento, reperita.

⁹⁷ Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Luigi Maglione, Vaticano 3 gennaio 1922, originale in fondo Marchetti-Maglione.

⁹⁸ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 19 gennaio 1922, originale in fondo Marchetti-Maglione.

⁹⁹ «Si è assicurata la revisione del processo; si è detto anzi che era già iniziata; ed io, che sono parte viva, non sono interessato, non sono interessati i testimoni, le vittime della sentenza data in favore di Mons. Peri: che revisione è questa?», Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 19 gennaio 1922, originale in fondo Marchetti-Maglione.

¹⁰⁰ «So solamente che il “Pro Manuscripto” fu con estrema sollecitudine richiamato da tutti i Cardinali con raccomandazione di seppellire la cosa nel più alto silenzio. Io non indago gli atti della Segreteria di Stato, ma, se si è sempre lamentato che ci sono degli Eminentissimi che difendono Mons. Peri, a priori, senza cognizione di causa, perché impedire che sieno illuminati allo scopo di preparare la via ad una sentenza conforme a giustizia?

Certo non sono precedenti troppo rassicuranti.

[...] nel pubblico è ribadita la convinzione che Roma è intesa a coprire col suo manto Mons. Peri ed il suo contorno. E tal convinzione non si romperà giammai, senza un Atto, comunque sia, pubblico della S. Sede. E chi ne soffre è la religione. Qui ad ogni piè sospinto, nelle assemblee, nella stampa, quando specialmente si discute l'indirizzo della scuola, si chiude la bocca ai cattolici col nome di Mons. Peri (Vedasi ad esempio il *Dovere* del 28 Dicembre 1921).

[...] È ben doloroso vedere Roma preoccupatissima a salvare il nome di Mons. Peri e la carriera dei suoi Patroni e noncurante invece di queste funeste conseguenze! E so bene che ci si passa sopra col facile ricorso alle “esaltazioni” del vescovo di Lugano: ma se sono esaltazioni lo dirà la storia di domani. Voglia Iddio che in quella storia si possa almeno scrivere che Roma ha finalmente scisse le sue responsabilità da quelle di Mons. Peri e dei suoi sostegni!», *ibid.*

¹⁰¹ Lettera personale-confidenzialissima di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 21 novembre 1921, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

Termina qui questa raccolta documentaria inedita e così singolare. Gli autografi qui utilizzati e in parte pubblicati nella loro interezza possiedono, indubbiamente, un notevole valore per rispondere al quesito posto dalla Congregazione delle Cause dei Santi e per l'approfondimento e la conoscenza di uno dei periodi più travagliati della storia ecclesiastica del Canton Ticino¹⁰².

Appena giunto in diocesi, mons. Bacciarini iniziò da subito una vera e propria «restaurazione spirituale»¹⁰³ con uno stile episcopale agli antipodi di quello del predecessore. Era, come scriveva il giornalista Giovan Battista Mondada¹⁰⁴ al vescovo di Basilea «l'esprit d'humilité et de pauvreté opposé à l'esprit d'orgueil e de jouissance»¹⁰⁵.

Mons. Bacciarini, a partire dal 1918, fu confrontato con le difficoltà legate all'indebita ingerenza del predecessore negli affari diocesani e per la sua presenza nel territorio della diocesi. Scriveva al nunzio apostolico ancora il 2 gennaio 1927: «Dal 1917 al 1921 Mr. Peri Morosini continuò a venire nel Ticino con scandalo del popo-

Dibattiti

¹⁰² Si veda in proposito il quadro sintetico tracciato il 10 marzo 1973 dal vescovo emerito di Lugano mons. Giuseppe Martinoli in *Responsio ad Animadversiones, in Congregatio de Causis Sanctorum, P. N. 1034, Luganen...*, 43-45.

¹⁰³ Cfr. A. LANINI, *Martino Signorelli un dissenziente fedele*, Locarno 1979, 102-103. Il servizio episcopale di mons. Bacciarini non fu senza ostacoli nella delicata realtà della Chiesa luganese. Fu perciò inevitabile qualche incomprensione e qualche attrito. Scriveva il vescovo al nunzio: «Io ho dovuto incontrare odiose e profonde. Appena entrato in Diocesi ho dovuto rinnovare tutta la Curia, deponendo il personale vecchio; ho dovuto chiudere il Seminario, facendo tabula rasa di tutti o quasi i Superiori; ho dovuto, per riformare il sistema impossibile della Parrocchia di Lugano mettermi di fronte alla opposizione più tenace di una parte del Capitolo Cattedrale; ho contro di me, come un sol corpo il Capitolo di Balerna di cui, per il bene, ho riformato l'organismo e soppressi alcuni canonicati: gli Statuti; un assieme di cose, per abbreviare, che rende la mia posizione non solo spinosa ma, sotto certo aspetto, in contrasto col bene. Si dà in più, che questa malattia ha ben influito sulla mia fibra morale, cosicché non ho più l'animo di affrontare le difficoltà che nel Ticino, specialmente per la crisi passata che ha scalzate le radici della autorità, pullulano ad ogni piè sospinto. Basti dire che in meno di quattro anni si ricorse nove volte a Roma contro il vescovo, e persino in questi stessi giorni un Canonico della Cattedrale trascina il vescovo, ammalato, esigliato [sic!] da sette mesi, davanti una Congregazione di Roma, contro ogni ragione di giustizia e lealtà», Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Davos 18 novembre 1920, originale in fondo Marchetti-Maglione.

¹⁰⁴ Cfr. A. GILI, *Giovanni Battista Mondada*, in A. LEPORI – F. PANZERA (a cura di), *Uomini nostri...*, 55-57. L'8 luglio 1916 il Mondada scriveva al nunzio mons. Francesco Marchetti Selvaggiani: «Alla morte del card. Antonelli Pio IX disse: Ora, per Cardinale Segretario di Stato, ci bisogna un Santo – alla partenza di mgr Peri-Morosini bisognerà per vescovo al Canton Ticino, non un santo ma un angelo, anzi un arcangelo». Originale in fondo Marchetti-Maglione.

¹⁰⁵ Lettera di Giovanni Battista Mondada a mons. Jakobus Stammler, [1916], originale in Archivio della Curia Vescovile di Basilea, fasc. Bistum Lugano.

lo e con intralcio alla disciplina del Clero. Ci vollero quattro anni di reclami e di sconforti inenarrabili per ottenere da Roma che più non venisse»¹⁰⁶.

Leggendo il prezioso corredo di documentazione inedita, si deduce come il nunzio mons. Luigi Maglione, in un primo tempo, non ritenesse del tutto veritiere le accuse mosse a mons. Peri-Morosinio che per lo meno fossero esagerate. In seguito mutò d'avviso: «Vostra Eminenza sa che nella penosissima questione dell'antico Amministratore Apostolico del Ticino io sono stato sempre molto riservato, essendomi limitato a trasmettere in via confidenziale alla S. Sede le informazioni, che mi pervenivano al riguardo. La mia coscienza m'impone di esprimere ora il mio pensiero in proposito.

Nulla ho a dire circa gli addebiti fatti a Mons. Peri mentre era Amministratore di Lugano: debbo anzi ritenere, in seguito al noto giudizio delle competenti altissime Autorità Ecclesiastiche, che essi non fossero provati.

È certo [...] che non soltanto nel Ticino, ma nella Svizzera intera l'opinione generale è contraria a quel Prelato e che l'attitudine di lui, antica e recente, è giudicata con grande severità. A mutare questo stato degli animi non giova alcun argomento e il tentare la difesa del Prelato medesimo non serve che a fornire pretesto alle persone meno misurate per deplorare, quantunque con evidente ingiustizia, la protezione che si afferma a lui accordata da alti personaggi.

Così stando le cose, la prudenza dovrebbe consigliare a Mgr. Peri di procurare di farsi dimenticare nel Ticino e nella Svizzera. E poiché egli mostra di non aver compreso la convenienza di operare così, io crederei che sarebbe d'uopo fargliela capire»¹⁰⁷.

Che la situazione fosse grave, lo dimostrano la solidarietà espressa coralmente a mons. Bacciarini dai confratelli dell'episcopato elvetico con la lettera indirizzata al papa il 14 luglio 1921, cinque giorni prima che i vescovi ricevessero il lungo memoriale compilato dall'amministratore apostolico del Ticino, e con quella collettiva redatta dal vescovo di Friburgo mons. Marius Besson¹⁰⁸ a nome della Conferenza episcopale nella quale si legge: «Noi domandiamo al Signore [...] che Egli fac-

¹⁰⁶ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Pietro De Maria, Lugano 2 gennaio 1927, minuta in ADL, Bacciarini, scatola VII. Il De Maria sostituì il Maglione alla nunziatura apostolica di Berna nel novembre 1926.

¹⁰⁷ Lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, Berna 23 luglio 1920, minuta in fondo Marchetti-Maglione.

¹⁰⁸ Cfr. P. BRAUN, *Marius Besson*, in *Helvetia Sacra. Archidiocèse et diocèses. Le Diocèse de Lausanne (VI^e siècle -1821), de Lausanne et Genève (1821-1925) et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925)*, sez. I, vol. 4, Bâle-Francfort-sur-le-Main 1988, 187-191.

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

cia in modo che una rapida soluzione appiani le difficoltà che paralizzano il ministero di V. E.

Noi tutti, vescovi della Svizzera, vogliamo assicurarle, monsignore, che siamo col cuore presso di V. E., per darle sempre la nostra piena simpatia ed il nostro costante appoggio»¹⁰⁹.

La revisione del processo canonico o il prosieguo di quello civile nei confronti del predecessore, come scrive la Consolini, «stava molto a cuore a mons. Bacciarini, desideroso che tale questione finisse al più presto e che la S. Sede prendesse una posizione chiara in proposito; egli infatti temeva che la mancanza di un giudizio sicuro da parte di Roma potesse allontanare ancor più il popolo dalla sede romana, mentre egli, proprio per il suo attaccamento e la sua fedeltà al papa, voleva che il Ticino si riavvicinasse il più possibile alla sede apostolica»¹¹⁰.

Il passo «gravissimo, ma giustificatissimo»¹¹¹ compiuto da mons. Bacciarini abbandonando la diocesi in attesa che venissero ottemperate le sue richieste, fu un atto di protesta, fu una imposizione alla Santa Sede, fu un tentativo di forzare la mano alla Santa Sede come potrebbe sembrare ad una lettura sommaria della documentazione qui presentata? Certamente fu un atto grave ma giustificato da una situazione insostenibile, deciso al termine, sono parole del Bacciarini, di quattro anni di Calvario¹¹², di proteste continue inascoltate¹¹³. Sembrava al nunzio che addirittura un tale atto complicasse la situazione, ma in realtà ottenne «la svolta dell'atteggiamento della Santa Sede»¹¹⁴.

Il nuovo apparato documentario contribuisce inoltre ad attenuare alcune affermazioni espresse dall'avv. Carlo Snider nelle sue private *Considerazioni sulla "Positio" per l'esame della causa di mons. Bacciarini*¹¹⁵. Lo Snider, senza adeguato

¹⁰⁹ *Informatio super virtutibus*, in *Congregatio de Causis Sanctorum*, P. N. 1034, Luganen..., 121.

¹¹⁰ *Ibid.*, 109.

¹¹¹ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Ingenbohl 15 luglio 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

¹¹² Cfr. lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Albizzate 22 luglio 1921, originale in fondo Marchetti-Maglione.

¹¹³ Non si può fare a meno di sottolineare, in proposito, l'ambiguità della lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Stammler.

¹¹⁴ *Presentazione di Fr. Ambrogio Eszer, O. P., Relatore generale*, in *Congregatio de Causis Sanctorum*, P. N. 1034, Luganen..., IX.

¹¹⁵ C. SNIDER, *Considerazioni sulla "Positio" per l'esame della causa di Mons. Bacciarini*, dattiloscritto senza data. La dottoressa Consolini annota che l'esposto dello Snider fu redatto «senza alcuno incarico da parte della Congregazione», *Informatio super virtutibus*, in *Congregatio de Causis Sanctorum*, P. N.

apparato documentario, scriveva che «già prima della elevazione all'episcopato egli non nascose mai il suo dissenso dall'azione di mons. Peri e la sua convinzione delle colpe del medesimo¹¹⁶. Per questo motivo la gravità della situazione diocesana fu da lui sentita essenzialmente come conseguenza degli asseriti scandali dati dal predetto vescovo. Egli considerò suo dovere risanare la situazione con una azione di espiazione e di riparazione. Vi era inclinato dalla costante visione delle realtà umane poste sotto la schiavitù del peccato, o, per meglio dire, dalle condizioni del mondo che conducono alla degenerazione dei costumi e al peccato. Di qui il suo rigore nel giudicare e reprimere ogni manifestazione che si ricollegasse in qualche modo all'operato di Peri e fosse quindi suscettibile di essere interpretata come una difesa della sua azione.

Un così drastico comportamento contribuì non poco al prolungarsi, anche negli ambienti romani e in quelli ecclesiastici svizzeri, di un giudizio totalmente negativo sulla figura di quel vescovo in base alla sola asserita indegnità della sua condotta privata. Si vorrebbe in proposito conoscere gli argomenti addotti a Roma da mons. Bacciarini in contestazione della sentenza della commissione cardinalizia appositamente istituita da Benedetto XV nel 1916 per l'esame del caso¹¹⁷. Pur deplorando il non lodevole comportamento di mons. Peri, la predetta commissione dichiarava che egli "era stato calunniato, ed in modo gravissimo" e domandava seri provvedimenti per gli accusatori. Una indagine potrebbe farci sapere se le accuse furono rinnovate per bloccare una ventilata reintroduzione del prelado nella carriera diplomatica¹¹⁸. L'affermazione è smentita dallo stesso mons. Bacciarini che scriveva al nunzio il 29 giugno 1918: «Non entro nel merito delle accuse, che non volli giudicare mai»¹¹⁹.

¹⁰³⁴, *Luganen...*, 6. Il relatore generale Fr. Ambrogio Eszer O. P. aggiunge che «è la prima volta [...] che uno scritto da nessuno autorizzato sia in tal modo contrabbandato tra le carte di una Causa, bloccandone poi il progresso», *Presentazione di Fr. Ambrogio Eszer, O. P...*, in *Congregatio de Causis Sanctorum, P. N. 1034, Luganen...*, VII.

¹¹⁶ Sarebbe interessante sapere su quali basi documentarie l'avvocato Snider giustifichi la sua affermazione.

¹¹⁷ Da parte di mons. Bacciarini non ci fu, stando ai documenti fin qui analizzati, alcuna contestazione della sentenza in questione.

¹¹⁸ C. SNIDER, *op. cit.* Come dimostra la documentazione utilizzata in questo saggio, non fu solo mons. Bacciarini a rinnovare alla Santa Sede le riserve circa un eventuale avanzamento nella carriera diplomatica del predecessore, ma vari personaggi ecclesiastici e laici sollecitati, a tal proposito, dal nunzio apostolico.

¹¹⁹ Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 29 giugno 1918, originale in fondo Marchetti-Maglione. Già il 3 dicembre 1916, in piena crisi diocesana raccomandava ad alcuni confratell-

«Circa inquisitionem...». *Inediti del vescovo Aurelio Bacciarini*

Sempre lo Snider afferma: «Quand'anche si dovesse ammettere la gravità delle colpe morali di mons. Peri nel senso voluto dai suoi accusatori, sarebbe difficile leggere l'esposto sulla figura e la condotta del medesimo inviato dal vescovo Bacciarini ai vescovi svizzeri nel luglio 1921 senza riportare l'impressione di un documento dettato dall'acredine, e non dalla visione dei fatti scevra di preconcetti»¹²⁰. Più che di acredine sarebbe forse meglio parlare di esasperazione del Bacciarini che non sapeva più quali mezzi utilizzare per ottenere un valido sostegno dalla Santa Sede¹²¹. Inoltre, come si è già fatto notare, la lettera collettiva dei vescovi svizzeri al papa precedeva di alcuni giorni il memoriale di Bacciarini ai confratelli nell'episcopato, che non aveva altro scopo che di informarli circa la situazione diocesana che, del resto, già conoscevano.

Il tono delle lettere di mons. Bacciarini, come già sottolineava mons. Maglione, è, senza alcun dubbio, abbastanza vivace. Interventi franchi e sinceri, senza mezze misure¹²². Il più grande rispetto ed insieme la più grande sincerità non priva, talvolta, di impulsività, di momenti di abbandono e di amarezza. Emerge dagli inediti del Bacciarini un'idea alta e severa del servizio alla Chiesa, un forte senso di responsabilità e dovere, le capacità di un uomo di governo. Un uomo e un vescovo diverso dall'immagine oleografica, agiografica e acritica alla quale si è abituati a pensare e a giudicare mons. Bacciarini. Un vescovo obbediente al papa ma con una obbedienza né passiva né gregaria¹²³. La Consolini fa però notare che «di fronte alle decisioni di Roma, pur manifestando apertamente i propri punti di vista, anche quando chiese di essere sollevato dall'episcopato, egli rispose sempre con docile obbedienza. Tale atteggiamento è definito "connaturale" nel Servo di Dio [...] e non

li guanelliani: «Non parlate di monsignor Peri e delle cose di Lugano, neanche con monsignor Rizzi», A. DIEGUEZ, *op. cit.*, 64, n. 28.

¹²⁰ C. SNIDER, *op. cit.*

¹²¹ Si veda in proposito la lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Pietro De Maria, Lugano 2 gennaio 1927, minuta in ADL, Bacciarini, scatola VII. Il 21 dicembre 1921 scriveva al confratello guanelliano don Giovanni Calvi: «La prego di un favore. Vada subito a fare visita al cardinal Valfrè, con un pretesto e, senza accennare a questa mia, faccia cadere il discorso sulle mie difficoltà a causa dell'Antecessore, come Lei sa. E poi mi riferisca se il Cardinale dice qualche cosa», A. DIEGUEZ (a cura di), *Epistolario "guanelliano" di Aurelio Bacciarini. Volume secondo (1917-1935)*, Roma 2000, 235.

¹²² «Comprendo bene la gravità di questo mio linguaggio: ma, grazie a Dio, nei riguardi della eterna salvezza delle anime non mi è mai mancata la franchezza di dire quel che sento. E del resto, pur di vedere tolta dalla S. Chiesa questa ombra, io vado molto volentieri incontro a qualsiasi sacrificio», Lettera di mons. Aurelio Bacciarini a mons. Luigi Maglione, Lugano 19 gennaio 1922, originale in fondo Marchetti-Maglione.

¹²³ Si veda in proposito A. LANINI, *op. cit.*, 101-142.

ammetteva compromessi anche quando, come nel [...] caso di mons. Peri-Morosini, mons. Bacciarini non era compreso»¹²⁴.

Emerge così, dalla nuova documentazione tolta dall'oblio, il Bacciarini della storia e non qualche particolare, forse esagerato o eccessivamente enfaticizzato, del suo episcopato.

Sulla scorta del complesso epistolare qui presentato non si può quindi parlare di una inquisizione istituita da mons. Bacciarini nei confronti del predecessore.

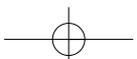
È inoltre sfatata l'immagine di un Bacciarini inquisitore dell'agire pastorale e morale di mons. Peri-Morosini e dei sacerdoti che ne sostenevano la linea pastorale. È un luogo comune che non trova riscontri storici e che queste pagine hanno ulteriormente sottolineato.

Da questi nuovi documenti può prendere forma un'impostazione nelle ricerche sull'episcopato di mons. Bacciarini più aperta e duttile, nuove vere e proprie linee di ricerca storiografica, non tanto e non solo per una attesa biografia scientifica, quanto per lo studio e la ricerca su di uno spaccato importante e controverso della realtà diocesana ticinese.

Non è infatti compito dello storico assolvere o condannare, in questo caso, il vescovo Aurelio. È piuttosto quello di rendere più vero l'ambiente in cui va collocata la sua opera.

Di mons. Bacciarini, più di consuete aggettivazioni, parlano le cose, le scelte concrete, gli indirizzi forniti al suo tempo, il suo amore per la verità che, forse, è la vera chiave interpretativa che ci offre questa nuova documentazione.

¹²⁴ *Informatio super virtutibus*, in *Congregatio de Causis Sanctorum*, P. N. 1034, Luganen..., 50-51.



Giornata d'inizio anno accademico 2005/2006

Il 10 ottobre 2005 si è aperto ufficialmente presso la Facoltà di Teologia di Lugano l'anno accademico 2005-2006. Di questa giornata inaugurale pubblichiamo qui di seguito il rapporto rettorale tenuto dal Prof. Libero Gerosa, Rettore della FTL, e l'intervento dell'On. Gabriele Gendotti, Consigliere di Stato e Direttore del DECS (Dipartimento dell'Educazione, della Cultura e dello Sport) Repubblica e Cantone Ticino.

Egregio Signor Consigliere di Stato,
Onorevoli autorità,
Illustri colleghi,
Gentili Signore e Signori,
Carissimi studenti e studentesse,

mentre rivolgo a tutti il più cordiale benvenuto, dichiaro ufficialmente aperto l'anno accademico 2005/2006.

Lo faccio con un sentimento di gratitudine profonda per tutto quanto è stato concesso di raggiungere alla comunità accademica della FTL nel suo insieme, durante lo scorso anno, certamente da annoverare fra i più importanti della storia di questa prima istituzione universitaria della Svizzera italiana.

Infatti, la decisione presa il 24 febbraio 2005 dalla Conferenza Universitaria Svizzera (CUS) di accreditare la FTL su proposta dell'Organo di accreditamento e garanzia della qualità delle istituzioni universitarie (OAQ) è certamente una tappa storica, fondamentale non solo per la FTL stessa, ma per tutto il mondo universitario svizzero, perché è la prima volta che una facoltà ecclesiastica, ossia non statale, raggiunge quest'importante traguardo confermandone la maturità scientifica e accademica¹. Come afferma il Presidente della Fondazione dell'Università della Svizzera Italiana (USI), nella sua lettera inviata il 12 aprile 2005 al Rettore della

¹ Cfr. L. GEROSA, *Un evento storico: l'accreditamento della FTL*, in RTLu 2 (2005) 305-311.

FTL: «La decisione di accreditamento, presa da un organismo politico, la Conferenza universitaria svizzera e basata su valutazioni tecniche, effettuate da esperti universitari internazionali è di straordinaria importanza per la FTL, poiché rappresenta il riconoscimento ufficiale svizzero della qualità dell'attività accademica e della ricerca svolte presso la FTL, che ora è, in Svizzera, una Facoltà come ogni altra facoltà universitaria sia dal punto di vista accademico sia dal punto di vista della ricerca scientifica»².

Certo, sotto il profilo del rigore scientifico la FTL è una facoltà come ogni altra facoltà universitaria accreditata, ma tuttavia diversa a livello della specificità dei contenuti delle proprie attività didattiche e delle proprie ricerche, nonché a motivo dell'originalità dell'impostazione metodologica dei *curricula* o percorsi di studio da essa proposti.

Come ha affermato l'Eminentissimo Signor Cardinale Angelo Sodano, Segretario di Stato di Papa Benedetto XVI, nella sua recente visita alla FTL dove ha tenuto la relazione finale del II Convegno internazionale DiReCom: «Sono venuto volentieri a Lugano, ospite di questo nuovo centro di studi teologici, di fronte al quale c'è un grande avvenire. Voglio sottolineare la novità di questa facoltà teologica, che è lievito nella cultura cattolica svizzera»³.

Questo duplice riconoscimento, basato su un'analisi accurata di dati di fatto caratterizzanti la situazione attuale della FTL, *ad extra* è la miglior risposta alle critiche sia di chi, in ambito ecclesiastico, teme ancora che il trasferimento della FTL nel Campus Universitario dell'USI possa in qualche modo indebolire la sua fedeltà al Magistero, sia di chi, in ambito laicistico, forse non si è ancora accorto che la FTL costituisce una grossa *chance*, già oggi e si spera ancora di più nel futuro, per lo sviluppo degli aspetti umanistici di tutto il polo universitario della Svizzera italiana. Infatti, in ogni percorso di studi proposto dalla FTL ci si "interroga sull'uomo", per riprendere la stessa formulazione usata dal prof. Pietro Barcellona in un recente convegno sulle rive del Ceresio⁴, e vi si risponde a livello rigorosamente scientifico con un dialogo aperto a 360° gradi con tutte le istanze accademiche di qualità.

Lo stesso duplice riconoscimento *ad intra* è il miglior incoraggiamento per tutti i membri della FTL a voler fare ancor meglio in futuro, malgrado l'attuale scarsità di mezzi finanziari a disposizione. Anzi, benché negli ultimi due anni la FTL sia riu-

² R. RESPINI, *Lettera al Rettore della FTL*, 12 aprile 2005 (archivio della FTL).

³ *Avvenire*, mercoledì 21 settembre 2005, 7.

⁴ Cfr. l'articolo *Qualche rimbrotto e tanti consigli per un'USI più umanistica*, in *Giornale del Popolo*, 13 giugno 2005.

scita con generosi sacrifici ad ottimizzare il risparmio in ogni suo settore (si pensa anche solo al fatto che i suoi costi globali annuali corrispondono grosso modo a meno della metà dei costi per i soli stipendi dei docenti di una singola facoltà dell'USI!), rimangono ancora dei margini di manovra che, se bene utilizzati, potranno garantire alla nostra facoltà ulteriori sviluppi positivi durante il prossimo quadriennio, sia a livello della didattica che della ricerca. Infatti, da una parte con tutte le autorità accademiche e politiche – e fra queste un grazie particolare va all'On. Gabriele Gendotti per la sua sensibilità e attenzione a queste problematiche – si sta vagliando attentamente sulla base dell'accreditamento ottenuto le possibilità future della FTL di accedere a qualche tipo di finanziamento pubblico, sia pure parziale; dall'altra a breve termine si intende attivare una serie di contatti con il Fondo nazionale svizzero per la ricerca e altri enti pubblici o privati, svizzeri ed europei, con l'intento di potenziare i settori della ricerca della FTL. Attualmente i dottori-ricercatori presso la nostra facoltà sono pochi, a motivo della scarsità dei mezzi finanziari, ma le prospettive di sviluppo sono buone e saranno attentamente vagliate dal Consiglio di Facoltà affinché siano scelti oggetti di ricerca di effettivo interesse generale per tutta la società, nonché dei ricercatori capaci di ampliare l'offerta didattica della FTL nel campo delle discipline opzionali o ausiliarie della Teologia, che vanno dall'arte all'archeologia, dal diritto alla filosofia.

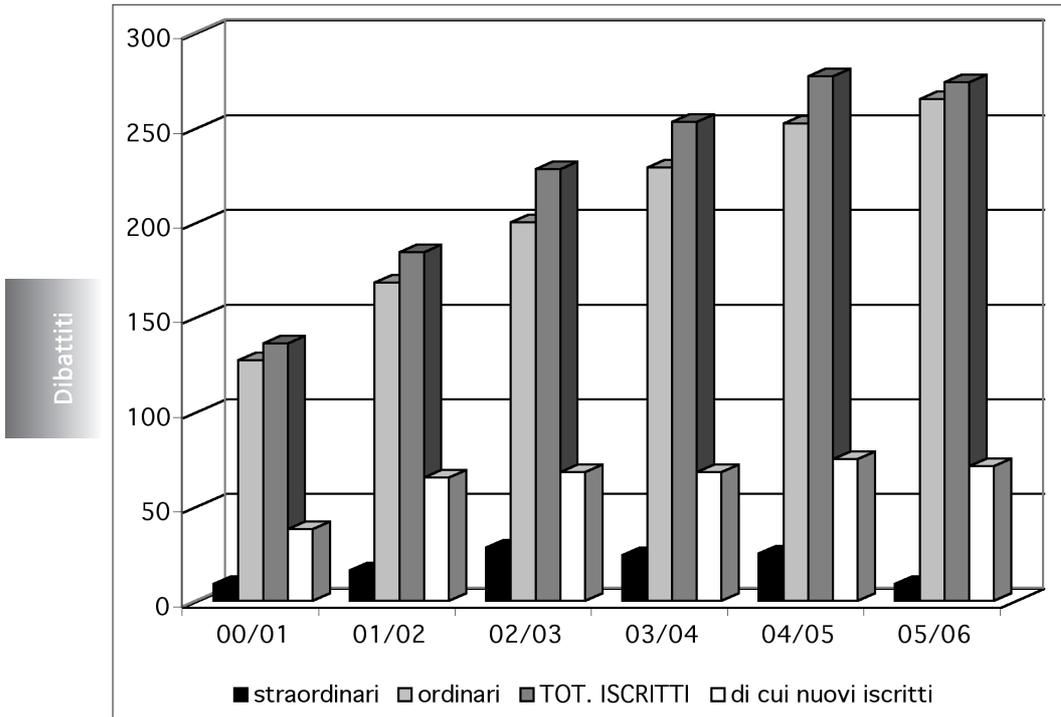
L'interesse rinnovato per queste discipline, che hanno diverse afferenze con la Teologia, è documentato non solo dal numero crescente di uditori e iscritti a singoli moduli, ma anche e soprattutto dai dati statistici riguardanti gli studenti ordinari della FTL, che ancora una volta – nonostante il blocco, speriamo solo temporaneo delle borse di studio! – si attestano su cifre da record se confrontati con quelli delle altre facoltà teologiche svizzere ed europee. In particolare è da sottolineare il fatto che *per il quinto anno consecutivo il numero dei nuovi iscritti supera le 60 unità.*

STUDENTI ISCRITTI ALLA FTL – I NUMERI

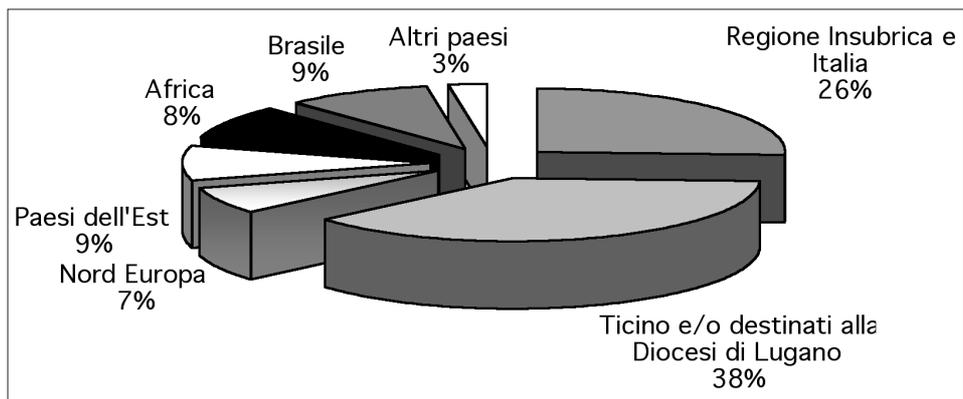
	2000/01	2001/02	2002/03	2003/04	2004/05	2005/2006
straordinari	9	16	28	24	25	9
ordinari	127	168	200	229	252	265
TOT. ISCRITTI	136	184	228	253	277	274
<i>di cui nuovi iscritti</i>	<i>38</i>	<i>65</i>	<i>68</i>	<i>68</i>	<i>75</i>	<i>71</i>
<i>che vanno così suddivisi:</i>						
<i>Teologia</i>				55	41	43
<i>Bachelor in filosofia applicata</i>				13	15	20
<i>Master in diritto comparato</i>					19	8

Dibattiti

STUDENTI ISCRITTI ALLA FTL - IL GRAFICO



PROVENIENZA DEGLI STUDENTI



Anche i dati statistici riguardanti la produzione scientifica dei docenti della FTL sono ragguardevoli: accanto alle due riviste, la *Rivista Teologica di Lugano* con scadenza quadrimestrale e l'*Annuario DiReCom*, entrambe ben valutate dalla critica, nei suoi primi due anni di vita la nostra piccola casa editrice Eupress è riuscita ad approntare un catalogo con ben 9 collane e più di 40 titoli. Pure il numero delle tesi di dottorato difese alla FTL è aumentato.

Tutto ciò è molto importante, in un mondo accademico che deve confrontarsi sempre di più con le leggi implacabili del mercato; ma ancora più importante e confortante è costatare come questa quantità si coniuga con una qualità giudicata eccellente da osservatori esterni. Lo documentano i giudizi scritti dagli esperti europei, che ci hanno seguito durante la procedura di accreditamento; le recensioni di alcune delle tesi dottorali difese alla FTL, come quella che il massimo conoscitore del diritto medievale Paolo Grossi ha pubblicato in merito all'opera di Stefano Violi, ricercatore dell'Istituto DiReCom; l'ottenimento di finanziamenti da parte della Comunità Europea per delle ricerche in corso presso la FTL; le testimonianze che ci giungono dalla Chiesa locale e dai paesi in cui ex studenti della FTL svolgono la loro attività di evangelizzatori. Quest'ultimo fatto è forse il più importante e comunque quello che ci sostiene maggiormente nel rinnovare i nostri sacrifici affinché la FTL svolga sempre meglio la sua funzione culturale e missionaria, in piena sintonia con il compito affidato ai teologi dal Concilio Vaticano II, di cui il prossimo 8 dicembre ricorrerà il 40° anniversario della chiusura, la quale a sua volta ha aperto nuovi orientamenti al cammino di evangelizzazione nel III millennio. Un cammino su cui i teologi e docenti universitari dovranno impegnarsi a fondo, soprattutto in Europa, come profeticamente indicavano i Padri conciliari: «Coloro che si applicano alle scienze teologiche nei seminari e nelle università si studino di collaborare con gli uomini che eccellono nelle altre scienze, mettendo in comune le loro forze e opinioni. La ricerca teologica, mentre persegue la conoscenza profonda della verità rivelata, non trascuri il contatto con il proprio tempo per poter aiutare gli uomini competenti nelle varie branche del sapere ad acquistare una più piena conoscenza della fede. Questa collaborazione gioverà grandemente alla formazione dei sacri ministri, che potranno presentare ai nostri contemporanei la dottrina della Chiesa intorno a Dio all'uomo e al mondo in maniera più adatta, così da farla anche da essi più volentieri accettare. È anzi desiderabile che molti laici acquistino una conveniente formazione nelle scienze sacre e che non pochi tra loro si diano di proposito a questi studi e li approfondiscano con mezzi scientifici adeguati. Ma affinché possano esercitare

Dibattiti

il loro compito, sia riconosciuta ai fedeli, tanto ecclesiastici che laici, una giusta libertà di ricercare, di pensare e di manifestare con umiltà e coraggio la propria opinione nel campo in cui sono competenti»⁵.

Con queste parole della *Gaudium et spes*, così autorevoli nell'indicarci la via da percorrere anche in futuro, auguro a tutti buon lavoro e tante soddisfazioni. Grazie!

Libero Gerosa

Dibattiti

⁵ CONCILIO VATICANO II, Costit. Ap. *Gaudium et spes*, n. 62, 7.

Egregio signor Rettore,
Autorità religiose, accademiche e politiche
Gentili signore e signori,

L'inizio di un nuovo anno accademico è sempre un momento carico di speranze: si incomincia un nuovo periodo di studio, di insegnamento e di ricerca con l'entusiasmo dei disegni maturati durante la pausa estiva.

Il mio primo pensiero e il primo augurio va perciò alle studentesse e agli studenti, ai professori, al Rettore affinché l'anno che si apre sia pieno di soddisfazioni e vi permetta di realizzare i vostri obiettivi. Una Facoltà universitaria è una comunità di insegnamento di apprendimento e di ricerca, uno spazio di libertà che vi auguro di saper utilizzare al meglio.

Un secondo augurio è legato al consolidamento del tessuto universitario ticinese.

In questo ultimo anno alcune novità hanno arricchito il panorama ticinese della formazione universitaria:

- il 24 febbraio 2005 la Facoltà di Teologia è stata accreditata dalla Conferenza universitaria svizzera – la CUS – dopo una rigorosa valutazione della qualità;
- a fine estate anche la formazione di Bachelor del Franklin College, attivo in Ticino da parecchi anni, è stata accreditata dalla CUS;
- è di pochi giorni la decisione del Consiglio federale di attribuire all'ISFPF il ruolo di istituto universitario.

Abbiamo sempre creduto che la costituzione e lo sviluppo dell'USI non potesse restare un fatto isolato, ma che avrebbe potuto consolidarsi meglio in un panorama universitario ricco e diversificato, a condizione che gli apporti fossero di qualità.

La Facoltà di teologia grazie al riconoscimento della CUS e alla qualità della sua offerta diventa un elemento importante in questa offerta formativa.

Accanto alle collaborazioni accademiche bisognerà anche pensare a accordi più pragmatici, magari in concomitanza con i cambiamenti in atto a livello federale nei rapporti cantoni, confederazione e università: la proposta di modifica di legge è in uno stadio avanzato di preparazione e dovrebbe poter entrare in vigore nel 2008. Mantenere e aumentare la qualità e la collaborazione a livello cantonale e nazionale diventa il secondo augurio.

Le università hanno come elemento caratterizzante l'insegnamento: il numero di studenti diventa perciò un indicatore significativo del suo successo: la Facoltà di Teologia di Lugano ha saputo aumentare negli anni la sua capacità di attrazione passando dai 136 studenti nel 2000/1 ai 271 previsti nel 2005/6.

Sono dati significativi soprattutto se collocati nel contesto delle università svizzere. Negli ultimi dieci anni abbiamo assistito al raddoppio degli studenti di scienze umane (da 20.000 circa a 40.000), mentre nelle facoltà di teologia si è assistito a un leggero calo (da 1544 nel 1995/6 a 1497 studenti nel 2004/5): le due facoltà di teologia cattolica, Friburgo e Lucerna, hanno nel 2004 rispettivamente 381 e 221 studenti. La Facoltà di Teologia di Lugano con i suoi 271 studenti è una presenza significativa sul piano svizzero e non solo cantonale.

La Facoltà si sta consolidando anche a livello di numero di studenti: credo sia facile capire che questo diventa il terzo augurio, la capacità di attrarre studenti in una disciplina difficile, non sicuramente alla moda.

Un ulteriore augurio. L'attività universitaria in generale non si può più giustificare solo come luogo pur eccellente, ma chiuso, di insegnamento e di ricerca, ma deve aprirsi a un dialogo attivo con la società. Vale per le Facoltà scientifiche, confrontate con la crescente ansia di fronte a scoperte che sembrano sfuggire al controllo, ma vale anche per le altre discipline, compresa evidentemente la teologia.

La Facoltà di Teologia di Lugano si caratterizza come Facoltà cattolica, come Ginevra e Zurigo si rifanno alla riforma protestante, e nel dialogo non può annacquare questa dimensione. Anzi proprio il rigore e la coerenza della sua ricerca, possono dare un contributo importante alle altre scienze, un complemento per non dimenticare dimensioni importanti dei problemi attuali.

Basti citare la dimensione etica nel progresso scientifico.

Oppure pensare al dialogo tra le religioni o al rispetto profondo e reciproco fra chi crede e chi ha un'altra visione dell'essenza della vita.

La religione come crescita dell'uomo e della convivenza e non come fonte di intolleranza e persino di terrorismo. La ricerca scientifica di qualità evita le facili semplificazioni, permette di conoscere le radici, spesso molto più vicine di quanto appaia superficialmente, tra civiltà e religioni diverse.

Non per dare parole d'ordine o imporre una visione, ma per approfondire temi che ci preoccupano tutti, la cui soluzione è sicuramente complessa e deve poter essere cercata con il contributo di tutte le forze.

L'essenza dell'essere umano è nella propria coscienza e nella libertà di usarla. Non esiste alcuna ragione economica, religiosa o culturale per proibire o fissare limiti alla libertà di coscienza.

La Facoltà ben ha capito questa situazione e, come ho potuto accertare, è presente organizzando convegni che toccano temi centrali per la nostra società e per il momento storico che stiamo vivendo.

L'ultimo augurio è che la presenza culturale della Facoltà di Teologia possa ulteriormente svilupparsi, basandosi sulla competenza dei propri professori e sulla ricerca in atto nei vari Istituti.

Quattro auguri per un nuovo anno accademico.

Dovrebbero bastare per sottolineare l'interesse e la simpatia con cui l'autorità cantonale segue l'attività della Facoltà.

Grazie dell'attenzione.

Gabriele Gendotti

Dibattiti

VIAGGI E PELLEGRINAGGI ESTATE 2006 CON RUSSIA CRISTIANA

*Non basta vedere per conoscere
Viaggi alla scoperta della Russia vera con le guide di Russia Cristiana*

ITINERARI 2006

- **MOSCA-SAN PIETROBURGO**
- **L'ANELLO D'ORO** Mosca, S. Pietroburgo e le atiche città di Suzdal' e Vladimir
- **MOSCA, JASNAJA POLJANA, OPTINA PUSTYN'**
Sui luoghi dei più famosi scrittori e pittori russi
- **KAZAN'** la leggendaria capitale tatara sulla Volga
- **UCRAINA E CRIMEA** Kiev, L'viv, Jalta, Odessa
- **GRECIA CLASSICA E BIZANTINA** Dal presentimento del Bello all'esperienza del Mistero

pellegrinaggi alle isole **SOLOVKI**

(Mar Bianco)

Il monastero fondato nel XV sec. e trasformato da Lenin nel primo lager-modello sovietico.

Org. Tecnica: Ag. Ovet (Bg)

Si raccolgono adesioni.
Per ricevere i programmi, tel. a Giovanna Valenti:
(+39) 035.294021 o via mail: rcsegr@tin.it
www.russiacistiana.org

La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologicali e la sua missione nella teologia postconciliare

Arturo Cattaneo

Prefazione di S. E. Mons. Marcello Semeraro, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 357.

I temi di ecclesiologia si collocano al centro dei dibattiti teologici dopo il Concilio Vaticano II che è stato, per così dire, il Concilio della Chiesa sulla Chiesa. Tra gli accenti conciliari si trova una maggiore valorizzazione della Chiesa locale, vista non soltanto come parte della Chiesa universale, bensì anche in qualche maniera come attualizzazione della medesima. La Chiesa locale appare come realizzazione specifica della Chiesa particolare. Una delle frasi chiave del Concilio è l'affermazione che le chiese particolari «sono formate a immagine della Chiesa universale; in esse e a partire da esse (*in quibus et ex quibus*) esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (*Lumen gentium* 23a). Nei documenti conciliari, però, «la Chiesa locale affiora per lo più in modo saltuario e collaterale, senza mai essere tematizzata» (p. 15). Perciò l'impulso conciliare ha provocato una discussione molto vivace che è ancora in atto. Monsignor Semeraro, vescovo di Oria e già professore di ecclesiologia alla Pontificia Università Lateranense, ricorda tra l'altro nella sua prefazione due temi notissimi: «il sempre delicato problema del rapporto fra dimensione universale e particolare della Chiesa» e la proprietà teologica delle Conferenze episcopali (p. 7).

Troviamo nella discussione postconciliare molti contributi sui vari aspetti della Chiesa locale. Finora mancava, però, «un'opera che illustri in modo globale i diversi aspetti – misterici, missionari, pastorali ed ecumenici – ivi implicati» (p. 9). Questa lacuna è stata fortunatamente colmata con il presente lavoro del sacerdote ticinese Arturo Cattaneo, professore a Roma e a Venezia, autore di numerose pubblicazioni nell'ambito ecclesiologicalo, canonistico e in quello della pastorale matrimoniale. Nell'Introduzione, l'autore descrive l'esigente compito del suo studio, nato dalla «riscoverta» della Chiesa locale da parte del Vaticano II e preparato nel rinnovamento ecclesiologicalo precedente il Concilio (pp. 9-28).

Lo studio si presenta in quattro parti. Nella prima parte vengono esaminati i principali fondamenti ecclesiologici della Chiesa locale. La seconda parte ne illustra la dimensione missionaria, mentre la terza parte si dedica alle diverse configurazioni canoniche della Chiesa locale e alle figure analoghe. La quarta e ultima parte considera la rilevanza della Chiesa locale nel dialogo ecumenico.

La prima parte sui fondamenti ecclesiologici della Chiesa locale fornisce gli elementi di base per l'intero tema (pp. 29-140). All'inizio, l'autore passa in rassegna l'esito degli studi biblici, patristici e liturgici (capitolo 1, pp. 31-51). Le osservazioni più interessanti riguardano gli scritti paolini che valorizzano sia l'aspetto locale sia quello universale dell'*ekklesia*.

Un tema più specifico si presenta poi con la prospettiva dell'ecclesiologia eucaristica (capitolo 2, pp. 51-87). L'approccio più fecondo è quello di Henri de Lubac che sta alla base di una «ecclesiologia di *communio*» (p. 66): «È la Chiesa che fa l'Eucaristia, ma è anche l'Eucaristia che fa la Chiesa» (p. 55). Alcune sfumature problematiche entrano nella discussione invece tramite alcuni ecclesiologi ortodossi nella scia di Nicola Afanase'ev (1893-1966), professore all'Istituto di San Sergio (Parigi). Questo teologo è impressionato dal disfacimento dell'elemento giuridico-istituzionale dell'ortodossia russa dopo la rivoluzione bolscevica. Avendo sperimentato in Ucraina quattro giurisdizioni episcopali ortodosse in reciproca concorrenza, Afanase'ev rifiuta l'elemento giuridico quale fattore per garantire l'unità ecclesiale e punta unicamente sull'eucaristia, in cui la Chiesa troverebbe tutta la sua pienezza. In questa prospettiva, ogni chiesa locale è ritenuta «autonoma e indipendente» (p. 59). La comunione tra le chiese è ritenuta necessaria, ma in quest'ottica non aggiunge nulla alla pienezza della comunità eucaristica locale. La proposta di Afanase'ev si rivolge contro il primato petrino, ma trova già a causa dei suoi gravi difetti storici e sistematici diverse critiche anche all'interno della teologia ortodossa stessa. Per la discussione cattolica postconciliare, Cattaneo prende in considerazione tra l'altro gli apporti di J. Ratzinger, J.-M. R. Tillard e B. Forte oltre che la Lettera *Communio notio* della CDF (= Congregazione per la Dottrina della Fede) (1992). L'esito della discussione è che il mistero eucaristico non può essere separato dal ministero episcopale e dal servizio petrino. Il rapporto con il successore di Pietro, in particolare, non si aggiunge come elemento estrinseco, bensì «come già appartenente all'essenza di ogni Chiesa particolare dal "di dentro"» (Giovanni Paolo II) (p. 81).

È più «tranquilla» la panoramica dei vari elementi costitutivi della Chiesa locale (terzo capitolo, pp. 87-117), mentre si entra più fortemente nei dibattiti recenti con il capitolo quarto, dedicato al rapporto fra Chiesa universale e Chiesa locale (pp.

118-140). Il contributo più tipico dell'autore è forse la distinzione di tre significati diversi nell'espressione «Chiesa universale» (che secondo la *Communio notio* dispone di una priorità cronologica e ontologica rispetto alle chiese locali):

- la «Chiesa-mistero che nel piano di Dio precede la creazione e la segue»; questa è «l'accezione predominante» nei documenti della Santa Sede e negli scritti del prefetto della CDF;
- la Chiesa di Pentecoste riunita a Gerusalemme, una realtà unica in cui non esiste ancora la distinzione tra universalità e Chiese particolari (Chiesa universale «matrice»);
- la Chiesa universale come una delle due dimensioni che la Chiesa assume in seguito alla Pentecoste, quindi l'universalità distinta dalla particolarità; sotto questo aspetto non esiste una priorità cronologica della Chiesa universale, ma solo una precedenza ontologica (pp. 134-136; l'autore sviluppa il tema più ampiamente nell'articolo *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, in *Antonianum* 77 [2002] 503-539).

La seconda parte del saggio sulla Chiesa locale è dedicata alla missionarietà di tale Chiesa, un aspetto importante per la vitalità di ogni comunità particolare (pp. 141-220). Nel capitolo quinto la Chiesa locale è presentata alla luce della missionarietà della Chiesa (pp. 143-160), mentre nel sesto capitolo viene valorizzato il suo compito quale attuazione storico-salvifica della realtà ecclesiale (pp. 160-169). Un'attenzione specialmente articolata va alla cattolicità, dono e compito di ogni Chiesa locale (cap. 7, pp. 170-189), e all'esigenza dell'inculturazione (cap. 8, pp. 190-213). A proposito della cattolicità, viene messa in rilievo l'importanza della configurazione geografica: la territorialità è «una garanzia per la cattolicità della stessa Chiesa locale» (p. 183), altrimenti l'invito del vangelo non si rivolgerebbe più a tutti. Per l'inculturazione invece viene proposto saggiamente un «duplice movimento»: l'assunzione degli «elementi culturali che svolgeranno un ruolo positivo di mediazione» e il «rinnovamento dei valori culturali di un popolo mediante la loro intima trasformazione (purificazione ed elevazione), che avviene nell'incontro con la verità e la vita cristiana» (p. 200). Nel nono capitolo, sempre nell'ambito della missionarietà, viene indicata l'importanza pastorale della riscoperta della Chiesa locale (pp. 214-220).

La terza parte esamina le configurazioni canoniche della Chiesa locale e le figure analoghe (pp. 221-260). Vanno distinte le diverse specie di Chiese locali rispettivamente particolari (capitolo 10, pp. 223-236) dalle «comunità complementari» quali l'ordinariato militare e la figura della prelatura personale, realizzata finora

unicamente nell'Opus Dei (capitolo 11, pp. 236-260). La differenza fondamentale tra Chiesa particolare e «comunità complementare» sta nel carattere peculiare del compito affidato ad una «comunità complementare» a favore di fedeli di diverse Chiese locali (p. 244).

La quarta parte è dedicata allo studio della Chiesa locale nel dialogo ecumenico (pp. 261-316). Confluiscono qui le diverse prospettive sistematiche esaminate nel corso della ricerca. Troviamo una problematica ecclesiologica analoga soprattutto nella teologia ortodossa e in quella anglicana. Perciò viene ricordata la rilevanza ecumenica del tema (capitolo 12, pp. 264-274). Si rivela utile l'elenco di convergenze e divergenze sulla Chiesa locale nei documenti di dialogo (cap. 13, pp. 275-280). L'ultimo capitolo riporta alcune precisazioni del magistero postconciliare, oltre che alcune riflessioni sulla dimensione ecumenica della dottrina sulla Chiesa locale (pp. 280-316). Il punto nevralgico rimane l'esigenza del primato universale del successore di Pietro.

Cattaneo, in definitiva, offre una notevole panoramica della teologia contemporanea sulla Chiesa locale. Il teologo passa in rassegna i vari contributi, spesso assai diversi, e propone una soluzione propria, sempre in armonia con i pronunciamenti del magistero. L'opera sicuramente contribuisce a promuovere una visione sempre più chiara e precisa della Chiesa locale nel suo originale legame con la Chiesa universale. L'autore è ben «consapevole che molte questioni sono state solo accennate e altre forse solo sfiorate» (p. 318). Si tratta in ogni caso di un prezioso contributo teologico per operare, nell'ambito dell'ecclesiologia, una «sintesi fra cattolicità e località, fra unità e varietà» (*ibid.*), evitando sia il particolarismo che l'uniformismo.

Manfred Hauke

Dal terreno al divino. Archeologia e culto nella Palestina del primo millennio

Ida Oggiano

Carocci, Roma 2005, pp. 294.

Nell'ambito degli studi biblici in lingua italiana, l'interesse relativo alle tematiche riguardanti il culto non è mai stato molto vivo. Negli ultimi tempi, tuttavia, questa tendenza sembra conoscere una certa inversione, o per lo meno correzione, con la pubblicazione di alcune opere centrate su problematiche relative alla tradizione liturgica veterotestamentaria. È dunque da salutare come sicuramente positiva la fatica di questa studiosa, che mette finalmente a disposizione anche del pubblico italofono i risultati della ricerca archeologica riguardante il culto nell'ambiente siropalestinese o, come l'Autrice preferisce dire, del *Levante meridionale*. Premetto che le presenti osservazioni muovono da un interesse di tipo biblico; chi scrive non è uno specialista di archeologia e, di conseguenza, non è, se non in misura relativa, competente a giudicare tematiche di tipo strettamente tecnico. Tuttavia, qualsiasi posizione si voglia prendere in merito alla polemica sull'«archeologia biblica», è evidente che l'archeologia ha molto da dire per ciò che concerne lo studio della Sacra Scrittura e, soprattutto, il culto veterotestamentario.

L'intento dell'opera è definito fin dalle prime righe della prefazione: «scrivere (...) una sintesi della storia del culto nell'area del Levante meridionale attraverso lo studio della documentazione archeologica». In effetti, come giustamente nota l'Autrice, a fronte di una copiosa bibliografia archeologica, una sintesi riguardante specificamente i dati relativi al culto faceva difetto; è dunque ancor più rilevante che tale sintesi sia apparsa in italiano.

Occorre innanzitutto rilevare che l'opera in questione limita la propria presentazione ai dati riguardanti il primo millennio. Si tratta di una scelta comprensibile e per molti versi giustificata, data la mole di informazioni che, già così, l'Autrice è stata costretta a presentare. Tuttavia è giusto sottolineare che, soprattutto, per quanto riguarda un fenomeno così conservatore come la tradizione culturale, una

tale limitazione rischia di essere insufficiente. Si pensi semplicemente all'enorme importanza che rivestono i ritrovamenti di Timna del Negev, il cui piccolo tempio egiziano riutilizzato in epoca madianita (XIII-XII sec.) offre notevoli paralleli alla tradizione liturgica testimoniata dai testi biblici. Non è sufficiente segnalare, come fa l'Autrice sulla scorta dell'impostazione storiografica sostenuta, in Italia, particolarmente da M. Liverani, che il passaggio tra il Bronzo Tardo ed il Ferro I è una cesura «caratterizzata da innovazioni di carattere tecnologico, insediamentale e nella configurazione etno-politica» (p. 14). Lo studioso della Bibbia (ed è in quest'ottica che qui si tenta di dare una valutazione dell'opera) desidererebbe trovare anche notizie relative ad epoche precedenti, che spesso testimoniano, al di là delle cesure, una rilevante continuità.

Il volume dispone il materiale in modo cronologico raggruppandolo per aree tematiche; così, nel primo capitolo, dedicato all'epoca periodizzata come «Ferro I» si passano in rassegna le ricostruzioni del tempio urbano illustrando gli esempi di Megiddo, Sichem, Bet-Shean, si prendono in seguito in considerazione le città costiere, con particolare riferimento all'area filistea, si illustrano le realtà più periferiche, come la Hazor della fine dell'XI secolo ormai nulla più che un villaggio in piena decadenza, ed i santuari extraurbani. Dopo l'esposizione dei siti rilevanti per le diverse epoche, l'Autrice offre delle esposizioni «sistematiche» relative a gruppi di oggetti o tematiche iconografiche. Così viene affrontata in modo interessante la problematica dei cosiddetti *cult-stand* o «supporti di culto»: quegli oggetti verticali dotati di ricche decorazioni e destinati ad una funzione liturgica che rimane dubbia (tavole per offerte? Supporti di statue?), oppure da intendersi come modellini di santuari dotati di un valore autonomo.

In modo analogo sono trattati i periodi successivi. Così, ad esempio, per l'epoca periodizzata «Ferro IIA-IIB» ci viene offerta un'interessante sintesi sui ritrovamenti legati alla corte di Samaria, una trattazione dello spinoso e, per certi versi, biblicamente «imbarazzante», problema delle cosiddette «figurine a pilastro»: immagini di una divinità femminile «non ufficiale», paredra o concorrente del Dio di Israele, almeno nel culto popolare, o figurine magiche legate a rituali di difficile interpretazione?

Uno dei capitoli di questo notevole volume attira particolarmente l'attenzione del biblista: quello dedicato alla «questione» del Tempio di Gerusalemme (pp. 215-224). È una trattazione per molti versi necessaria ma, come l'Autrice stessa riconosce francamente, irta di difficoltà. In effetti trattare del Tempio «di Salomone» significa, per certi aspetti, uscire da una problematica direttamente archeologica, anche se la stragrande maggioranza degli archeologi dell'antico Israele hanno affrontato

l'argomento, per il motivo che di questo edificio sopravvivono soltanto descrizioni letterarie. Sino a tempi recentissimi si considerava che la famosa melagrana iscritta, esposta con grande rilievo al Museo di Israele a Gerusalemme, fosse l'unico resto riferibile in qualche modo al primo Tempio. Anche l'Autrice, pur con le dovute cautele, doverose per un oggetto proveniente dal mercato antiquario, ne parla alle pp. 218-219. Purtroppo la notizia dell'accertata falsità dell'iscrizione, ammessa pubblicamente anche dalla direzione scientifica del Museo, nei pannelli descrittivi che accompagnano l'oggetto in questione, non ha potuto raggiungere l'Autrice in tempo utile per essere inserita nel volume. Allo stato attuale delle ricerche, dunque, secondo un'ipotesi peraltro assai contestata, l'unica evidenza archeologica del primo Tempio sarebbe una discontinuità nella muratura di contenimento dello Haram-al-Sharif definita *straight joint*.

Data la situazione, parlare del Tempio di Salomone, cosa che peraltro la maggioranza degli archeologi dell'antico Israele fa, significa mettersi nella situazione imbarazzante di descrivere un monumento appoggiandosi ai soli dati letterari biblici, nella totale assenza di evidenze archeologiche. Questo evidentemente comporta una fiducia nei dati biblici ed un loro utilizzo che invece (e saremmo tentati di dire: purtroppo) non troviamo nel resto del volume. Prudentemente l'Autrice sembra distaccarsi dal modo di esprimersi di Liverani, che, nel suo volume del 2003, parla del Tempio come di un'«invenzione» sacerdotale, e, alla domanda «si può considerare attendibile questa descrizione»¹, risponde affermativamente, precisando, com'è ovvio, che la descrizione che si trova in 1 Re è quella del Tempio al termine della sua lunga storia e che, di conseguenza, non può essere considerata come una testimonianza sulle origini dell'edificio².

In questo contesto sorprende, ad esempio, che si affermi pacificamente che, nel suo «Sancta Sanctorum», il Tempio conteneva l'Arca dell'Alleanza (p. 217), ma che poi non si tenti in alcun modo di porre il problema dell'identità di quest'oggetto, non testimoniato meglio del Tempio stesso. Anzi, a p. 222 l'Autrice pare considerare plausibile l'idea di una statua di YHWH come *focus* culturale, negando così fiducia proprio a quel testo che prima si era considerato plausibile e che afferma con chia-

¹ P. 218. Quella, cioè, che si trova in 1 Re 5,16-6,38. Sia detto di passaggio che, in un libro redatto in italiano, le citazioni bibliche dovrebbero essere fatte secondo le usanze di questa lingua, mentre, nel volume in analisi, appaiono fatte secondo il metodo inglese e generano qualche confusione.

² L'Autrice, pur citando spesso Liverani, sembra non condividerne completamente le tesi, per lo meno quando ammette la possibilità che una componente etnica della popolazione palestinese all'inizio dell'età del ferro fosse costituita da «gruppi nomadi provenienti dall'Est», successivamente idealizzati dal testo biblico (p. 28).

rezza l'aniconismo del culto gerosolimitano. Vero è che al problema dell'aniconismo si accenna alle pp. 152-153 e ad esso viene dedicata un'ampia ed equilibrata trattazione (pp. 254-262) proprio in conclusione al volume; rimane tuttavia l'impressione che la testimonianza biblica sia guardata con una troppo sostanziale sfiducia, e che si sposino con rapidità forse eccessiva tesi che riferiscono l'aniconismo «programmatico» di Israele quasi esclusivamente al periodo del Secondo Tempio.

Sembra doveroso formulare un ulteriore rilievo: le ricostruzioni archeologiche proposte dall'Autrice sono basate sull'adozione della cosiddetta «cronologia bassa», proposta da I. Filkestein. L'Autrice riconosce francamente che l'adozione di questa cronologia ha alcune importanti conseguenze, tra cui «l'eliminazione delle uniche testimonianze archeologiche della Monarchia Unita con capitale a Gerusalemme». Tuttavia bisogna sottolineare che l'adozione di questa cronologia è tutt'altro che acquisita presso gli specialisti; al contrario essa è ancora oggetto di forte controversia, e non solo per motivazioni ideologiche od apologetiche. È dunque da vedersi come molto opportuno l'inserimento, nelle tavole cronologiche che aprono il volume, anche della scansione della «cronologia alta», accanto alla «cronologia bassa», cui pur va la preferenza dell'Autrice.

Il volume è chiuso da un'abbondante bibliografia, anche questa molto utile dato il poco interesse che l'ambiente italofono nutre per questi soggetti, e da un indice analitico, forse un po' scarno.

In conclusione non si può che apprezzare l'impresa scientifica di quest'autrice e raccomandarne l'uso a tutti coloro che siano interessati al culto nella Siria-Palestina come ambiente nativo degli usi liturgici veterotestamentari, restando chiaro che un'attenta valutazione anche del dato biblico può fornire interessanti spunti di riflessione anche per il periodo preesilico.

Giorgio Paximadi

Le forme di vita consacrata. Commentario teologico-giuridico al Codice di diritto canonico

Domingo Andrés Gutiérrez

EDIURCLA, Roma 2005, pp. 821.

Il professore p. Domingo Andrés Gutiérrez con la pubblicazione del presente volume, nella collana *Manualia* dell'*Institutum iuridicum claretianum*, offre al mondo intellettuale ed ecclesiale un vertice della letteratura canonistica.

Senza dubbio l'autore è giustamente e unanimemente riconosciuto come uno dei più grandi esperti, se non probabilmente il maggiore specialista, del diritto costituzionale canonico in genere e soprattutto del diritto della vita consacrata.

Domingo Andrés Gutiérrez è docente ordinario di diritto canonico presso la Pontificia Università Lateranense ed è presidente dell'*Institutum iuridicum claretianum* in Roma e nello stesso tempo è preside dell'*Institutum Utriusque Iuris* del Laterano. Egli, inoltre, dirige, con singolare perizia, le prestigiose riviste scientifiche *Apollinaris* e *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*.

Il volume in oggetto è la quinta edizione del commento magistrale al diritto della vita religiosa, la cui prima stampa avvenne nel 1984. La prima edizione del presente trattato portava il titolo *El derecho de los religiosos. Commentario al Código*. Orbene, non è un particolare accessorio o accidentale ma è, invece, profondamente carico di significato che questa quinta edizione abbia come titolo *Las formas de vida consagrada. Commentario teológico-jurídico al código de derecho canónico*.

Tale nuovo titolo è la testimonianza più eloquente di un complesso cammino di riflessione accademica ed esistenziale che approfondisce ulteriormente il fondamento e la portata della normativa codiciale in materia di vita consacrata.

Tradizionalmente si era soliti parlare del "diritto dei religiosi", ma dal Concilio ecumenico Vaticano II in poi c'è stato un complesso percorso di rinnovamento concettuale che ha cercato di rendere giustizia delle nuove dinamiche innescate dalla assise conciliare e dai suoi sviluppi successivi, primo fra i quali il Codice di diritto canonico. Quindi un nuovo titolo per indicare con precisione terminologica tutto

quello che viene regolamentato nella parte III del Libro II del *Codice di Diritto Canonico*.

Abbiamo già evidenziato come questo manuale è frutto di una lunga esperienza accademica. Infatti lo stesso prof. Andrés avverte il lettore che il presente volume è maturato sia all'ombra dell'*Instituto Teológico de Vida Religiosa* di Madrid, dove l'autore ha insegnato all'inizio della sua attività, e della sua rivista "Vida Religiosa", sia è maturato all'ombra dell'Istituto Giuridico Claretiano di Roma, e della sua rivista *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* e delle sue tante pubblicazioni giuridiche, soprattutto la grande collezione *Leges Ecclesiae post CIC 1917 editae* iniziata dal defunto p. J. Ochoa e proseguita proprio dal prof. Andrés. Tale manuale, ormai tradotto in diverse lingue, è frutto, perciò, di consolidata ed irraggiungibile esperienza.

Esso si presenta come un commentario, cioè un commento, una glossa solidamente fondate sulle regole auree della interpretazione codificate al can. 17 CIC. Di ogni canone, di cui è riportato il testo codiciale, vengono offerte le seguenti sezioni: norma, fonti, genesi del testo, glossa e bibliografia.

Il commento si estende a tutte le forme di vita consacrata: tratta della normativa comune a tutte le forme di vita consacrata (pp. 25-96); della normativa propria degli istituti religiosi (pp. 97-707); della normativa propria degli istituti secolari (pp. 709-743); della normativa propria delle società di vita apostolica (pp. 745-773); della normativa propria della vita eremitica o anacoretica (pp. 775-786); della normativa propria dell'ordine delle vergini (pp. 787-800); ed, infine, della normativa particolare per le nuove forme di vita consacrata (pp. 801-810).

Da notare con particolare attenzione è il fatto che il commento è teologico-giuridico. Non si tratta di due commenti separati, contrapposti o successivi ma di un solo commento contenente due dimensioni inseparabili.

L'autore sottolinea che «il diritto della Chiesa è una disciplina teologica» e dalla presentazione del cardinale Péter Erdö, arcivescovo di Esztergom-Budapest e primate d'Ungheria, già docente di diritto canonico nelle università pontificie, leggiamo che: «l'aspetto teologico che caratterizza la presente opera risponde perfettamente al carattere proprio del diritto canonico. Il diritto della Chiesa infatti, pur essendo un vero e proprio diritto di una società visibile sulla terra, appartiene alla realtà interna, al mistero stesso della Chiesa. La Chiesa di Cristo, come sacramento, esprime visibilmente e allo stesso tempo rende operative le forze della salvezza divina nella storia. La società visibile della Chiesa appartiene alla realtà di questo segno sacramentale. La comunione in questo popolo di Dio ci inserisce nella comunione della vita della Santissima Trinità... Dalla vita religiosa e consacrata in gene-

rale affermiamo giustamente che deve costituire un segno, una testimonianza davanti al mondo. Così le forme di questa vita rivestono una funzione che è propria della Chiesa stessa. Questo fatto giustifica evidentemente che tali forme appartengono alla struttura pubblica della Chiesa». Il prof. Andrés ribadisce al lettore che: «il mio commento è teologico, perché ogni consacrato si consacra a Dio e per Dio è consacrato e mantenuto nella sua consacrazione, attraverso il ministero di mediazione della Chiesa, che è Sposa di Cristo ed è mantenuta in comunione e in ordine dal Vicario di Cristo e dagli altri successori degli Apostoli» ed aggiunge che le principali leggi sulla vita consacrata, sarebbero mal comprese e commentate se non si tenesse conto delle ragioni bibliche, cristologiche ed ecclesologiche che le giustificano e consentono la loro applicazione e il loro valore.

Il commento canonistico è rigorosamente e profondamente sviluppato seguendo uno schema che si distingue per completezza ed armonia. Il commento ad ogni forma di vita consacrata è preceduta da una *Introduzione* generale che la descrive nei suoi elementi caratterizzanti ed innovativi. Quindi la *Norma* presenta il testo del canone che si intende commentare. Seguono le *Fonti* magisteriali e documentali, e di ogni fonte si fornisce il riferimento relativo alla collezione *Leges Ecclesiae* di Ochoa – Andrés. Sotto l'epigrafe *Genesis del testo* si forniscono l'anno e la pagina della rivista ufficiale *Comunicaciones*, indicazione preziosissima per conoscere la formazione della norma e l'intenzione del legislatore. Con la parte denominata *Senso ed estensione* si offre una spiegazione iniziale della norma e con la *Ratio* si offrono le motivazioni teologico-giuridiche della norma. La *Glossa* è il commento personale dell'autore, spesso crocevia delle questioni più dibattute e complesse, vero distillato di sapienza teologico-giuridica. Essa è, spesso, un valido aiuto alla dinamica esistenziale della vita consacrata con le sue soluzioni personali illuminanti.

Il libro svetta con singolare prestigio per svariate motivazioni.

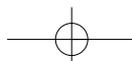
Innanzitutto per la completezza dell'apparato critico che attraverso la Norma, fonti, Genesis del testo, glossa e bibliografia offre un'analisi esaustiva della disciplina codiciale. Per la profondità teologica-giuridica del commento che non lascia inesplorati nessuna delle problematiche connesse alla normativa, ma le affronta con una ricchezza esplicativa talune volte insuperabile.

In secondo luogo, per l'aver sapientemente armonizzato l'aspetto teologico e l'aspetto giuridico facendo sì che i due aspetti si illuminassero a vicenda per una più sostanziosa comprensione del testo. Inoltre ci sembra veramente geniale aver affrontato tutte le forme di vita consacrata non seguendo passivamente la successione codiciale, che avrebbe visto la trattazione degli anacoreti, dell'ordine delle vergini e delle nuove forme di vita consacrata all'interno delle norme comuni agli

istituti di vita consacrata (cann. 573-606), ma riservando alle forme individuali di vita consacrata uno spazio paritario e distinto rispetto a quelle collettive, e alle nuove forme uno spazio successivo e conclusivo proprio perché diverse dalle precedenti e aperte a future sistematizzazioni.

Opera di capitale importanza, essa è da considerarsi con certezza uno dei volumi più importanti della canonistica contemporanea ed è destinata a rimanere pietra fondamentale nella letteratura giuridico-teologica.

Antonio Neri



Finito di stampare
nel mese di novembre 2005
da Reggiani S.p.A – Varese

